

## DE NUEVO ES NECESARIO PREGUNTAR: "¿Y PARA QUÉ POETAS EN TIEMPOS DE MISERIA?"

Adolfo León Grisales Vargas  
Profesor de la Universidad de Caldas  
Manizales, 2001-08-28 (Rev. 2002-03-07)

### RESUMEN

La tesis que se sostiene en el artículo es que la miseria no consiste en no poseer medios para satisfacer las necesidades básicas, sino en haber reducido la existencia a una simple satisfacción de las necesidades. Con relación a la poesía, esta tesis implica que a su vez la miseria se refleja en una reducción de la palabra a su aspecto apenas instrumental.

### PALABRAS CLAVE

Pobreza, ambiente, miseria.

### ABSTRACT

The thesis that states this article is that misery does not have to do exclusively with being not able to satisfy basic needs; but it is the condition of reducing the whole existence to satisfy needs. This article also explores the misery in Poetry which is reflected in such a reduction of the real meaning of the word. E.g. understanding word just as an instrumental way.

### KEY WORDS

Poverty, environment, misery, poetry.

---

¿Por qué hablar de poesía en un foro sobre medio ambiente y pobreza? La justificación de esto depende de problematizar tanto el concepto de medio ambiente como el de pobreza. Seguramente lo que propongo en seguida sea únicamente el fruto de los atrevimientos a los que conduce la ignorancia, me refiero al hecho de ser un lego en cuestiones ambientales, es bien probable que hace rato ya se haya problematizado el concepto bajo el cual el común de las personas entendemos lo ambiental, restringido a algo así como la preservación del entorno natural en el que se soporta la vida.

La justificación entonces para hablar de poesía en este foro depende de que, por un lado, replanteemos el concepto de medio ambiente en un sentido tal que no se agote en la yuxtaposición simplista entre lo natural y lo cultural; y, de otro lado, de que el concepto de pobreza lo entendamos en otro sentido diferente al de una mera escasez de medios para la subsistencia.

La tesis que quiero sostener en esta charla es que la miseria no consiste en no poseer medios para satisfacer las necesidades básicas, sino en haber reducido la existencia a una simple satisfacción de las necesidades. Con relación a la poesía, esta tesis implica que a su vez la miseria se refleja en una reducción de la palabra a su aspecto apenas instrumental.

El concepto de pobreza es bastante singular, sólo lo podemos pensar desde una relación, no como algo en sí mismo. Pero además es un concepto que, si bien en un sentido muy básico, está relacionado con la vida en general, es al mismo tiempo algo que sólo puede estar referido a la condición humana: los animales pueden o no tener comida, pero sólo puede ser pobre, en sentido estricto, un ser humano. Algo similar a lo que plantea Savater con relación a la muerte: "Somos los únicos seres mortales que hay, los únicos, porque los animales no son mortales, los animales se mueren, que no es lo mismo. No tienen conciencia de su mortalidad, no tienen proyecto de la muerte en sus vidas"<sup>(1)</sup>. También la pobreza implica esa conciencia de la pobreza y ésta, en últimas, es el soporte mismo de lo que significa ser humano. La necesidad de la religión y de la poesía brotan de allí, y desde allí el ser humano se yergue como tal: ambas, religión y poesía, son revelación de nuestra condición original, de nuestra carencia original, de la abrupta ruptura que nos desarraiga del eterno fluir.

Pero detengámonos un poco en la relación entre pobreza y vida antes de ahondar en la delimitación de la pobreza a lo humano. Cuando propongo esta relación parece que estuviera negando la idea de que la vida es exuberancia, desborde, riqueza, sin embargo, no pretendo negar eso, sólo afirmo que, en un primer momento, la vida se define por la carencia, lo vivo no es autosuficiente. Lo que está vivo se encuentra en

una posición singular en el mundo: no parece gozar de autonomía frente a todo lo demás. En palabras de Bataille: "un átomo de azoe, de oro, o una molécula de agua, existen sin que nada de lo que les rodea les haga falta, permanecen en un estado de perfecta inmanencia: nunca una necesidad, y más generalmente nunca nada importa en la relación inmanente de un átomo con otro o con otros"(2). En un sentido similar sostiene Hegel que: "lo que de por sí es y permanece solamente afirmativo, es y permanece sin vida. La vida camina hacia su negación y su dolor, y sólo se hace afirmativa para sí misma por la cancelación de esa oposición y contradicción. Si se queda en la mera contradicción, sin resolverla, perece en la contradicción".

(3)

El ser vivo es el ser necesitado por excelencia, y si bien siempre requiere buscar a su alrededor (fuera de él) elementos que sean inmanentes y con los que daba establecer (y relativamente estabilizar) relaciones de inmanencia, sin embargo su modo de estar-ahí implica un distinguirse del mundo, como si él no fuera el mundo sino que estuviera dentro del mundo. En tal sentido, uno de los rasgos característicos de lo vivo sería su autonomía, que a la vez que se soporta en el diferenciarse, se cumple y perpetúa en la devoración de lo "otro", en la asimilación y transformación orgánica de lo diverso. Es el evento de cristalización en el ser vivo lo que instaura la distinción entre un sí mismo y un otro, y lo que a su vez empuja a la perpetua devoración de lo que es 'otro'. La vida se determina por el hecho de que lo vivo se distingue a sí mismo del mundo en el que vive y al que permanece unido, y se mantiene en ésta su autodistinción. La conservación de la vida implica incorporar en sí lo que existe fuera de ella. Todo lo vivo se nutre de lo que le es extraño. El hecho fundamental del estar vivo es la asimilación. En consecuencia, la distinción es al mismo tiempo una no-distinción; lo extraño se hace propio.

El concepto de pobreza con relación a la vida significa pues apenas carencia, hambre; pero a su vez esta carencia es condición para que desde la necesidad de mantener relaciones con su entorno, lo vivo sea lo que se autodiferencia del entorno. La pobreza es la condición de su riqueza: la autonomía de lo vivo, su riqueza, está soportada en el arraigo al entorno.

Hasta acá el concepto de vida lo hemos venido restringiendo a los que comúnmente llamamos seres vivos, animales y plantas, sin embargo, con cierta frecuencia, y de un modo no apenas metafórico, solemos decir de ciertas obras humanas que están vivas, y cabe preguntarse entonces si apenas parecen vivas o si en efecto también en ellas está expresada y soportada la vida, como en un colibrí o en una flor.

Considero, al igual que Dilthey, el conde de York y Gadamer (por mencionar algunos), que la vida se desborda y cristaliza en formas aún más abarcales que la del animal, como el arte, la ciencia, la religión, la filosofía y la cultura. Creo que se malentiende el fenómeno de la vida cuando se lo limita a un misterioso ser con cierta autonomía, como el animal o la planta, con ello no alcanzamos más que un concepto mecánico de la vida, y por ello creemos estar copiando la vida perfeccionando máquinas.

Podríamos decir que la vida, en un sentido más amplio, es el evento de cristalización, de conformación y estructuración de lo meramente diverso. Un animal no es una simple suma de partes y, misteriosamente digamos, lo que devora se transforma en él mismo, una vez que ha sido devorado ya no podemos diferenciar lo que es pasto de lo que es vaca (bueno, admito que un químico podría hacer algo parecido, pero al costo de lo que está vivo). Y es todavía más misterioso si lo pensamos en relación al ser humano; de modo muy bello lo plantea Marguerite Yourcenar en Memorias de Adriano: "Jamás mordí la miga de pan de los cuarteles sin maravillarme de que ese amasijo pesado y grosero pudiera transformarse en sangre, en calor, acaso en valentía".

Para Dilthey, por ejemplo, y simplificando mucho su argumento, lo que persigue un historiador es comprender diversas formas de cristalización de la vida a través del tiempo, ya que los hechos históricos no operan en una relación de nexos causales con otros, sino que se articulan en una estructura orgánica para, como tal organismo, determinar y asimilar otros hechos, que a su vez también se articularán en un todo orgánico.

Ahora bien, como ya decíamos, el hecho fundamental del estar vivo es la asimilación, y 'comer' es algo que desde el reconocimiento del otro como otro, lo comestible, posibilita el reconocimiento del ser vivo como un sí mismo (tal vez sólo por accidente un animal se coma su propia pata -excepto un pato), al punto que podríamos decir entonces que la vida es un 'saber-se', es un reconocer-se y diferenciar-se de lo otro. Podemos dar un paso más y añadir, como mostró Hegel y desarrolló York, que la estructura de lo vivo tiene su correlato en la esencia de la autoconciencia, para la cual su ser consiste en que sabe convertirlo todo en objeto de su saber, y en que a pesar de todo se sabe a sí mismo en todo lo que sabe.

Desde este concepto más amplio de Vida, pensada desde el horizonte del saber, podemos también entender el concepto de pobreza, en un sentido más abarcante, como ignorancia. Ignorancia que, por supuesto, debe ser sabida como ignorancia.

Para pensar de manera específica el concepto de pobreza en relación con lo humano, es necesario aclarar algunas cosas en la relación de lo animal con lo humano. Sin la intención de marcar una brecha entre lo animal y lo humano, podemos advertir que, desde la mirada humana, el animal está encerrado en su inmediatez o, más bien, pese a ese su autodiferenciarse del entorno en tanto que ser vivo, el animal es uno con su entorno. Como señala Bataille: "Inevitablemente, ante nuestros ojos, el animal está en el mundo como el agua en el agua"(4). Y afirmar esto no niega todo lo anterior acerca de pensar la vida desde el

horizonte del saber, simplemente implica que para el animal su modo de saber-se es inapelablemente su propio modo de ser y de existir, por lo mismo, la 'ignorancia' del animal, su miseria, implica necesariamente su muerte. Dicho de manera provocativa: el animal es una conciencia andante, pero no tiene conciencia.

En el ser humano habría una fractura entre ser y saber, el propio modo de ser se vuelve objeto del saber, y sobre esta base se instaura una nueva solidaridad entre ser y saber, cuya ignorancia ya no implica necesariamente la muerte, sino la pérdida de la condición humana. Y en este plano habría que decir que el ser humano es, también, una conciencia andante, en contra de la mirada subjetivista de la modernidad que ahondaría, equivocadamente, en la ruptura entre ser y saber, entre cuerpo y conciencia.

Lo intentaré explicar en otros términos, por otra vía. En el lenguaje ordinario solemos hablar de 'necesidades' básicas del ser humano, e incluso con frecuencia, a partir de esto, se suele diferenciar entre lo que sería natural y lo que sería cultural, siendo lo natural lo relativo a tales necesidades. Pero si pensamos con cuidado el asunto vemos que, en rigor, no podemos hablar de 'necesidades' en el animal. Al decir que tenemos 'necesidades' nos estamos refiriendo a la conciencia de una carencia, la pregunta aquí es ¿conciencia de qué carencia? El animal es uno con sus 'necesidades', en últimas él no tiene 'necesidades', sólo tiene hambre, o frío o sed, y cuando siente hambre busca como saciarla; el ser humano, en cambio, no es apenas un animal muy eficiente para satisfacer sus necesidades, de hecho lo que busca el ser humano es trascenderlas, lo que busca es no necesitar, y es justo en la medida en que se trasciende el ámbito de la necesidad que se yergue el ser humano como tal. En este sentido, los utensilios de los primeros hombres no son meras extensiones del cuerpo que hacen del ser humano un animal muy eficiente; los utensilios, además y sobre todo, son la expresión concreta de la trascendencia del ámbito de la necesidad; son, digámoslo así, lujos, vistos en la perspectiva de la animalidad, pero desde la esfera humana son su protección, su compañía frente a un mundo que abruptamente aparece como hostil y amenazante; son pues algo esencial.

El ser humano se yergue como humano desde la conciencia de la muerte y de la miseria, y en virtud de la permanente búsqueda de trascendencia. En otros términos, el ser humano es humano en virtud de su permanente victoria sobre la muerte y sobre la contingencia, en virtud de su inmortalidad. En las religiones esto se asume de modo literal, y entonces ganamos nuestro verdadero ser cuando, atravesando la muerte, nos hacemos inmortales. Pero al margen de las religiones, aún podemos seguir sosteniendo que es alcanzando la eternidad como nos hacemos efectivamente humanos. Es que la eternidad no es la mera infinitud del tiempo, es más bien su plenitud. Algo, el amor, por ejemplo, como decía un poeta, puede ser eterno por un día.

En últimas, todo aquello que llamamos mundo es lo que hemos conseguido transfigurar y eternizar. En este sentido trascender no significa ir más allá del mundo, por el contrario, trascender es instalarse en el mundo, hacer el mundo. El mundo no es una simple cosa inerte que estuvo desde siempre, el mundo es nuestro hogar y, en rigor, no podemos pensar nada del mundo al margen de eso que hemos construido, el hogar. Bataille lo expresa de manera muy bella:

"Nada, a decir verdad, nos está más cerrado que esa vida animal de la que hemos salido. Nada es más extraño a nuestra manera de pensar que la tierra en el universo silencioso y no teniendo ni el sentido que el hombre da a las cosas ni el sinsentido de las cosas en el momento en que quisiéramos imaginarlas sin una conciencia que las reflejase. En verdad, nunca podemos más que arbitrariamente figurarnos las cosas sin la conciencia [...] siempre está implicada la conciencia, nuestra conciencia, adhiriéndose de una manera indeleble a su presencia".(5)

La transfiguración, la transformación, la humanización, la creación del mundo, ha sido sobre todo obra de la palabra. Como decía Hölderlin: "Lo que permanece lo fundan los poetas". Pero no podemos aprehender el ser de la palabra si la pensamos en un sentido meramente instrumental, como herramienta. La palabra es originariamente oración, poesía. El ser de las cosas emerge sólo por su acceso al lenguaje. Sólo derivada y secundariamente la palabra sirve como herramienta. La palabra es originariamente palabra sagrada.

En el eterno fluir de aparecer y desaparecer, la palabra detiene, eterniza fugazmente y de esa manera crea lo nombrado, y en su precaria retención, en ese momentáneo detener el eterno fluir, en esa ruptura, funda a la vez el tiempo y la posibilidad de la historia.

La palabra es la primera expresión del poder soberano del hombre. Conocer el nombre de las cosas le confiere poder incluso sobre los dioses (en parte, el poder del dios de los judíos radica en que ningún sacerdote conoce su nombre, Jehová es el Innombrable), por eso una de las tareas primordiales del poeta es escuchar el leve murmullo de las cosas, de allí deriva también el poder del chamán.

Retomemos el tema de la pobreza. Desde las últimas afirmaciones, habría que sostener entonces que ser humano significa haber trascendido el ámbito de la necesidad, de la carencia, pero, entonces ¿qué queremos decir cuando hablamos de pobreza hoy? Aunque suena muy mal, diré que los pobres son un invento de la modernidad, y esto no sólo porque la industrialización trajo aparejadas enormes poblaciones de miseria, sino además, porque también cambió el sentido de la miseria; la miseria cambia su condición con respecto a lo que pudo ser en otras épocas, en las que incluso pudo haber habido más hambre.

Con la palabra y con la miseria ha ocurrido algo similar: se han instrumentalizado. La palabra se ha

convertido en herramienta de intercambio. Y en el mismo sentido la miseria se ha vuelto algo funcional; la pobreza no sólo implica escasez de recursos para sobrevivir, implica además, y sobre todo, marginalidad, y ésta es consecuencia de una instrumentalización de la vida en todos órdenes, ha perdido incluso la dignidad que pudo tener como modo de vivir para alcanzar a Dios. Pero igualmente la riqueza, hoy, se entiende en términos funcionales.

La instrumentalización del mundo, de la palabra, amenaza dramáticamente la vida en todos los sentidos, no sólo por cuanto está amenazada nuestra propia condición humana al estar reducida nuestra existencia a una cuestión de simple satisfacción de las necesidades, sino también porque hemos ignorado que la ruptura originaria entre ser y saber, que posibilitó la consolidación de lo humano, era una estrategia de la vida misma, y la cultura entonces es una expresión elevada de la vida, no su superación. Vista la vida en el horizonte del saber, la cultura es el saber de la vida sobre sí misma como vida. Hemos creído, sin embargo, que la cultura era el más allá de la vida.

Cuando se ha renunciado a la vida y a la creación del mundo, ya no tienen sentido los poetas.

#### **BIBLIOGRAFÍA**

- BATAILLE, Georges. Teoría de la religión. Madrid: Taurus, 1981.  
FOUCAULT, Michel. Las palabras y las cosas. México: Siglo XXI, 1993.  
GADAMER, Hans-Georg. Elogio de la teoría. Barcelona: Península, 1993.  
------. Verdad y método. Salamanca: Sígueme, 1991.  
HEGEL, G.W.F. Estética. Barcelona: Península, 1989.  
HEIDEGGER, Martin. Arte y poesía. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.  
------. Caminos de bosque. Madrid: Alianza Universidad, 1995.  
HEINS HOLZ, Hans. De la obra de arte a la mercancía. Barcelona: Gustavo Gili, 1979.  
WINCH, Peter. Comprender una sociedad primitiva. Barcelona: Paidós, 1994.
- 

#### **NOTAS:**

1. Memorias del Seminario: Ciudadanos para el siglo XXI. Medellín, 1998. p. 153.
2. BATAILLE, Georges. Teoría de la religión. Madrid: Taurus, 1981. p. 23.
3. HEGEL, W.G. F. Estética. Madrid: Península, 1995. p. 89.
4. BATAILLE, G. Op. cit. p. 27.
5. Ibid. p. 24.

Close Window