

## Poesía y experiencia de Dios: un diálogo realidad-lenguaje

Roque Diómedes Santos Cueto<sup>1</sup>

Recibido: 01/07/2016 Aprobado: 26/08/2016

---

### Resumen:

El presente artículo es una mirada de síntesis en torno al problema de la experiencia de Dios y su expresividad a través del lenguaje humano, en especial, el lenguaje poético. Se toma como punto de partida la filosofía Zubiriana sobre la realidad y las notas expresivas de la realidad humana frente al problema Dios como *realitas fundamentalis* o realidad de religación. También se sigue de cerca los aportes hermenéuticos del pensador francés Paul Ricoeur sobre la ontología indirecta, el acercamiento al ser a través de lenguaje; como también la de teólogos eminentes del siglo XX como Karl Rahner, alemán, y el teólogo español Andrés Torres Queiruga, entre otros.

**Palabras claves:** Dios, experiencia de Dios, lenguaje, realidad, poesía.

### Abstract:

This article is a summary look around the problem of the experience of God and expressiveness through human language, especially the poetic language. It takes as its starting point the Zubirian philosophy about reality and expressive notes of human reality facing the problem of God as “*fundamentalis realitas*” or reality of religation. It also follows closely the hermeneutical contributions of the French thinker Paul Ricoeur on indirect ontology, the approach to be through language; as well as the eminent theologians of the twentieth century as Karl Rahner, german, and spanish theologian Andrés Torres Queiruga, among others.

**Keywords:** God, experience, language, reality, poetry.

---

<sup>1</sup> El Autor es filósofo y profesor a tiempo completo en la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM). Doctorando en Filosofía Hermenéutica en la Universidad del País Vasco. Email roquesantos@pucmm.edu.do

### El problema de Dios y su centralidad en la realidad humana según Zubiri: acceder a Dios desde la realidad.

Para Zubiri<sup>2</sup>, Dios es problema tanto para el ateo, el agnóstico como para el creyente. En su peculiar concepción de la realidad de Dios, Dios como ultimidad de lo real y no sólo como “realidad divina” (1975, p. 56), creyente y no creyente han de justificar su actitud delante de la realidad de Dios. Porque no se trata de creer o no creer en determinadas proposiciones de fe o en tener o no tener fe en un Ser Supremo, creador de todas las cosas, sino en habérselas con la realización de su ser en la realidad en que habita. Para Zubiri, el “problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema cualquiera, arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo” (1975, p. 57); de ahí que haya que partir necesariamente de la realidad humana para acceder al problema de Dios.

Pero, ¿cuáles son las notas<sup>3</sup> características de la realidad<sup>4</sup> humana?

2 Las referencias a los textos de Xavier Zubiri corresponden a los artículos y libros siguientes: Zubiri, X. (1975). El Problema Teológico del Hombre. En Teología y Mundo Contemporáneo (55-64). Madrid: Ediciones Cristiandad. Zubiri, X (1978) Naturaleza, Historia, Dios. (7ma. Ed.). Madrid: Ed. Nacional. Zubiri, X. (1988) El Hombre y Dios, Madrid, Alianza Editorial.

3 Zubiri elige el vocablo “notas” en vez de “propiedades” dada la sencillez y la practicidad del mismo. Además, el concepto de “propiedades” nos remite a algo inherente a la cosa misma; el concepto de “nota” le permite hablar de constitutivos de un sistema en donde los elementos poseen su identidad y su pertenencia a ese sistema. Para Zubiri la “nota” designa dos momentos de la cosa sin que se pierda la unidad de la cosa misma: primero, la nota pertenece a la cosa; segundo, ella notifica lo que la cosa es según esta nota. Distingue Zubiri entre *notas adventicias* que son las que se deben a una actuación de unas cosas sobre otras y *notas formales*, son las que pertenecen a las cosas mismas, las que muestran el de “suyo” de la cosa misma.

4 “Realidad” es un concepto que tiene su propia acepción en Zubiri. Basta con recordar que para Zubiri “realidad” no significa existencia, sino que es la formalidad desde la cual se aprehende las notas formales de una cosa, el “de suyo” de cualquier cosa que se manifiesta en las notas formales. Distingamos “realidad” de “formalidad de lo real” o “formalidad de realidad” que son los constitutivos de las notas que aprehendemos.

Es un hecho, más que una teoría, que somos inacabados, nacemos para ir realizándonos en un ambiente específico, una cultura, una familia, es mi mundo particular, rodeado de otros que también tienen que habérselas con su mundo. Es un hecho que somos arrojados a la existencia<sup>5</sup> y en unas coordenadas espaciales y temporales tenemos que encontrarnos y realizarnos como persona. El trayecto de esta conquista, de esta realización, de esta búsqueda incesante por mi Yo es lo que Zubiri denomina autoposición. “Vivir es autoposeerse, y todo el decurso vital es el modo de autoposeerse” (1988, p. 31). Como cualquier otra realidad, el ser humano posee sus notas características, pero también la realidad que le es de “suyo” posee un carácter particular: esta realidad le es formalmente “suya”, en tanto que realidad. Es lo que Zubiri denomina “razón formal de persona”: “El hombre no sólo es real, sino que es «su» realidad. Por tanto, es real «frente a» toda otra realidad que no sea la suya. En este sentido, cada persona, por así decirlo, está «suelta» de toda otra realidad: es «ab-soluta»” (1975, p. 56).

Pero soy absoluto delante de la otra realidad, de la alteridad que es el mundo y las cosas con sus notas características, en tanto que mi modo de realidad es de “suyo” mi realidad, con su peculiar modo de independencia de las cosas reales. Es estar “en” la realidad, como un absoluto relativo ya que este modo de implantación absoluta es cobrado (1975, p. 57; 1988, p. 52). Cobrado por lo que nuestro autor ha denominado “Poder de lo real”.

El poder de lo real es la condición de posibilidad de mi realización como persona, de mi autoposición. “El poder de lo real es el fundamento, lo fundamental, de mi realidad personal” (1988, p. 89). Y lo es porque me empuja desde atrás en la realización de mí mismo. De modo tal que no sólo somos arrojados o si se quiere *eyectados* a la realidad, sino que desde y en ella estamos convocados a desplegar nuestro ser, a la revelación de nuestra “suidad”. Esto es lo que Zubiri denomina apoderamiento. En el decurso de este apoderamiento, la vida misma, voy optando por determinadas formas de realidad y no otras, confiado en que en mi opción me hago con la verdad real<sup>6</sup>. Aquí radica el ca-

5 Zubiri habla de que “la existencia misma pertenece al contenido de lo real y no a la formalidad de realidad” (1988, p. 18)

6 Zubiri en particular habla de verdad real en el sentido de

rácter problemático de la existencia. En la medida en que opto por una forma de realidad y no otras voy jugándome la vida en una especie de tanteo que va conformándose en mi ser, en mi realidad. Esta realización de mi “suidad” siempre está forzada por y con el poder de lo real, tanto en su carácter de ultimidad, de posibilitación como de impelencia<sup>7</sup>. En otras palabras, el apoderamiento del poder de lo real sobre el hombre es la religación, concepto clave en la filosofía zubiriana.

La religación es la manera propia en que acontece la fundamentalidad de lo real. “El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo

**"El problema de Dios, entonces, viene en la medida en que esta marcha física hacia el fundamento del poder de lo real, en la religación como apoderamiento, ha de hacerse de manera intelectual, es decir, hay que justificar la opción tomada."**

real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo *religación*. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos” (1988, p. 94).

La religación no es una dependencia de las cosas, sino que es parte constitutiva y formal de la persona atada al poder de lo real. Esta “atadura” no es en una u otra dimensión de la persona; es de la persona en su totalidad. La relatividad absoluta de la persona en su constitución formal nos viene por

---

una actualización intelectual de la realidad. La verdad real tiene distintos momentos: manifestación, fidelidad y efectividad.

7 La Ultimidad la entiende Zubiri como una formalidad del “de suyo”. No es una cosa real, sino que la realidad misma apoya al hombre en su realización como persona; en este sentido, nos dice Zubiri, la realidad del suicidio es una prueba del carácter de ultimidad de lo real ya que el suicida quitándose la vida lo que busca es evadir el último apoyo en la búsqueda de sí mismo. Como agente, en la elección de mis acciones realizo una forma de realidad y no otra, en este sentido el poder de lo real es posibilitante de todas mis posibilidades de formalidad de la realidad. El carácter impelente del poder de lo real es evidente ya que tengo que realizarme por una imposición de la realidad misma, no queda de otra.

estar religados al poder de lo real<sup>8</sup>. Aquí es donde se da la fundamentalidad, como religación al poder de lo real. Estar religados es estar apoderados por el poder de lo real. Y en la manera en que me voy haciendo persona, bajo y desde la influencia del poder de lo real, la realidad personizada es problemática. Su problematismo radica en el carácter ostensivo y optativo de la religación al poder de lo real. Zubiri es más explícito: “En la religación, pues, el hombre está enfrentado con el poder de lo real, pero de un modo optativo, esto es, problemático” (1975, p. 58). Las distintas posibilidades de conformación de mi realidad, en la medida en que yo soy actor y personaje de mi propia realidad personizada dentro de la realidad, es lo que me lleva a vivir de forma inquietante; pero no tan solo esto, sino también el hecho de que la misma manifestación del poder de lo real, facto experienciable, es enigmática ya que no se identifica con una cosa y sus notas, sino que es lo que sostiene al conjunto de “cosas” que conforman el mundo y con las cuales tengo que habérmelas como manifes-

tación del poder de lo real y en las cuales tengo que realizarme como persona, en mi suidad por apoderamiento<sup>9</sup>.

No hay y no puede haber identificación entre el poder de lo real y las cosas. Pero hay una estructura interna entre ambas que Zubiri denomina “fundamento”. Las distintas posibilidades de realización de la persona penden de este fundamento. Estamos lanzados hacia el fundamento en la marcha, más física que intelectual, de la realización personal. Física, porque el poder de lo real empuja más que convoca, es desde él que “venimos”, y vamos porque antes “venimos de” este empuje radical, no como causalidad sino como constitutivo formal de la propia realidad como ultimidad, posibilitancia e impelencia.

El problema de Dios, entonces, viene en la medida en que esta marcha física hacia el fundamento del poder de lo real, en la religación como apoderamiento, ha de hacerse de manera intelectual, es

8 “El hombre es relativamente absoluto precisa y formalmente porque está religado a la realidad como poder”. (1988, p. 94).

9 “El hacerse persona es la experiencia manifestativa de un poder enigmático”. (Zubiri, 1988, p. 109).

decir, hay que justificar la opción tomada.

*“Para nosotros [Zubiri], la justificación intelectual del fundamento del poder de lo real es la que nos lanza a nosotros mismos por una ruta que lleva de la persona humana (esto es, de una persona relativamente absoluta) a una realidad absolutamente absoluta: es lo que entendemos por realidad de Dios” (1975, p. 59).*

¿Cuál es la justificación de la realidad de Dios y cómo se accede a ella? Para Zubiri no se justifica la realidad de Dios a través de un ensamblaje de postulados especulativos sobre la realidad divina; tampoco, si se quiere establecer un diálogo razonado con el mundo moderno, se puede partir de la evidencia del hecho de fe y proclamar que Dios en su Ser no necesita justificación alguna. De lo que se trata es de que, a partir del hombre, como interesado en el problema, se acceda a la realidad de Dios, justificándola racionalmente, como manera primitiva de justificar la realidad del mismo hombre en su fundamentado problematismo. De ahí que “el problema de Dios no es, pues, un problema teórico, sino personal” (1988, p. 116).

La vía de justificación de la realidad de Dios es experiencial y tiene como lugar idóneo “la explicación intelectual de la marcha efectiva de la religación” (1988, p. 136)<sup>10</sup>.

El encuentro con Dios acontece en “la” realidad que se apodera de mí y se me manifiesta en las cosas reales, sin ser ella misma estas cosas reales. En este sentido, el poder de lo real es el vehículo y sede de la realidad divina. Las cosas reales no son en sí mismas Dios, pero en su “más”, en su transparencia de “la” realidad con su poder de lo real, manifiestan la deidad como ámbito del fundamento de todo lo real<sup>11</sup> y de mi persona como realización de mi Yo en

10 Llegar a Dios, o a la realidad divina, por vía de la religación es el gran mérito de la filosofía zubiriana. Ya las antiguas vías usadas para acceder a la realidad de Dios no satisfacían al hombre moderno ni al *logos filosófico*. Para este problema de los distintos logos y la aportación específica a la teología, desde la filosofía, ver a Gracia, D. (1981) El Tema de Dios en la Filosofía de Zubiri, Estudios Eclesiásticos, 56 (216-217).

11 Al respecto de esta idea nos dice Zubiri: “La realidad absolutamente absoluta es el fundamento del poder de lo real”. (Zubiri, 1988, p. 151).

el marco de todo lo real. Ahora bien, este poder de lo real se funda formal y constitutivamente en Dios, a la vez, que es ultimidad, posibilidad e impelencia de mi ser como realidad relativamente absoluta.

Permítaseme la siguiente cita extensa de Zubiri:

*Por la vía de la religación hemos llegado a la determinación de mi ser relativamente absoluto, de mi Yo, gracias al poder de lo real. Este poder se funda en la índole misma de la realidad. De ahí que esta vía no es ni antropológica ni cósmica, sino que es a una y por elevación la vía de la realidad. Por esta vía descubrimos una realidad absolutamente absoluta que es el fundamento, según acabamos de ver, tanto del poder de lo real como de la realidad misma de las cosas en que aquel poder se funda. Este fundamento es un fundamento formalmente constituyente de la realidad, y por tanto de mi Yo” (1988, p. 151).*

En definitiva, “el hombre encuentra a Dios al realizarse religadamente como persona” (1975, p. 60). Porque Dios es su “realitas fundamentalis”<sup>12</sup>. Desde Dios y “hacia” Dios, como realidad fundante, me realizo en mi realidad relativamente absoluta por el apoderamiento que se da en mí, en la religación, del poder de lo real, lugar de transparencia de la realidad absolutamente absoluta. Desde mi realidad humana o mi realidad personizada estoy “en” la realidad divina; no como un “otro” distinto y distante, tampoco en una especie de fusión indistinta (Dios ha de conservar su propia trascendencia); sino fundamentándome en y desde ella. Ser persona, hacerse humano, es una manera de estar en Dios:

*...no ser Dios es una manera formal de estar en Dios. Es un momento activo. El «no» es precisamente la donación de su realidad para que el hombre sea un Yo que no sea Dios; de modo que ese «no» como momento del Yo es absolutamente positivo y activo. Dios hace que Yo sea persona sin ser Dios (1988, p. 353).*

Entre Dios y el hombre lo que hay es una implicación formal, nos dice Zubiri. Implicación que no es limitante, sino que es una manera del hombre de

12 Véase Rovaletti, M. L. (1992), *Fundamentalidad y Problematismo, El problema de Dios en el último Zubiri*, Stromata, (1/2).

estar implicado en Dios y de Dios estar complicado (o comprometido, si se quiere) con el hombre. Entonces, en la unidad experiencial (recordamos que la religación es experiencial, ante todo) entre Dios y el hombre, el hombre y Dios, hay una especie de tensión que Zubiri denomina “tensidad teologal”. El enlace entre la realidad absolutamente absoluta y la realidad relativamente absoluta se da bajo esta dinámica tensiva. “La unidad de Dios y el hombre es, por consiguiente, tensión teologal” (1988, p. 354)<sup>13</sup>.

¿En qué consiste esta unidad experiencial?

Para Zubiri, hacer experiencia de Dios es hacer la experiencia de realizar mi Yo formalmente en Dios, impelido por el poder de lo real, en la religación. Y, precisamente, en esto consiste la tensidad teologal: “es formalmente la experiencia del hombre como experiencia de Dios” (1988, p. 355). Esta experiencia tensiva tiene su despliegue a nivel individual, social e histórico.

## 2. ¿Qué es la experiencia de Dios?

Con Zubiri y su filosofía teologal llegamos a la formulación de que la realidad divina, Dios en el lenguaje zubiriano, es el constitutivo formal de “la” realidad cuyo poder de lo real impele, posibilita como realidad última la realización del Yo como realidad relativamente absoluta. La religación es la vía de acceso a la realidad divina, es el modo de Dios hacerse experiencia humana y del hombre hacerse experiencia de Dios. Pero esta comprensión de la experiencia, como probación física de la realidad, es la manera zubiriana de acercarnos al misterio de comunión entre Dios y el hombre. Dilucidemos con más ahínco esta cuestión y saquemos las conclusiones más pertinentes para nuestro trabajo.

En Zubiri la experiencia de Dios no es *tener* una experiencia de Dios. Dios, como realidad divina, no es una realidad-objeto. Tampoco la experiencia de Dios es una experiencia que se inscriba en un esta-

<sup>13</sup> Zubiri distingue en varios momentos entre teologal y teológico. Lo teologal para Zubiri es un constitutivo de la persona humana, “lo teologal es ciertamente una dimensión humana. La teología es teoría; ella misma, para Zubiri se haya fundada en lo teologal. Hay ciencia teológica porque hay una dimensión más profunda y más allá de toda religión, la teologal (Zubiri, 1975, p. 63).

do de la persona o a un ámbito particular fuera de la razón o la lógica racional. Pensar de este modo es reducir a Dios al modelo racionalista de comprensión del mundo. El hombre hace experiencia de Dios al realizar la experiencia teologal de la religación como ultimidad, posibilitancia e impelencia. El hombre hace experiencia de Dios realizando su realidad relativamente absoluta fundamentada en la realidad absolutamente absoluta, la realidad divina. “El hombre es una manera finita de ser Dios”, nos dice Zubiri (1988, p. 327). Siendo él mismo, es como el hombre se encuentra con Dios, como realidad donante en la religación; constituyéndose como un Yo es que el hombre hace experiencia del absoluto, como realitas fundamentalis. Dios es quien está en todo momento posibilitando la realidad absoluta de mi ser, absoluto que es relativo porque es cobrado.

¿Cuáles son los modos específicos y las dimensiones de esta experiencia de Dios en la religación de mi ser? Zubiri es muy explícito y claro: hay un modo radical de la experiencia de Dios que se da en la voluntad de verdad real, aquel momento en que el hombre es autor y personaje de su propio ser personal optando desde las distintas posibilidades de ser en y desde el poder de lo real. Solo se puede ser buscando el fundamento verdadero, dentro de las distintas posibilidades que me ofrece la realidad, en el poder de lo real. Esta voluntad de verdad, en el sentido de verdad real, es un proceso intelectual y optativo. Aquí se juega la justificación de la realidad divina y la libertad en sus distintos sentidos. En este sentido, “Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios: ser libre animalmente. La experiencia de esta libertad animalmente experimentada es justamente la experiencia de Dios” (1988, p. 330).

Otro modo de hacer la experiencia de Dios, para Zubiri, es la experiencia de la gracia de Dios o de Dios como gracia en la creación. La Trinidad *ad extra* es la razón formal de toda la creación. En este sentido, la gracia o la experiencia de Dios como gracia es parte de esta experiencia teologal fundante.

Por último, como modo de hacer la experiencia de Dios está la experiencia de la filiación divina plasmada en Cristo; su humanidad es la manera concreta en que Cristo vivió su filiación divina, en

que hizo su experiencia de Dios. En este sentido, Cristo es el ejemplo mayor de experiencia de Dios.

Estos tres modos, la experiencia de la libertad, de la gracia y de la filiación en Cristo, son dimensiones individuales de la experiencia de Dios; ella también posee una dimensión social y otra histórica. La dimensión social de la experiencia de Dios es la manera concreta de vivir el absoluto dentro de una sociedad establecida. Ésta es multiforme y varia. La dimensión histórica de la experiencia de Dios sucede porque la historia misma es experiencia, en tanto que probación física de la realidad. “La historia es constitutivamente experiencia” (1988, p. 338). La historia es la experiencia dimensional de lo absoluto, el despliegue de una experiencia de Dios (1988, p. 341).

Como vemos, todo hombre que se pregunte intelectivamente por lo radical de la realidad, por la realidad absolutamente absoluta, en la marcha hacia su ser personal, como realidad relativamente absoluta, realiza temáticamente o no una experiencia de Dios. Quien tematiza esta experiencia teológica se encuentra con la religión, como plasmación individual, social e histórica de la religación; quien no tematice esta experiencia teológica y prefiera quedarse en el marco de la factualidad, en cierta manera realiza una experiencia de Dios encubierta, porque simplemente es negar ir, de forma volitiva e intelectual, al “hacia” que apunta la experiencia del absoluto, hacia la *realitas fundamentalis*. Esta es la realidad del ateísmo y la indiferencia delante de lo absolutamente absoluto.

Dejando a un lado la realidad del ateísmo y la indiferencia, buscamos ahora la concreción individual, social e histórica de la religación: la religión. La historia de las religiones es la historia de la explicación de la religación, la historia del apoderamiento del poder de lo real. Zubiri habla de la “experiencia teológica de la humanidad” acerca de la verdad última del poder de lo real. En esta experiencia teológica de la humanidad, el cristianismo posee un lugar privilegiado al ser la verdad “radical” y “formal”

de todas las religiones. En esencia, el cristianismo, como plasmación de la religación, es deiforme o, más bien, religión de deiformidad. La meta última del cristianismo es la cristificación de todo el universo (en palabras y teología paulina), es decir, que, en Cristo, hijo de Dios-Padre, seamos divinizados,

**"Todo hombre que se pregunte intelectivamente por lo radical de la realidad, por la realidad absolutamente absoluta, en la marcha hacia su ser personal, como realidad relativamente absoluta, realiza temáticamente o no una experiencia de Dios."**

“ser como Dios” (En palabras de Zubiri), esto es la deiformidad. Este “ser como Dios” consiste en “ser en reales en Dios”. “La forma de ser humanamente Dios es serlo deiformemente” (1975, p. 62).

Dos conclusiones: primero, hacemos experiencia de Dios no tematizada cuando nos realizamos como persona, cuando desplegamos nuestro ser personal, puesto que Dios como realidad absolutamente absoluta es la que sostiene e impulsa mi propia realización en el mundo, mi propio devenir en relación con los otros, las cosas y (en) el mundo. Segundo, hacemos experiencia de Dios tematizada cuando nombramos esta realidad absolutamente absoluta y descubrimos sus “huellas” en mi realidad individual, social e histórica. Este nombrar a Dios desde mi realidad individual, social e histórica es lo que posibilita que podamos hablar de un lenguaje religioso que exprese la experiencia individual, social e histórica de Dios.

### 3. La accesibilidad de Dios<sup>14</sup>

La accesibilidad a Dios es posible porque se manifiesta (Zubiri, 1988, p. 190). La manifestación de Dios y la posibilidad de acceso a esta manifestación son premisas lógicas de la experiencia de Dios. Dios no es accesible porque tengamos experiencia de él, todo lo contrario, tenemos experiencia de Dios porque él se hace accesible. La accesibilidad de Dios se da en y por el mundo; impelidos por el poder de lo

<sup>14</sup> En este punto sigo las reflexiones de Torres Queiruga, A. (1999). La Experiencia de Dios: Posibilidad, Estructura, Verificabilidad, Pensamiento, 55 (211), 35-69.

real nos mantenemos en apertura constante “hacia” aquello que nos fundamenta, la *realitas fundamentalis* zubiriana<sup>15</sup>. Pero este Dios que se nos da en las cosas y en el mundo es un Dios distinto a las cosas, es su “Otro” más absoluto, trascendente a todo lo real sin dejar de ser real. Como distinto a todo lo real, su modo de darse y experienciarse ha de ser distinto al modo de hacer experiencia de las cosas y del mundo; por igual ha de ser distinto al modo de experienciar de las ciencias, el modo empírico. El modo específico de hacer una experiencia de Dios tiene dos matices: uno teologal y otro teológico. El modo teologal es el zubiriano que apuntábamos arriba: “el hombre... al hacer su Yo con las cosas reales en cuanto reales, está haciendo su Yo en Dios (ultimidad), con Dios (posibilitante) y por Dios (impelente)” (Zubiri, 1988, p. 182). El modo teológico es el modo de la fe: “la fe es ella misma el modo preciso de la experiencia de Dios: en ella se me anuncia; mejor, ella es mi modo de percibir su presencia, de «experienciarlo»” (Queiruga, 1999, p. 36).

En este sentido, la verificabilidad de la experiencia de Dios ha de darse desde el conjunto de la vida, en la toma de decisiones fundamentales frente a las experiencias límites y a las cotidianas del existir, ya sea como autorrealización del ser o dejándose interpelar y conformando su propia vida en y por la Palabra Divina.

#### 4. El lenguaje de la experiencia de Dios: el lenguaje religioso.

Hablar de Dios, como realidad última o nombrado como el Dios Uno y Trino, es hablar de lo inefable, del *mysterium tremendum* que todo lo irradia. Y es un expresar lo indecible a través de la palabra. En esto consiste el lenguaje religioso, como lenguaje propio de la experiencia de Dios, en un intento radical y necesario de interpretación y descripción de lo vivido y/o escuchado, La Palabra. Para ello, el hombre, como oyente de la Palabra<sup>16</sup>, está capacitado esencial y formalmente para la escucha, la interpretación y la realización en la vida de aquella Palabra fundante y fundamental. Ahora

15 Al respecto nos dice este autor que “El hombre es constitutivamente una esencia formalmente abierta a su propio carácter de realidad” (Zubiri, 1988, p. 182).

16 Expresión feliz de Karl Rahner.

bien, como manifestación de una experiencia propia, por su especificidad temática y experiencial, el lenguaje religioso tiene su propio juego, lo que lo hace distinto al lenguaje de las ciencias, de la música, de las artes. No importa que el hombre religioso, como portador vivencial de la experiencia religiosa, utilice las palabras comunes y cotidianas para expresar su experiencia de Dios, lo que lo hace religioso no es el uso de tal o cual palabra sin más, sino que tal o cual palabra cotidiana se hace “religiosa” al interior de una forma de vida (Durán Casas, 1999, p. 93), desde la cual toma las reglas del juego.

La experiencia religiosa, y en ella la experiencia de Dios, se articula en un lenguaje, el lenguaje religioso. Pero este lenguaje está precedido por la vida manifestada en una comunidad y sus textos específicos. Tengo experiencia religiosa y articulo esta experiencia como religiosa desde una comunidad que me instruye y me educa en la fe. Es el presupuesto de la escucha de toda experiencia manifestada en el lenguaje religioso (Ricoeur, 1976, p. 191). Escucho la Palabra desde una comunidad de fe, convertida así en una comunidad interpretativa que discierne y aclara lo que hay de específico en el lenguaje y en la experiencia religiosa.

#### 5. Lenguaje religioso y lenguaje poético.

La experiencia religiosa y en ella la experiencia de Dios se modula en un lenguaje, que, dada su densidad temática, denominamos lenguaje religioso. Este lenguaje religioso ha de tener sus propias reglas, distinto a los demás lenguajes existentes en la vida humana y animal<sup>17</sup>. Con Wittgenstein podemos afirmar que el lenguaje religioso tiene su propio “juego” y en cuya interpretación y manejo debemos estar familiarizados con sus “reglas”. Pero, ¿qué distingue al lenguaje religioso de los demás lenguajes o específicamente del lenguaje poético? ¿Cuáles son sus reglas de juego? Anteriormente esbozábamos y nos hemos manejado bajo el amparo de una respuesta posible (entre otras tantas) a la primera cuestionante: su densidad o especificidad temática. Entendemos bajo este concepto el hecho inequí-

17 En este sentido nos dice Raimon Panikkar: “El discurso sobre Dios es único y, por tanto, incomparable con todos los demás lenguajes humanos. Es irreductible a cualquier otro discurso”. (Panikkar, 1999, p. 22).

voco de que el referente último de todo lenguaje religioso es la realidad de Dios. Pero esta realidad no es sólo el referente extralingüístico al hecho del lenguaje, sino que es su posibilidad misma formal y constitutivamente; es quien lo provoca, lo suscita y lo fundamenta. En ese sentido es que hablábamos de densidad temática, Dios es el gran tema del lenguaje religioso en la medida en que provoca la experiencia religiosa y la fundamenta en sí misma en el marco de una explicitación comunitaria e individual de la fe<sup>18</sup>. ¿Significa que cualquier texto que hable de Dios es religioso? Sí y no, podríamos contestar. Sí porque en tanto que trata de cuestiones fundamentales o experiencias límites en la que la fe en un Dios salvador tiene una palabra de vida, el lenguaje es vehículo que se trasciende a sí mismo, incidiendo en la existencia humana y proyectando al hombre “hacia” lo absolutamente absoluto. Sí, en tanto que usa unos conceptos y vocabulario propios al “mundo religioso” desarrollando una temática de índole religiosa o fundamental. No porque hay que distinguir entre textos revelados, o textos aceptados como revelados, y textos no revelados. No, porque los textos por excelencia religiosos poseen de alguna manera una abundancia de sentido que obliga y desencadena una historia de las interpretaciones a la luz de una comunidad textual y humana amparada por la fe (Ricoeur, 1976, p. 119).<sup>19</sup>

¿Podemos encontrar alguna relación entre el lenguaje religioso y el lenguaje poético? ¿Hay algún terreno común? ¿Cómo relacionarlo? Antes de especificar esta relación, abordamos primero el estatuto propio del lenguaje poético, su especificidad propia. De antemano hay que distinguir entre

18 Del lenguaje religioso podemos decir lo que dice Joachim Track de la experiencia religiosa: “Las experiencias religiosas son experiencias personales, pero no necesariamente experiencias privadas” (véase Track, J (1976). Experiencia de Dios. Ensayo Aproximativo. Kerygma und Dogma, 22, p. 1-12). Así es posible hablar de un lenguaje personal, pero no privado, de la experiencia religiosa. Dios y el hombre tienen un lenguaje por medio de la comunicación, accedemos a este lenguaje a través y en la comunidad de fe y textual.

19 Me parece incuestionable la diferencia que hay entre un texto o un discurso sobre Dios y el texto o discurso de Dios, éstos últimos son para mí los revelados; los primeros, son textos humanos que tratan una temática de índole religiosa, pero no son textos aceptados como *sagrados*.

lenguaje poético, lenguaje literario, lenguaje común y lenguaje figurado.

En el lenguaje común, las expresiones son sencillas, buscan imponer las presencias de las cosas antes que marcar las palabras en sí mismas. Lo primordial en el lenguaje común es la comunicación, la expresión de un mensaje a través de un código simple y llano. Este lenguaje común es transparente, fluye espontáneamente y, en la mayoría de las cosas, carece de excesivos adornos, limitándose a indicar la realidad tal cual es. El lenguaje figurado no es transparente, tiende hacia la opacidad e impone la presencia de las palabras antes que las cosas (Todorov, 1974, p. 233). Ahora bien, distingamos entre lenguaje literario y lenguaje figurado. Tzvetan Todorov es muy claro cuando nos dice que “de una manera general, el lenguaje literario no se confunde con el lenguaje figurado” (1974, p. 235). Solemos pensar que el uso de abundantes imágenes y metáforas es lo que caracteriza al lenguaje literario. En la lengua cotidiana solemos usar innumerables imágenes y metáforas (vivas o no) y no le dan el estatuto de lenguaje literario al lenguaje común que usa un lenguaje figurado. No hay una intencionalidad estética en la lengua común que en la obra literaria es marcada. En el lenguaje común, lenguaje llano y simple, las connotaciones se singularizan, sólo existe la que se vincula en el acto mismo y único de la enunciación. El lenguaje literario suspende la presencia de las cosas reales por una referencia imaginaria, de segundo grado o no literal<sup>20</sup>. Se centra en sí mismo, en la búsqueda de la estética en el propio lenguaje, el mensaje es el centro vertebrador de su sentido.

El lenguaje poético es un lenguaje literario y usa el lenguaje figurado. Poesía en su sentido estricto de creación artística en verso, es decir, lenguaje lírico.

¿Cuál es el terreno común entre el lenguaje religioso y el lenguaje poético? ¿Un poema, como discurso o texto discursivo, nos puede hablar legítimamente de la experiencia de Dios? ¿Si la experiencia de Dios es “probar la realidad de Dios”, “(de)gustar internamente” de la Divinidad<sup>21</sup>, el poema es el te-

20 Véase principalmente el estudio VII titulado Metáfora y Referencia en Ricoeur, P. (1984) La Metáfora Viva. Madrid: Cristiandad.

21 Parfraseo la Segunda Anotación de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola donde el Santo discurre sobre

rreno artístico firme, como expresión de un estado emocional, para que esta experiencia se articule en lenguaje?

### 6. La poesía o el lenguaje lírico poético como lenguaje articulador de la experiencia de Dios.

En este punto dos autores nos ayudarán a sistematizar la relación entre lenguaje poético y lenguaje religioso; mejor, nos ayudarán a mostrar el lenguaje poético como terreno próspero donde La Palabra se manifiesta y se articula esencialmente, a través de la palabra, la experiencia religiosa. Por un lado, Xavier Zubiri y su filosofía realista en cuanto a la experiencia de Dios como realización de mi Yo personal: tengo experiencia de Dios (no tematizada o de modo teologal) cuando realizo mi ser impelido por el poder de lo real. Por el otro, Paul Ricoeur con su filosofía hermenéutica o su ontología indirecta a través del lenguaje (por el lenguaje llegamos al ser que se nos manifiesta) y sus aportes al estudio del lenguaje poético y religioso a través de un análisis del discurso literario y bíblico. Salpicamos estas dos reflexiones con notas apuntaladas de Martín Heidegger y su obra “Holderlin y la Esencia de la Poesía” y los artículos sobre cristianismo y Poesía del eminente teólogo jesuita Karl Rahner. Veamos.

#### *La doble funcionalidad del lenguaje poético.*

Unamuno estipulaba que el lenguaje poético habría de ser un lenguaje articulador entre el lenguaje filosófico y el lenguaje religioso (Masiá Clavel, 1979, p. 24). La relación entre ambas esferas de conocimiento de la realidad o maneras de ver la realidad en su totalidad tendría en la poesía su mediador expresivo más propio. Ésta no es una idea originaria del pensador español, desde la antigüedad griega poesía, filosofía y mundo religioso han estado articulados. Para las preguntas fundamentales de la existencia, formuladas por el quehacer filosófico, la religión tendría sus respuestas, que se articularían en el lenguaje poético. Desde muy temprano en el pensamiento occidental filosofía y poesía estuvieron unidas, eran inseparables (Heráclito, Parménides, Empédocles..., en la actualidad Nietzsche intentó con éxito volver a esta unión ro-

el modo de presentar la historia divina al ejercitante. Véase la versión en línea en [http://www.evangelizafuerte.mx/wp-multi-media/acrobata/ejercicios\\_espirituales\\_ignacio\\_loyola.pdf](http://www.evangelizafuerte.mx/wp-multi-media/acrobata/ejercicios_espirituales_ignacio_loyola.pdf).

ta)<sup>22</sup>. Esta unidad se corroe con Platón que en *La Politeia* (607<sup>a</sup>) proclama el destierro de los poetas por realizar copia de copias de la realidad, por vivir bajo el mundo de las apariencias e inducir al goce matando el razonamiento necesario para la vida en la *polis*. Los grandes misterios sagrados de las religiones antiguas buscaron en el lenguaje mítico-poético la forma adecuada de expresión y explicitación. Como una muestra más recordemos la inmensa producción de la denominada “poesía mística” tanto en lengua española como en otras lenguas. Es que los tres lenguajes, si se quiere hablar de lenguajes y no de esferas de abordamiento de la realidad (¡es que no hay otra manera de abordar la realidad que no sea a través de y en el lenguaje!), responden a preguntas vitales de la existencia, a necesidades “espirituales”, en sentido amplio, de la humanidad (Masiá Clavel, 1974, p. 25). Es la filosofía la que sistematiza las respuestas a las preguntas por el sentido y los mismos límites de la existencia. Es posible que podamos sobrevivir al mundo y las cosas sin hacernos preguntas fundamentales, sin formularlas; jamás viviríamos sin darle respuesta a esas preguntas fundamentales una vez formuladas. Por igual, es posible que vivamos sin articular un lenguaje de fe; pero es imposible vivir sin hallar una respuesta definitiva ante el hecho inminente de la muerte y el dolor, sin un “alguien más” trascendente que nos salve y nos ampare ante estas experiencias límites de la existencia. Vérselas con estas realidades, es tener unas palabras frente a ellas, nombrarlas, balbucearlas, definir las y exteriorizarlas con pretensión de ejercer poder sobre ellas. Pero son realidades trascendentes, se esfuman, no se dejan limitar ni conceptuar, indecibles, sobre las cuales sólo impera la ley del silencio transformador y vivificante: la contemplación activa. He aquí el papel mediador del lenguaje poético, su esencia misma (Masiá Clavel, 1974, p. 36). No significa que el lenguaje poético pierda lo que le es característico, la intención estética, el celebrarse a sí mismo en tanto que lenguaje; es asignarle una funcionalidad trascendental en la vida humana.

22 Dos grandes historiadores de la filosofía colocan la poesía griega como posibilidad para el nacimiento de la filosofía por su papel en el moldeamiento del carácter y el ingenio griego. Véase Reale, G, y Antiseri, D. (1990). *Historia Da Filosofia, Antigüidade e Idade Média*, 1. Sao Paulo: Paulus.

¿Cómo el lenguaje poético es mediador entre la filosofía y religión? ¿Cuáles son los términos de esta articulación?

### *La poesía como instauración del ser.*

“El ser se dice de muchas maneras”. Ya Parménides nos dejó un poema (¡qué coincidencia!) sobre la esencia del ser: El ser es y sólo puede ser, el no-ser no es y no puede ser. Esta es la fundación de la ontología en la filosofía. El problema de la Physis, la Naturaleza, se traslada al problema del ser y de ahí al hombre. En la modernidad nos preguntamos sobre el mismo hombre, sobre el ser personal del hombre. Zubiri nos plantea que el hombre realiza su Yo (ser personal) en la medida en que, impelido por el poder de lo real, conforma “su” realidad. Es que la realización del Yo personal no es más que la develación de un “ser” (personal) que se mostraba oculto. Esta develación del ser acontece por y en realidad: habiéndosela con las “cosas”, como ser-en-el-mundo (el *Dasein* heideggeriano), me constituyo en un siendo sido<sup>23</sup>. Realizo mi ser en la desvelación de mí mismo, de mi yo personal en relación con los otros, el mundo y las cosas del mundo. Y la poesía es el valle próspero en donde el ser se dice de muchas maneras, porque ella versa sobre la esencia misma de las cosas, bosquejándolas, permitiéndole sin más el desvelamiento de sí mismas a través de la palabra, las *protoalabras* como presentación de las cosas mismas (Rahner, 1961, p. 334). Es que “cada protopalabra revela un fragmento de realidad por el que se nos abre, misteriosa, la puerta que conduce a la insondable hondura de la auténtica Realidad” (Rahner, 1961, p. 335). La poesía como lenguaje primitivo o protopalabra es el lenguaje del poeta y es el lenguaje de la instauración del ser (Heidegger, 1958, p. 45).

23 Para Zubiri, “el hombre existe ya como persona, en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en *tener que realizarse* como persona, tener que elaborar su personalidad en la vida” (Zubiri, 1978, p. 375).

*El poeta no es el hombre que, rimando superfluos ornatos bien sonantes, en sentimentales cataratas verbales, dice enrevesadamente lo que otros –los científicos y filósofos– formularon de manera clara, escueta y comprensible (...). Al contrario, allí donde hay una protopalabra, donde el objeto surge en el verbo igual que el primer día, allí hay un poeta... (Rahner, 1974, p. 338).*

### *La dicción poética y su referente experiencial.*

Queda claro que un poema no transforma el mundo, pero tampoco lo deja intacto. El problema de la relación poema y realidad, es una discusión que se puede zanjar desde dos direcciones: la primera, desde el estatuto o la especificidad literaria del género lírico, en contraste a los demás géneros literarios (dramático, narrativo, etc.). La segunda, desde el problema del sentido y la referencia que habita en todo signo lingüístico si se ve desde la semiótica, en toda proposición o frase, si se aborda desde la semántica o en todo texto o discurso, si se aborda desde la pragmática o la filosofía hermenéutica. En ambas direcciones nos encontramos con cuestionantes tales como: ¿Es el poema una ficción imaginada o nos revela una situación experienciada por el autor del poema? ¿Como expresión de un estado emocional, el poema es susceptible de encarnar una cosmovisión, una descripción de la realidad? ¿El discurso poético tiene su verdad?

Aristóteles sugiere que el lenguaje tiene dos maneras de uso, la natural, es decir, usado para convencer, interrogar, ordenar, prometer, etc.; y la artística, la de crear una obra de arte a través de la palabra. El problema estriba en que para Aristóteles el lenguaje es creador cuando es ficción. La genialidad del poeta se muestra en la construcción de la trama, la disposición de los acontecimientos imaginados que simulan los comportamientos humanos, más que en la versificación. Lo que hace al poeta tal es la ficción y no la dicción. Pero, en el nuevo estatuto de literaridad que propone Genette,

*"El poeta no es el hombre que, rimando superfluos ornatos bien sonantes, en sentimentales cataratas verbales, dice enrevesadamente lo que otros –los científicos y filósofos– formularon de manera clara, escueta y comprensible."*

la ficción se impone por el carácter imaginario de sus objetos; mientras que la dicción lo hace por sus características formales. La poesía, como lenguaje lírico centrado en sí mismo, es una forma de literatura por dicción.

"El lenguaje se celebra a sí mismo sin decirnos "algo" sobre la realidad."

Lo anterior nos permite estipular que la poesía como obra literaria destinada al goce estético no recurre esencial y constitutivamente (en el sentido zubiriano de la expresión) a la ficción, a la creación de un mundo imaginado o un mundo sentimental ficticio (en el sentido corriente del término) sino que es la postración de *un estado del alma* del yo-poético en unos recursos formales que constituyen la literaridad del lenguaje poético.

Este yo-poético es distinto al yo del escritor<sup>24</sup> en tanto que es el ser desvelado por el poema mismo, ser que no se agota en su indecibilidad; la textura del poema no arropa ni agota el manantial de notas que conforman el yo personal real. Pero el poema es una muestra tangible de algún aspecto del ser; aspecto vinculado al orden emocional constitutivo del ser en su totalidad y su cosmovisión. En otras palabras, el poema devela un mundo emocional hipotético que entraña una función heurística: es una nueva manera de abordar la realidad, y en este abordamiento poético del mundo, de modo indirecto, se nos revela en y por el lenguaje el ser no tan sólo del yo poético, como hablante explícito del mundo del texto, sino del yo-personal real que está por detrás de lo vertido por el yo-poético. Este orden de ideas tiene consecuencias importantes para nuestro trabajo: si intentamos hablar de la experiencia de Dios (o de la experiencia religiosa) en la poesía dominicana, el poema mismo, como discurso, nos revela de modo indirecto la particular experiencia y visión de lo religioso en el poeta real. Con ello nos jugamos la veracidad de nuestra labor: ¿el yo-poético es el desdoblamiento del yo-personal real? ¿Lo que

24 Aquí podemos recordar la distinción en Narratología entre autor real y autor implícito, por igual entre lector real y lector implícito.

nos dice el poema es una particular cosmovisión del autor del poema? La respuesta afirmativa a estas dos cuestionantes es la condición de posibilidad que nos da rumbo en el trayecto emprendido y, por igual, nos coloca dentro de una nueva problemática: ¿cuál es el referente extralingüístico del poema? ¿Hay correspondencia entre lo expresado en el poema y lo experimentado por el autor del poema?

Hablar del referente extralingüístico de un poema no es lo mismo que hablar del referente extralingüístico de un signo lingüístico, un enunciado, una frase, o un texto ficcional. La dificultad a la hora de hablar del referente del poema viene en que se ha entendido que el poema, como producto artístico o como obra de arte, se construye magnificando la función poética. El lenguaje se celebra a sí mismo sin decirnos "algo" sobre la realidad. El poema entra dentro de lo que Todorov denominada "discurso opaco", el poema esconde detrás de sí mismo cualquier significación de la realidad, en pos de un sentido intratextual y de un juego de sonidos y pausas que le darían el ritmo. El poema sería el terreno propicio en que la lengua se celebra a sí misma, en el que el poeta, de forma narcisista, se cree un pequeño dios y crea su mundo textual y sentimental.

Es evidente que lo que nos dice el poema no es de la misma índole que lo que nos dice de la realidad el discurso filosófico o el discurso científico. Su verdad no es manejada en términos de una adecuación entre concepto y realidad, sino en términos de redescipción de lo real. En esto consiste su función heurística, en una nueva redescipción de lo real, poniendo en juego no ya "ficciones heurísticas" al estilo de Ricoeur, sino "postulados heurísticos" dentro de una estructura formal propia que llamamos lenguaje lírico. Esta estructura formal si bien se centra en el juego entre el sentido y el sonido, no significa que opaque la realidad extralingüística a la que puede o no hacer referencia. Es verdad que el poema puede no estar sujeto al mundo real, se libera de esta atadura en la celebración de sí mismo, es una metapoesía o poema sobre el poema mismo, pero con ello estaría poetizando sobre un fenómeno real, la poesía. De todas maneras, como aprehensión de la realidad experimentada y como discurso, con unas estrategias específicas (centradas en el sentido y el ritmo) el poema redescibe la realidad, y en esta redescipción de lo real refleja

los trazos experienciales de una particular cosmovisión.

Lo que planteo es que la experiencia de Dios que subyace en el imaginario poético del autor del poema, se expresa de modo indirecto en el yo-poético y que, para el rastreo de esta experiencia primigenia, sólo tenemos el texto delante de nosotros. De modo que, si queremos acceder a la experiencia de Dios del autor del poema, a su ser en religación, solo podemos hacerlo en un análisis del poema. De esta manera se siguen los pasos y la intuición de toda la filosofía de Paul Ricoeur: llegar al ser (ontología) de modo indirecto, a través del lenguaje y usando una actitud filosófica que se inscribe dentro de la hermenéutica del texto poético.

### Bibliografía.

- Duran Casas, V (1999). Lenguaje religioso y Experiencia religiosa en Wittgensteins: ¿un nuevo enfoque para la filosofía de la religión en América Latina? Revista Javeriana Universitas Philosophica, v. 32, Bogotá, p. 91-117.
- Genette, G. (1991) Ficción y Dicción, Barcelona, Lumen. [www.upf.edu/materials/fhuma/oller/generes/tema1/lectores/genette.pdf](http://www.upf.edu/materials/fhuma/oller/generes/tema1/lectores/genette.pdf) (2-08-06).
- Gracia, D. (1981) El Tema de Dios en la Filosofía de Zubiri, Estudios Eclesiásticos, 56 (216-217).
- Heidegger, M. (1985). Holderlin y la Esencia de la Poesía, en Arte Y Poesía. México: Fondo de Cultura Económica.
- Masiá Clavel S.J., J. (1979). Cuatro Mundos de Lenguaje en Unamuno: Ciencia, Filosofía, Religión Y Poesía, Estudios Eclesiásticos, 54 (208), 19-42.
- Panikkar, R. (1999), Íconos del misterio. El discurso sobre Dios. Barcelona: Península.
- Rahner, K. (1961). Sacerdote y Poeta, en Escritos de Teología, Tomo III, Madrid: Taurus.
- Reale, G, y Antiseri, D. (1990). Historia Da Filosofia, Antigüidade e Idade Média, 1. Sao Paulo: Paulus.
- Ricoeur, P, (1976). Nommer Dieu, ThR 52 (489-508).
- Ricoeur, P. (1984). La Metáfora Viva. Madrid: Cristiandad.
- Rovaletti, M. L. (1992), Fundamentalidad y Problematismo, El problema de Dios en el último Zubiri, Stromata, (1/2).
- Todorov, T. (1974), Lenguaje Figurado y Lenguaje Poético, en Literatura y Significación. Barcelona: Planeta.

- Torres Queiruga, A. (1999). La Experiencia de Dios: Posibilidad, Estructura, Verificabilidad, Pensamiento, 55 (211), 35-69.
- Track, J (1976). Experiencia de Dios. Ensayo Aproximativo. Kerygma und Dogma, 22, p. 1-12
- Zubiri, X (1978) Naturaleza, Historia, Dios. (7ma. Ed.). Madrid: Ed. Nacional.
- Zubiri, X. (1975). El Problema Teológico del Hombre. En Teología y Mundo Contemporáneo (55-64). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Zubiri, X. (1988) El Hombre y Dios, Madrid, Alianza Editorial.