



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

LA NADA Y EL ECLIPSE DE LO DIVINO EN MARÍA ZAMBRANO

CUITLAHUAC MORENO ROMERO

DIRECTORA DE TESIS: DRA. MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ-VALERIO

INTEGRANTES DEL SÍNODO: DRA. JULIETA GABRIELA LIZAOLA MONTEERRUBIO,

DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA, DRA. GRETA RIVARA KAMAJI,

DRA. ZENIA YÉBENES ESCARDÓ



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres

Para Irving

ALGUNAS PALABRAS DE AGRADECIMIENTO

El presente trabajo de investigación no hubiera sido posible sin la ayuda de la Dra. María Antonia González-Valerio, cuidadosa directora de esta tesis; aprovecho estas líneas para agradecerle cada comentario, cada recomendación y crítica, pero sobretodo que me haya prestado su visión al ser mi guía en el descenso a las profundidades de una filosofía rica en abismos de luz, como lo es la de María Zambrano.

Gracias también a las doctoras Greta Rivara y Julieta Lizaola, por abrir senderos y cultivar en esta facultad el interés por la obra de la filósofa española, sin su previo andar quizá yo no hubiera encontrado a tiempo la diáfana visión de Zambrano para plasmar estas intuiciones sobre la nada y el eclipse de lo divino. Asimismo, a las doctoras Rebeca Maldonado y Zenia Yébenes, que completan el sínodo que atentamente leyó y discutió este trabajo.

Agradezco a todos mis profesores y profesoras de filosofía, particularmente a Mauricio Pilatowsky, Mercedes Garzón, Ana Rosa Pérez Ransanz, Ricardo Vázquez, Lizbeth Sagols, Isabel Cabrera, Erika Lindig, Jorge Juanes, Ana María Martínez de la Escalera, Crescenciano Grave, Bolívar Echeverría, Teresa Padilla, María del Carmen Silva, Carlos Oliva Mendoza, sin dejar de lado a aquellos otros maestros a quienes sólo pude escuchar mediante la lectura: Walter Benjamin, Martin Heidegger, Friedrich Hegel, Jean Baudrillard, Hannah Arendt, Georges Bataille, Gilles Deleuze, Jaques Derrida, Theodor Adorno, Friedrich Nietzsche y María Zambrano - entre tantos otros-. La mayoría de las ideas vertidas por mí en este escrito

entraman sus raíces desde los pensamientos de las personas hasta aquí nombradas.

Quiero mostrar mi gratitud para con aquellos que han influido indirectamente en el buen desarrollo de este proyecto, mis padres, hermanos y amigos: A María Elena por los años de cariño, cuidado y confianza y a Juan por ser mi inspiración intelectual; a Quetzalli, que es hasta la fecha la fuente de la mayor admiración y coraje; a Tania por la honda complicidad durante todos estos años y los que han de venir; a Zoé, por las sonrisas, las caricaturas y los dulces; Cuauhtémoc, David y Nicolás: les agradezco la alegre tutela y las bromas; a Paola por ser la mujer de mi vida; a Gustavo, con toda la amargura del cosmos; a Isabel por su calidez de-mente y de corazón; a Elaine, Maricruz, Aarón y los demás camaradas por las maldades y las fiestas; también a la memoria de Samuel y la juventud en que se consumió; y, de manera muy especial, a Irving por todas las pláticas, las letras, los dibujos, las secuencias de cine y la música en technicolor.

*Cuando más brote cercana
a la nada,
más auténticamente
creación será la obra humana*
María Zambrano

ÍNDICE

Introducción.....	7
1. Los procesos de lo sagrado.....	13
1.1.1 Lo sagrado y lo divino: fundamentos de la realidad.....	15
1.1.2 El origen de lo sagrado en Zambrano.....	24
1.2.1 Fenomenología y destrucción de lo divino en la historia...	38
1.2.2 Hegel y Zambrano: libertad, historia y razón.....	45
1.2.3 La agonía de Europa: metáfora de la destrucción de lo Sagrado.....	51
2. “Dios ha muerto”.....	57
2.1 La envidia: avidez de lo Otro.....	59
2.2 Dos formas de ateísmo piadoso.....	67
2.2.2 Hegel: la tragedia de no poder vivir sin dioses.....	69
2.2.3 Nietzsche: el delirio del superhombre.....	77
2.3 La piedad ante la muerte de Dios.....	88
2.3.1 La muerte del Dios del amor	91
3. La nada	102
3.1 La nada y el nihilismo.....	104
3.1.1 La nada como no-ser en la filosofía.....	106
3.1.2 La finitud: la nada y el no-ser como tiempo.....	113
3.1.3 La nada en la religión: la enseñanza mística.....	116
3.2 La nada creadora: la poesía.....	120
3.3 Los bienaventurados.....	135
3.3.1 el filósofo.....	146
3.3.2 el poeta.....	149
3.3.3 el místico.....	153
Conclusiones.....	159
Bibliografía.....	162

INTRODUCCIÓN

El nihilismo, la muerte de Dios y la crisis de la razón son el horizonte histórico desde donde se gesta buena parte del pensamiento filosófico contemporáneo, de hecho, es con Nietzsche –entre otros- que la filosofía ha puesto en cuestión la legitimidad de la metafísica¹ como modelo de explicación de la realidad; y todavía más, el pensamiento de Nietzsche ha puesto en tela de juicio la supuesta racionalidad del proyecto metafísico que comprende casi a la totalidad de la filosofía occidental. A pesar de ello, después de semejante diagnóstico se han seguido generando filosofías de corte metafísico, como la de María Zambrano, que arguyen que el estar sin un orden divino no releva al pensamiento de la suprema tarea filosófica que busca dar con algún orden de la realidad, considerando, no obstante, que tal empresa pueda no lograrse.

El que no haya más un régimen teísta del mundo no implica que no se pueda dar cuenta del modo de ser de las cosas, es decir, si bien la muerte de Dios postulada por Nietzsche elimina la posibilidad de pensar la estructura del ser en términos metafísico-trascendentales, de todo esto no se sigue que no se pueda hacer más algún tipo de filosofía que busque dar cuenta del modo de ser más originario de las cosas. Por el contrario, la muerte de Dios entendida como el final de la metafísica –o lo que años más tarde Heidegger denominará como el

¹ El término “metafísica” refiere tradicionalmente una explicación que alcance a dar cuenta de los fundamentos últimos de todo ser, y aún más, del Ser mismo. En su acepción clásica, era usado para referirse a la filosofía primera. Sin embargo, la historia del término se ha modificado desde la lectura que hace Heidegger de éste al situarlo como el hilo conductor de la tradición filosófica occidental, pensándolo además como el ya famoso “olvido del ser”. Así, según esta lectura heideggeriana -de resonancias nietzscheanas - la metafísica refiere a teorías que suponen las estructuras fundamentales del ser ubicadas en instancias que están fuera del mundo circundante, es decir, de modo tal que los fundamentos últimos se encuentran en esferas trascendentes, transmundanas.

Heidegger elabora una distinción entre los términos metafísica y ontología. En dicho discernimiento, para aludir a la metafísica casi siempre en su carácter negativo, como instancia trascendente de explicación de lo real, como olvido del ser; por otro lado, con la acuñación del término ontología busca rescatar la noción original de la experiencia griega que busca quedarse con la acepción de metafísica en tanto que filosofía primera y primordial, que busca los elementos constitutivos y esenciales para dar cuenta del modo de ser del ser.

acabamiento de las ontoteologías- invita a repensar el ser, a rescatarlo de ese olvido en que se le tenía en los postulados filosóficos con miras en verdades de carácter transmundano.

La filosofía de María Zambrano a pesar de inscribirse en el horizonte de la muerte de Dios supone que la filosofía primera, la metafísica, en su acepción de ontología, aún tiene lugar, y todavía más cuando se trata de pensar este horizonte histórico en concreto. La muerte de Dios, a decir de Zambrano, no exime al hombre de su primordial condición piadosa, incluso aunque el hombre actual quiera pensar el mundo necesariamente sin Dios dentro de la realidad no puede evitar cargar a costas un indisoluble sentimiento piadoso que ahora tiende hacia ese lugar antes ocupado por Dios y que se encuentra ahora absolutamente vacío, ese lugar es la nada misma; una vez que Dios desaparece del horizonte, la piedad del hombre moderno se lanza hacia el abismo absoluto del reino de la nada.

Con este panorama como presupuesto partimos en la búsqueda de una serie de postulados filosóficos al interior de la ontología de Zambrano, que desde nuestro punto de vista están engarzados entre sí a partir de la cuestión de la nada; dichos conceptos son lo sagrado, la muerte de Dios, el nihilismo moderno y la poesía. Tomamos la cuestión de la nada como hilo conductor de la investigación porque nos parece que ha sido un tema poco visitado por la interpretación crítica en torno al pensamiento de la autora española, pero todavía más porque en dicha cuestión se concentran también los problemas suscitados por los conceptos arriba mencionados. No obstante, el hecho de que sea éste un tema poco abordado no se debe a que sea una materia de menor relevancia, mucho menos a que los grandes intérpretes de Zambrano hayan pasado de largo

frente a este t3pico, a nuestro parecer la poca atenci3n que ha recibido se debe al desconcierto que causa al incorporarlo al resto del conjunto de las tesis zambranianas. Y ello debido a que en torno al concepto de la nada Zambrano aparece mucho m1s oscura que en otras partes, y con oscura no nos referimos exclusivamente al profundo hermetismo caracter3stico de su voz, sino a los aspectos tenebrosos que en este punto se concentran.

En la categor3a de la nada Mar3a Zambrano viene desentra1ando el hilo de una de esas tradiciones excluidas y marginadas al interior del pensamiento occidental, una m1s en las diversas tradiciones excluidas que le llaman la atenci3n, pero con la diferencia de que esta tem1tica ha tenido una especie de suerte temible, es un concepto que incomoda un poco por las implicaciones que conlleva; y decimos que aqu3 Zambrano es sombr3a porque aquello que se tiene que desenterrar para llegar a dar cuenta de la nada abarca tambi3n talentos que dif3cilmente podr3an llegar a conclusiones felices u optimistas en un sentido de redenci3n total.

Por ello decimos que la cuesti3n de la nada se aparece como uno de los problemas m1s significativos cuando se recurre a la ontolog3a propuesta por Mar3a Zambrano, ya sea porque es un concepto anidado en el centro de su pensar de corte metaf3sico-ontol3gico, o bien porque refiere a la 3poca actual, la modernidad tard3a caracterizada hist3ricamente como nihilismo. Por otro lado, como ya hemos dicho, en ella se re3nen los puntos medulares de lo que hemos catalogado como una ontolog3a de la nada (en la que lo sagrado, la muerte de Dios, la poes3a, el nihilismo tienen el papel central). En esta ontolog3a no se busca necesariamente dar cuenta del modo particular de cada uno de los seres,

sino retraerse a lo más entrañado, a las condiciones mínimas y necesarias para simplemente ser, y ahí mismo es donde la nada tiene un lugar privilegiado en la filosofía de la pensadora española.

El presente trabajo de investigación busca demostrar que la nada es un concepto clave en el pensamiento de María Zambrano, tanto que con base en ella se puede explicar el modo de ser del hombre y de la época actual; que en más de un sentido refiere al modo de ser del ser y que a partir de ella se puede esbozar una aproximación teórica para entender la experiencia del hombre en este mundo desprovisto de un orden claro y distinto. De ahí que tal concepción involucre no sólo al hombre sino también al modo de ser de las cosas en el mundo, particularmente aquellas que han jugado un papel relevante en la definición de nuestro ser.

De esta tesis general se siguen algunas menores, por ejemplo las siguientes, que conforman a su vez los capítulos en los que este estudio se subdivide: 1) que lo divino y lo sagrado son categorías ontológicas y en tanto que son estructuraciones del modo de ser de la realidad, al igual que ésta padecen procesos, si bien Zambrano se enfoca en los procesos de lo divino, (pues son los únicos con los que se puede elaborar una fenomenología), también se pueden hacer conclusiones que apunten a descubrir los procesos de lo sagrado, es decir, aquellos momentos en que lo divino se eclipsa, momentos de obnubilación y desaparición de lo divino, donde toda definición clara del ser –categoría más apegada a lo divino- se compacta y retrotrae a su centro oscuro, a la nada – pensada como un concepto cercano, casi equivalente a lo sagrado; 2) pensar la muerte de Dios como el reino de la nada, como producto de la envidia del hombre

por el lugar privilegiado de Dios, la muerte de Dios en la Modernidad a manos de los *hombres superiores*, y a decir de Zambrano, también del *superhombre*, todo ello en el marco de una imposibilidad de vivir sin dioses y divinizarlo todo, empezando por la historia y culminando en el hombre con tal de no asumir la falta de guía originaria; 3) por último, echar un vistazo a la nada creadora, la poesía como condición necesaria para hacer frente al nihilismo, la poesía cifrada en términos ontológicos, como inocencia y como delirio, es decir, como el único consuelo y el inevitable destino –trágico, horizonte de penuria e indigencia, a grandes rasgos, la nada como este trasfondo negro o ese espacio en blanco donde las cosas aparecen y sólo pueden definirse en su ser por momentos mínimos, en la contingencia de ser que queda una vez asimilada la total orfandad respecto al Padre creador que ha muerto. Y en este mismo marco, ver la nada al interior de lo humano, como una metafísica de la interioridad, es decir, poner el acento en la experiencia individual de eso sagrado anidado en el alma humana, como mostración del verdadero fondo de lo humano y lo divino, la nada como vivencia del absoluto vacío, vivida por esos seres privilegiados en la más oscura noche de los tiempos: los bienaventurados, figuras que Zambrano distingue como el filósofo, el poeta y el místico.

Así, el objetivo principal de esta tesis es rastrear el concepto de la nada en un nivel ontológico teniendo como marco histórico y conceptual aquello que se anida en el problema de la muerte de Dios y el nihilismo. Esto implica hacer una lectura de la obra de María Zambrano que nos ofrezca claves para entender su pensamiento en torno al nihilismo occidental, tanto en sus acepciones histórico-epocales como en las de corte ontológico. Buscamos ofrecer una lectura de María

Zambrano que sirva para profundizar en lo que hay de oscuro en su pensamiento, rastrear influencias que se encuentran en su propuesta filosófica y llegar hasta el abismo más recóndito de sus reflexiones sobre la muerte de Dios, lo sagrado, la nada y la poesía; las cuales, como veremos a lo largo del trabajo, son el núcleo de una ontología que bien puede ser denominada nihilista, aunque sólo en su acepción creadora de sentido, pues esto se haría a sabiendas que el suyo no es un pensamiento pesimista y que tampoco apuesta por la falta absoluta de sentido pero que, no obstante, necesita una comprensión auténtica de la falta de un *telos* determinado para poder ser entendida a cabalidad. A grandes rasgos, esta investigación busca poner el acento en esos momentos del pensamiento de María Zambrano donde la nada es el fundamento de todo ser.

I. LOS PROCESOS DE LO SAGRADO

En el primer capítulo de esta investigación sobre la nada y el eclipse de lo divino, tenemos por objeto mostrar algunos puntos constitutivos de la lectura que María Zambrano elabora sobre los procesos que padece el hombre frente a lo sagrado y los modos en que se transparenta hacia lo divino: 1] en el primer apartado vamos a exponer los principios más elementales de la ontología zambraniana: esto es, la estructura dual del ser conformada por la dupla de lo sagrado y lo divino, complementada, claro está, con la realidad humana de lo profano. En este punto, más allá de dar una exposición monográfica de lo que Zambrano sugiere con la dialéctica de lo sagrado y lo divino, haremos un rastreo de las influencias y herencias latentes en estos pensamientos de María Zambrano; para ello daremos un vistazo general a las ideas de algunos pensadores sobresalientes en el tema con los que buscamos establecer un diálogo, entre ellos: Zubiri, Scheler, Otto, Nietzsche y Eliade; 2] en segundo lugar llevaremos a cabo una breve reflexión sobre el recuento que elabora Zambrano en *El hombre y lo divino*, de las manifestaciones que lo divino ha tenido en Occidente, con el afán de dejar claro qué tipo de procesos conlleva la articulación de un cosmos en la realidad histórica. Para este análisis comparativo, elaboraremos frecuentes alusiones a la filosofía de Hegel, dicha comparación tiene su base en las coincidencias que tienen la concepción zambraniana de la historia con la de Hegel, particularmente al momento de pensar la historia como el proceso mediante el cual lo divino se fragua en la cultura; sin embargo, además de las coincidencias que bien podemos leer como una cierta influencia de Hegel en Zambrano, veremos también las diferencias irreconciliables, ya que son éstas las

que al final del día definen cada uno de los proyectos. En este mismo apartado daremos un primer análisis del eclipse de lo divino en la Modernidad, en concreto usaremos de ejemplo el modo en que lo divino agoniza en Europa; y, por último, al final de este primer capítulo pondremos de manifiesto cuáles son los procesos propios de lo sagrado, o sea, aquellos momentos en los que lo divino se repliega y se hunde nuevamente en la oscuridad y el fondo hermético de donde ha salido todo.

1.1.1 Lo sagrado y lo divino: fundamentos de la realidad

*La realidad es lo sagrado
y sólo lo sagrado la tiene y la otorga*

María Zambrano

Al momento de abordar el pensamiento de María Zambrano sobre la religiosidad, lo primero que se debe tomar en cuenta es que el suyo no es una exposición de un credo ni la explicación de una postura de apego personal a un dogma, detrás del pensamiento zambraniano no hay una interpretación ortodoxa de problemas concretos de una religión. Por eso es importante tener claro que en la filosofía de Zambrano no hay un carácter teísta en las tesis de *El hombre y lo divino* y tampoco se encuentra algo similar en el resto de sus textos sobre religiosidad, lo cual implica que su trabajo no es una profesión de fe.

El pensamiento de María Zambrano sobre religiosidad en el fondo es una metafísica, un modo de dar cuenta de los principios originarios a partir de los cuales el ser se manifiesta. Esto quiere decir que la filosofía de María Zambrano es antes que nada una ontología¹, pues más allá de si su pensamiento discurre

¹ Es de gran utilidad aclarar que María Zambrano no utiliza la palabra ontología para referir a su propio proyecto, esto significa que la pensadora española no se sirve de dicho término para plantear la pregunta por el ser, sin embargo, constantemente hace alusión al modo de ser más esencial y originario de la realidad, de modo que la filosofía de Zambrano mantiene el mismo sentido a que refiere la palabra 'ontología' tal y como la utiliza Heidegger aunque, de hecho, Zambrano no sostiene la distinción terminológica entre 'metafísica' y 'ontología'. No obstante, hay que insistir en que el proyecto filosófico de Zambrano coincide con el afán heideggeriano de acabar con el "olvido del ser" en Occidente. (Recordemos que Heidegger sigue a Nietzsche en esta postura, con la intención de mostrar cómo es que el "olvido del ser" implica que "el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula", Cf. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, ver también Heidegger, *Ser y tiempo*). Para resumir esto, queremos hacer constar que el proyecto filosófico de María Zambrano sigue al de Heidegger al momento de replantear la necesidad de rescatar la pregunta por el ser, y esta es la razón por la que podemos llamar a su filosofía una metafísica –o, dicho en jerga heideggeriana-, una perspectiva ontológica aun cuando Zambrano misma no la catalogue de esa forma.

por entre la historia, la literatura, la política, los sueños, el tiempo y un largo etcétera, aquello de lo que se ocupa en cada momento es de la pregunta por el ser; a la base de sus reflexiones recae siempre una indagación sobre el modo más originario de las cosas, de tal manera que los distintos motivos por los que su pensar transita parecen más bien responder a un solo método que busca hallar los principios fundamentales de toda existencia.

A lo largo y ancho de su obra, Zambrano sugiere que dentro del amplio espectro de perspectivas por las que se busca dar con la experiencia original del ser hay algunas que gozan de un lugar privilegiado para indagar en éste, aunque cabe señalar que no se trata de estructurar una metodología que pretenda legitimar las únicas vías posibles para dar con la verdad. Lo que sí hay es el firme objetivo de encontrar aquellos modos de ser del ser en los cuales la realidad se abre en su plenitud.

Y es precisamente el concepto de lo sagrado aquello que se anida en la médula de la ontología de Zambrano, de lo sagrado depende toda instauración del mundo, ya que es mediante la transparencia de su ser, proyectado y transformado en lo divino, que la realidad sagrada se deja ver.

En términos generales, estos son los presupuestos básicos del ser de lo sagrado y de lo divino según Zambrano: lo sagrado es un principio ordenador, el fondo primordial del que todas las cosas emergen y, por su parte, lo divino es la configuración racionalizada que se construye con lo sagrado por base. Lo divino permite la transparencia de aquellos elementos primordiales y necesarios para que un orden se levante, a partir de esto, se consigue la instauración de un cosmos, que separará lo esencial (lo divino) de lo que no lo es (lo profano).

En el primer punto en el que nos detendremos será en ver cuáles son los elementos constitutivos de lo sagrado y su relación con la religiosidad, vistos, como ya dijimos líneas arriba, desde una perspectiva ontológica. Aquí la religiosidad vendrá a ocupar este lugar favorecido para que aparezca un punto de comunión entre el hombre y lo sagrado, donde lo que tiene lugar en la religación es un trato adecuado que dejará emerger lo divino como un medio de comunión entre lo humano y el fondo primordial del ser.

Al igual que hiciera Heidegger, Zambrano abre su ontología con la pregunta por el ser de aquel ente que se pregunta por el modo de ser del ser: el hombre. La filósofa española afirmará que la esencia del hombre no puede ser descubierta sin indagar, a la vez, en el fondo último de la existencia toda: lo sagrado². Su filosofía apunta hacia una indagación conjunta entre el modo de ser del ser y el modo de ser de lo humano, en gran parte de su obra se encuentran afirmaciones en las que sugiere una y otra vez que: “las manifestaciones de lo divino parecen corresponder a las situaciones más íntimas de la vida humana.”³

La situación del hombre ante lo sagrado y lo divino es la “resistencia”, misma que se aparece como enfrentamiento y subordinación. Asevera Zambrano que: “existir es resistir, ser “frente a”. El hombre ha existido cuando frente a sus

² Si bien lo sagrado es uno de los conceptos centrales de la filosofía de Zambrano, y por lo tanto es abordado la mayoría de los estudios que versan sobre la ontología o la religiosidad en el pensamiento zambraniano, en éste tópico entre la crítica zambranista especializada resalta el trabajo de Julieta Lizaola (*Cf. Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, Ediciones Coyoacán, México DF, 2008), particularmente en lo que toca al rastreo de influencias de ciertas escuelas filosóficas en el pensamiento de Zambrano. Para la elaboración de muchos de los planteamientos en este primer capítulo -y en concreto en este apartado-, nos hemos basado en algunos apuntes expuestos en el libro de Lizaola; a nuestro parecer lo distintivo de este texto radica en que la autora aborda profundamente la noción de lo sagrado, a la par que establece enlaces con casi todos los temas nodales de la filosofía de Zambrano.

³ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, México DF, 1973, p. 125.

dioses, ha ofrecido una resistencia”⁴; con esta breve frase, nuestra pensadora hace evidente que el hombre ha necesitado de la alteridad de lo sagrado y de los dioses para poder ser plenamente humano. También nos dice que en sentido estricto no hay lo humano sin lo sagrado o sin lo divino, no hay hombre ahí donde no hay dioses, del tipo que sean: de modo que lo humano se revela sólo cuando se deja ver la naturaleza de esta relación.

Porque para Zambrano lo sagrado y lo divino son categorías ontológicas que aluden a los modos en que el ser se le presenta al hombre, y de igual manera refieren a la condición más esencial de lo humano mismo; sin embargo, a pesar de ser dos modos distintos en que el ser se ofrece, uno y otro responden a una única estructura, dan cuenta de un solo fondo primordial: la realidad de lo sagrado que se manifiesta como lo divino. Lo sagrado y lo divino son una unidad, una unidad-dual que tiene dos modos de ser para el hombre que le hace frente.

Apunta Zambrano que el primer estado del hombre, la realidad de lo sagrado, se podría describir como un estado en el que no es posible encontrar la calma, donde se vive en “el delirio visionario del Caos y de la ciega noche”⁵, es un delirio de persecución constante por parte de lo sagrado que aún no se muestra y que sólo se deja sentir como un entorno indiferenciado. La condición primordial de lo sagrado es como una absoluta unidad del todo, donde no hay lugar para que se dé

⁴ María Zambrano, *Op. cit.*, p. 23. Cabe decir que esta cita es una de las más frecuentes en la crítica filosófica especializada en Zambrano para explicar la “dialéctica de lo sagrado y lo divino”, y a pesar de los distintos enfoques que los intérpretes suelen darle, en la mayoría refiere a la condición subordinada, mínima, de lo humano ante lo sagrado, y aun ante lo divino; como si todos concordaran en que este “hacer frente” fuera un situarse del hombre en el medio de un caudal violento que lo desborda y lo empuja de manera incesante, pero al cual no puede esquivar porque ese es el modo de ser más propio de lo humano ante la realidad: un estado de resistencia, ya sea que se haga “frente a” la oscuridad demencial de lo sagrado o a la luminosidad hiriente de lo divino.

⁵ M. Zambrano, *Op. cit.*, p. 29.

ningún tipo de unicidad ni particularidad sino sólo una unidad heterogénea, cerrada y oscura. Nos dice Zambrano:

En su situación inicial el hombre no se siente solo. A su alrededor no hay un “espacio vital”, libre, en cuyo vacío puede moverse, sino todo lo contrario. Lo que le rodea está lleno. Lleno y no sabe de qué (...) la realidad le desborda, le sobrepasa y no le basta.⁶

La sobreplenitud de lo sagrado mantiene al hombre reducido a una nada, porque antes de descubrirse a través de lo divino, no hay nada que sea realmente humano, no existe con propiedad un espacio para ello, todo lo que el hombre pueda sentir en esta situación es la realidad desbordante y acosadora de lo sagrado.

De acuerdo con la zambranista Greta Rivara, lo sagrado no se da en términos intelectuales, no hay una lectura porque no hay visión, lo que se da es más bien un sentir, una experiencia original del ser. “Lo sagrado no es una mera idea, un concepto explicativo, una concepción que elaboran las religiones sino una experiencia que se funda en el ser mismo del ser humano.”⁷

Es un sentir porque el hombre que está hundido en lo sagrado puede ser afectado anímica y sensiblemente, pero no tiene una visión de eso que siente, o mejor dicho, el hombre presiente lo sagrado pero no lo alcanza a ver, ya que no existe nada que sea claro ni distinto todavía, no hay algo que se pueda ver porque las cosas aún no están separadas unas de otras⁸.

Lo sagrado se padece como la ceguera en un abismo irracional, pero en este delirio de lo sagrado no hay dioses, no hay divinidad con la que se pueda

⁶ *Ibíd.*, p. 26.

⁷ Greta Rivara Kamaji, *La tiniebla de la razón. La razón confesada de María Zambrano*, Ítaca, México DF, 2006, p. 143.

⁸ “No hay cosas ni seres todavía en esta situación; solamente quedarán visibles después de que los dioses han aparecido y tienen nombre y figura”, M. Zambrano, *Ibíd.*, p. 30.

establecer algún tipo de mediación. Quizá a eso se debe que Zambrano hace constantes analogías entre el estado primitivo del hombre prehistórico y el habitar lo sagrado, pues en ambos estados no hay dioses todavía, aunque ya hay una intuición de lo sagrado; dicha intuición se ofrece como una realidad avasalladora que orilla al hombre a la locura atormentada del sometimiento a un poder mayor que el suyo. El enfrentamiento entre el hombre y lo sagrado da origen a un estado que obliga a lo humano a mantenerse en la oscuridad sin saber nada de nada, nada del ser, nada de los dioses, e, incluso nada de lo humano en sí mismo.

La otra forma de ser del hombre en el mundo, la de lo divino, se da dentro de una realidad ya determinada en sus partes: ordenada, acabada y delimitada; no necesariamente estática e inmóvil, pero al menos sí en un mayor grado de definición. El nacimiento de los dioses ocurre cuando esta manifestación de lo divino se consigue y se genera una cosmovisión. Implica el asentamiento de las intuiciones que se movían de manera desordenada en lo sagrado, porque bajo la ordenación de lo divino estas intuiciones de lo sacro se dejan transparentar y se articulan como imágenes en las que pueden distinguirse objetos, en las que las cosas se mantienen separadas, delimitadas unas de otras, todas ellas participando ahora de un principio ordenador. Esto significa también que la función de los dioses es dejar que las cosas aparezcan y tomen su lugar:

Separar, delinear las criaturas y objetos fue posible gracias a la identificación de los dioses (...) lo que urgía en la primera realidad omnipresente era un espacio que correspondiera a la dimensión humana; un espacio que demarcara el ámbito de lo sagrado y lo profano.⁹

⁹ Julieta Lizaola, "El hombre y lo sagrado", en Greta Rivara Kamaji (coord.), *Vocación por la sombra*, Edére, México, 2003, p. 89.

Como podemos ver, lo divino es la exteriorización de una realidad que se anidaba en el núcleo encerrado de lo numinoso y que finalmente sale a luz, forjando cada una de las partes de lo real, dando espacio, a su vez, al mundo humano.¹⁰

Gracias a la mediación de lo divino las cosas son vistas bajo la óptica de un mundo ordenado, regulado por la instauración de un *cosmos* que separa lo divino de lo profano y le da su respectivo espacio a cada ser. En suma, lo divino supone que podemos hacer conciencia de aquello que se ha dejado ver como un fundamento primordial de lo real. Zambrano dirá que: “Dios es la toma de conciencia de esa realidad profunda que constituye lo sagrado (...) Cuando los dioses aparecen, esta conformación de la realidad se precisa”.¹¹

Ahora bien, respecto a esto, Rivara sugiere que lo divino tiene en su interior una división que lo sitúa en dos niveles, y que no hay que dejar de lado, para evitar caer en el error de asumir que lo divino ya siempre es un momento de gloria y calma, de trato adecuado. Afirma, pues, que hay dos instantes de persecución:

La visión que falta es la transformación de lo sagrado en lo divino aunque no debemos olvidar que, una vez manifestado lo divino, hay una nueva ocultación, ahora en el plano de los dioses. Según Zambrano, la primera manifestación de lo divino es el terror, la inmensidad de lo sagrado desocultado, la presencia oscura que mira pero no se deja ver. Entonces, hay dos niveles en que el hombre se siente perseguido: frente a la realidad sagrada, plena e incomprensible y, después, frente al lleno de dioses que sin embargo hicieron posible el aparecer de la realidad.¹²

Cuando una divinidad emerge en su imagen completa tiene fin el delirio primero. “Los dioses parecen ser, pues, una forma de trato con la realidad,

¹⁰ En torno a la dialéctica de lo sagrado y lo divino, el zambranista Juan Fernando Ortega, explica que lo divino está otorgado por la realidad pero se anida en el alma humana, se da en la experiencia del mundo y no en una realidad transmundana: “(...) lo divino no es para Zambrano (...) una realidad que trasciende radicalmente nuestra experiencia, y a la que sólo llegamos racionalmente por esa vía indirecta de la casualidad eficiente, sino que lo divino se nos da experimentalmente, de una manera oscura y misteriosa sin duda, pero no menos cierta” (Juan Fernando Ortega, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, FCF, México DF, 1994, p. 128.)

¹¹ Juan Fernando Ortega, *Op. cit.*, p. 131.

¹² G. Rivara, *Op. cit.*, p. 151.

aplacatoria del terror primero”.¹³ Una vez que los dioses aparecen se sabe que hay con quien tratar, pero en primera instancia no ocurre un pacto inmediato, porque la proclamación de una comunión con lo divino no es tan simple, antes de que haya un verdadero trato con lo Otro tiene que establecerse un sacrificio que permita a los dioses la donación de su gracia.

Para Zambrano, la primer forma de relación con los dioses es la del acoso, mismo que termina cuando se levanta una alianza con el Dios desconocido, y en esta negociación, el hombre entrega su ser, ofrece su vida por sacrificio, o todavía mejor, más bien sucede que el hombre ofrece su muerte que es lo único que realmente tiene para poder participar de ese fenómeno sacro que se abre ante sí. El momento del sacrificio es entonces la forma primitiva del más antiguo y más original de los oficios humanos: la piedad. La piedad que es pieza clave para escapar a la oscuridad sagrada.

Porque una vez que los dioses se muestran se pueden establecer parámetros para el diálogo y el pacto con ellos, se pueden construir puentes que funcionen como un tránsito de donación del orden de lo divino al mundo profano de lo humano y para ello es necesaria la piedad, es más, este es su significado más original a decir de Zambrano. Por ello: “La aparición de los dioses significa la posibilidad de la pregunta (...) así Job en el Antiguo Testamento; así las consultas a Apolo a través de sus oráculos”¹⁴. Ya que al dios nuevo se le pregunta, cosa que no es posible con lo sagrado puro.

¹³ M. Zambrano, *Ibíd.*

¹⁴ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 35.

Ahora bien, podemos cuestionarnos qué es lo que se le pregunta a este dios desconocido que se aparece ante el hombre, a lo que hay que decir que la pregunta no recae en el modo de ser de las cosas de la naturaleza, según Zambrano se le pregunta sobre la naturaleza pero de de las cosas humanas: “la pregunta dirigida a la divinidad ha sido la pregunta sobre la propia vida humana.”¹⁵

Lo sagrado y lo divino tienen un papel fundamental que se juega ni más ni menos que en el ámbito de la construcción de toda realidad humana, son la base sobre la que se asienta el mundo profano. La realidad inmediata a lo humano está dada por este pleno de dioses, es el mundo articulado en sus partes por lo divino, ya no por lo divino oculto sino mediante lo divino revelado.

A lo divino se le indaga para descubrir lo profano, para recibir aquel espacio propio para el hombre, espacio otorgado por lo divino y regulado dentro de los límites de su santa permisión, pero espacio ya humanizado, profanado, donde el hombre tiene un margen de acción y de libertad respecto de los dioses. Este espacio profano también ha sido llamado el mundo cotidiano por parte de algunos filósofos especialistas en fenomenología de la religión, como Mircea Eliade y Michel de Certeau¹⁶.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ En su libro *Lo sagrado y lo profano* – de 1956, publicado un año después que *El hombre y lo divino*-, Mircea Eliade nos dice que para que haya una construcción real del espacio es necesaria una hierofanía que fundamente un orden divino, y al mismo tiempo delimite el espacio real del espacio que aparece como pura extensión: “el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio, cualitativamente diferentes de las otras (...) Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, “fuerte”, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos” (*Lo sagrado y lo profano*, trad. de Luis Gili, Editorial Labor, Barcelona, 1983. p. 14)¹⁶; esto implica que el espacio no existe propiamente por sí mismo, sino que el espacio es creado por medio de la aparición de un cosmos de origen divino. Sin embargo, para que el hombre pueda habitar éste espacio antes tiene que desacralizarlo, volverlo un espacio que pueda ser su morada, es decir: el hombre necesita profanar el espacio sagrado para poder vivir en él humanamente.

Eliade habla de la profanación, de la transformación de lo divino en lo profano, y a esta misma experiencia refiere María Zambrano cuando nos dice que paradójicamente, es gracias a lo divino que lo profano aparece, que aunque lo

1.1.2. *El origen de lo sagrado en Zambrano*

Veamos ahora en dónde -y más concretamente en quién- es que se origina esta idea de lo sagrado, misma que florece plenamente en el pensamiento de Zambrano. Algunos zambranistas -como ocurre en los estudios de Juan Fernando Ortega Muñoz o Gregorio Gómez Cambres¹⁷, por mencionar sólo a dos de los más estudiados-, refieren a Xavier Zubiri o a Max Scheler como las principales fuentes del pensamiento religioso para María Zambrano, o, en todo caso, ubican a ambos autores como las influencias más directas en su filosofía de la religión y de la cultura. Esta idea es correcta, sin embargo, como hemos dicho, lo que Zambrano dice sobre lo sagrado tiene más matices ontológicos que de un plano meramente

divino no se deje ver todo el tiempo, éste configura el espacio en el cual el hombre se desenvuelve ya sin temor a sucumbir ante lo sagrado. Respecto del tiempo dirán ambas cosas similares, Eliade nos dirá que existe el tiempo sagrado que no se mueve ya que se encuentra atado a la eternidad del origen del cosmos, en sentido estricto, el tiempo sagrado no transcurre, se ha detenido en los albores del mundo; en contraposición al tiempo sagrado existe la “duración profana”, mientras que el tiempo sagrado es eterno e intempestivo, el profano deviene como el tiempo de lo cotidiano, y es aquí donde tiene lugar el mundo humano.

Como ya hemos visto Zambrano sugiere esta misma idea en *El hombre y lo divino*.

En este mismo tenor, el antropólogo francés, Michel de Certeau (Cf. *La invención de lo cotidiano*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México D.F., 1999) nos habla de la sacralización del espacio en las culturas modernas, incluso a pesar de concebir dichos lugares como espacios ordinarios. Es provechoso señalar que los términos que utiliza de Certeau no son los mismos que utilizan ni Eliade ni Zambrano a pesar de que de Certeau tiene al pensamiento del antropólogo rumano a la base de sus ideas. Sin embargo, lo que a de Certeau le interesa realmente es el estudio de las prácticas culturales que se despliegan en un espacio y lo hacen habitable, ya no sólo en sentido literal, es decir, no sólo como un acondicionamiento material del espacio para habitar, sino en tanto que se dan las posibilidades de una habitabilidad cultural, simbólica y espiritual: humana.

De acuerdo con François Dosse, los estudios que de Certeau hace del mundo de lo convencional se deben ver desde una perspectiva cercana a un análisis de corte religioso: “(en *La invención de lo cotidiano* de de Certeau) su ámbito de estudio se desplaza hacia el presente y lo cotidiano, pero el procedimiento sigue siendo atravesado por una profunda inquietud religiosa: una inquietud que interroga por el origen místico de la realidad, aun cuando ésta no se quede meramente en ese plano.” (p. 431) El hecho de que de Certeau busque dar con lo místico de lo cotidiano refiere al carácter inacabado de aquello que se ha intuido como la experiencia mística, en una clara analogía entre la mística y el proceso de sacralización del espacio. Según él, toda aparición cultural implica sacralización, *consagración* de un *espacio*. A decir de de Certeau, incluso aquí en la actualidad, en este mundo moderno secularizado, lo sagrado ha tenido que reconfigurarse a través de sus prácticas culturales: “práctica cultural es el conjunto más o menos coherente, más o menos fluido, de elementos cotidianos concretos (un menú gastronómico) o ideológicos (religiosos, políticos), a la vez dados por una tradición y puestos al día mediante comportamientos que traducen una visibilidad social, fragmentos de esta distribución cultural (*La invención de lo cotidiano*, p. 7). De ahí que, aun en obras con enfoques tan distintos como *La invención de lo cotidiano* y *La fábula mística*, de Certeau hable de la mistificación de lo inmediato, de la sacralización lo cotidiano.

Dichas prácticas culturales, desde la perspectiva de María Zambrano, estarían cifradas y determinadas por el orden divino que se haya instaurado en una cultura, y tienen qué ver desde las cosas cotidianas, como el menú gastronómico, hasta los ideales políticos más elevados con los que cuenta un pueblo.

¹⁷ Ver: Juan Fernando Ortega, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, y Gregorio Gómez Cambres, *El camino de la razón poética y La aurora de la razón poética*.

teológico. Sin lugar a dudas, Zambrano se alimenta de las tesis de ambos, pero, al momento de trasladar lo religioso al plano ontológico se encuentra mucho cerca de Rudolf Otto y de Friedrich Nietzsche que de los autores arriba mencionados, sobre todo en lo que concierne su idea de lo sagrado, que como ya hemos dicho nos parece el hilo central de su ontología.

Lo dicho por Zambrano en *El hombre y lo divino* se encuentra lejos de ser una cuestión ética ubicada en un marco teologal, como parece ocurrir en los casos de Scheler y de Zubiri¹⁸. Insistimos aquí en que la religiosidad de la filosofía de Zambrano remite a la ontología y no a la antropología ni a una teología ortodoxa, porque si bien es cierto que tanto el estudio de Zubiri como el de Scheler superan estas dos perspectivas, hay que remarcar que los apuntes de uno y otro se guían más hacia la condición humana y humanista (no necesariamente una ética prescriptiva, pero sí con evidentes dejos de ética leída en clave moral-religiosa) que a la ontología, o, en todo caso, tienen una mezcla enorme entre ética y pensamiento teologal.¹⁹

Julietta Lizaola coincide hasta cierto punto con lo dicho por nosotros, al señalar que la relación entre Zubiri y Zambrano, no debe ser pensada estrictamente como una relación de maestro-discípula:

¹⁸ Desde nuestro punto de vista, el crédito que Zambrano les brinda a ambos autores –a Zubiri y a Scheler- tiene su origen en un sentimiento de generosidad y gratitud para con ambos pensadores, es decir, lo que Zambrano siente es un profundo sentido de agradecimiento hacia uno y otro, pero ello no indica que en tal reconocimiento se vislumbre una influencia absoluta en lo que a sus ideas sobre lo divino y lo sagrado respecta: es más, nos parece que la gratitud hacia Zubiri se origina en el hecho de que éste fue su maestro personal, y a que por boca de él se inició en el pensamiento de la escuela fenomenológica de estudios sobre religión; mientras que la gratitud para con Scheler, se debe a un cierto dejo de nostalgia por su condición piadosa-cristiana, tal como ella misma la vivió en su temprana juventud.

¹⁹ Para el estudio de las lecturas que influenciaron el pensamiento de María Zambrano nos apegamos a su biografía intelectual, contenida en el trabajo hecho por Jesús Moreno Sanz, en *La razón en la sombra. Antología crítica del pensamiento de María Zambrano*, Siruela, Madrid, 1993; así como también al ya mencionado estudio de Julieta Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*.

Zubiri fue contemporáneo de Zambrano, quien durante algún tiempo fue su alumna. Sin embargo, *El hombre y Dios* (de Zubiri) fue escrito más de treinta años después de haberse publicado *El hombre y lo divino* (Zambrano). Cabe suponer que más que una relación vertical de maestro-alumno, se produjo en sus obras una complementariedad.²⁰

Aunque para ser más exactos, hay que insistir en que el texto de Zubiri muchas veces suele quedarse en un plano netamente religioso, o en todo caso, como una serie de escritos en torno a las distintas formas de vivir la religión al interior del judeocristianismo, sin llegar a conseguir los alcances fundacionales en el plano ontológico de la categoría de lo sagrado de María Zambrano.

Hacemos énfasis en esto, no porque estemos negando la influencia de estos filósofos en Zambrano -tal afirmación sería en extremo errónea- sino porque nos parece de suma importancia matizar las influencias; y, desde nuestra perspectiva, ni el estudio de Zubiri ni el de Scheler llegan al punto central del concepto de lo sagrado.

Las perspectivas de Zubiri y Scheler tienen un papel fundamental para ayudar a construir lo que Zambrano entiende por lo divino al interior del judeocristianismo, pero hay que decir que ni uno ni otro pondrán en juego lo que Nietzsche y Otto aportan a la visión de Zambrano. Los aportes de Zubiri y Scheler se concentran en la noción del hombre frente a lo divino ya configurado, y no a la dialéctica propia del hombre y lo sagrado.

²⁰ J. Lizaola, *Op. cit.*, p. 268. Los paréntesis son nuestros.

Cabe decir que en esta misma reflexión Lizaola nos dice que la noción central del estudio de Zubiri es la religación como la posibilidad de la existencia en cuanto tal, es decir, la religación que siente el hombre con aquello que se nos deja intuir como el fundamento de nuestra existencia, pero Zubiri supone a Dios como ese fundamento. Lo que aquí nos preocupa es que no es del todo claro si Zubiri y Scheler permanecen dentro del ámbito de aquello que Heidegger explicaba con el término de *ontoteologías*: esto es, con una idea de que el ser nos es dado de una vez y para siempre por parte de un Dios creador.

Lo sagrado, la categoría central de la ontología de Zambrano está alimentada por las ideas de Otto y de Nietzsche, veamos de manera general la influencia de cada uno para nuestra autora.

Decimos que Zambrano se acerca a Otto, porque cuando aborda las consideraciones de la religiosidad humana las trata desde una perspectiva fenomenológica (esto es, atendiendo al modo en que se vivieron dichas religiones) y no por una vía historiográfica o antropológica; por otro lado, coincide con Nietzsche al interpretar la religiosidad en clave ontológico-metafísica y no como una serie de meros datos sobre religiones antiguas interpretados desde un aparato crítico de carácter filológico.

Lo señalado por María Zambrano en torno a lo sagrado y lo divino coincide, y no por casualidad, con lo dicho por Rudolf Otto en su célebre libro *Lo santo*.²¹ El libro de Otto es de suma importancia no sólo para Zambrano, sino para la filosofía de la religión en general, y en concreto para la escuela fenomenológica. La filosofía de Otto se inscribe en esta escuela de pensamiento que ya desde el siglo XIX busca dar cuenta de la experiencia primigenia de la religiosidad humana y de la importancia que ésta tenía para configurar la historia de cada cultura.²² De acuerdo con dos de sus principales exponentes: Schleiermacher y Otto –en *Sobre la religión* y *Lo santo*, respectivamente- lo sagrado puede ser experimentado, pero

²¹ Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

²² “La fenomenología de la religión como la conocemos hoy, nace a inicios del siglo XIX y busca comprender la naturaleza del fenómeno religioso, su peculiar especificidad a partir del análisis de sus expresiones históricas, tanto individuales como colectivas”, Isabel Cabrera, “Fenomenología y religión”, en *Enciclopedia iberoamericana de religiones*, Tomo I: *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002, p. 335.

En este texto, Isabel Cabrera elabora una puntual trayectoria del análisis fenomenológico de la religión realizado por diversos autores, entre ellos Durkheim, Girard, Müller y Eliade, aunque es de notar que Cabrera hace particular énfasis en la importancia que tuvo el libro de Otto, *Lo santo*, para la filosofía de la religión contemporánea y en concreto para la escuela fenomenológica.

más que como un conocimiento, como un sentimiento²³. Pero el verdadero sentido de lo religioso es una intuición, un sentimiento del hombre frente al infinito, frente a la plenitud y totalidad del universo.

Decimos que la concomitancia no es gratuita ni producto de azares del destino, porque Zambrano misma confesó que durante su juventud leyó con fervor este libro de Otto, y que fue gracias a él que descubrió la idea de lo sagrado; cuando la joven María Zambrano lee el libro de Otto encuentra el germen de su propia concepción de lo sagrado, y esta noción se encuentra acechando sus escritos sobre arte y religión -entre otros- hasta que finalmente la vertió en *El hombre y lo divino*. Evidentemente, Zambrano no hubiera reparado en esta idea si no hubiera sentido ella misma, ya desde pequeña, una especie de encuentro con ese fondo primigenio de lo real:

El descubrimiento de lo sagrado también se lo debo, o estaba propiciado por un libro apasionadamente leído en mi adolescencia, publicado por la *Revista de Occidente*, de un autor alemán, Rudolf Otto, *Lo santo*, y yo me di cuenta de que no era lo santo sino lo sagrado: lo sagrado que está adscrito a un lugar, que no se manifiesta enteramente y que sobre todo se manifiesta adscrito a un lugar, y a mí esto me recordaba, cuando lo leí, vividamente, a lo que me sucedía cuando de niña me llevaban de paseo por un cierto lugar de la ciudad de Segovia por donde corre y, entre unas pequeñas altas, se hunde el río que será el Edesma, un río que se irá serenando. Yo me escapaba y tenía que ir hacia esas peñas. Y en esas peñas había siempre, aunque fuera tiempo de sequía, una gota de agua. Esto era ya el comienzo de la transformación de lo simplemente o completamente sacro, en algo transparente, en algo ya divino.²⁴

Cuando Zambrano apunta que ella se dio cuenta de que no era lo santo sino lo sagrado, se refiere a que aquello que Otto entiende por lo santo se equipara más bien a lo que ella entiende por lo divino. No obstante, el concepto más importante dentro del estudio de Otto no es lo santo, como pareciera indicar el

²³ Esta tesis la seguimos del libro de Zambrano *El hombre y lo divino*, aunque no está de más dejar patente que nos ha quedado más clara a raíz del trabajo de investigación de Julieta Lizaola (*Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, p.176).

²⁴ M. Zambrano, "A modo de autobiografía", en *María Zambrano. Pensadora de la Aurora*, en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*. No. 70/71, marzo-abril de 1987, p. 72.

título. La noción que adquiere más relevancia para la historia del estudio de la religiosidad es la idea de lo numinoso, y de hecho, es esta idea la que viene a ocupar el lugar central de la influencia que Otto deja en Zambrano.

La idea de lo numinoso fue rastreada por el teólogo alemán a través del estudio de ciertas experiencias religiosas que habían sido constitutivas para la fundamentación de la religiosidad humana, pero que a pesar de ser la piedra de toque de la religión que sustentaban, dichas experiencias no eran susceptibles de ser asentadas en conceptos, y por ende, no había un modo claro de comunicarlas.²⁵

Lo numinoso es, de acuerdo con Otto, una especie de fisura que se cuele en toda experiencia de lo santo -de lo divino, diría Zambrano-. En ésta vivencia sólo

²⁵ A pesar de que es un dato conocido que Otto está fuertemente influenciado por Kant, es de notar que no suele ser común la asociación entre el pensamiento de uno y de otro. Y, que, en muchos casos, suele decirse incluso que lo *numinoso* tal como lo postula Otto no tiene nada que ver con la noción kantiana de *noúmeno*.

A nosotros nos parece que al señalar el lado oscuro de Dios con el término de lo nouminoso Otto está siguiendo hasta cierto punto lecturas de la filosofía kantiana. Es bien sabido que Otto estuvo enormemente interesado por la idea de la religiosidad en la filosofía del pensador de Königsberg, incluso uno de sus libros de madurez está dedicado a este tópico. La interpretación que aquí hacemos podría ser un tanto aventurada, pero tiene lugar si tomamos en cuenta la profunda condición teológica a la base del pensamiento kantiano -por más que esta se subordine o se secularice en teoría del conocimiento. Ahora bien, es cierto que la etimología griega de la palabra *numen* alude a los dioses, sin embargo el significado con que Otto la identifica remite a una realidad incognoscible subyacente en todas las cosas y que sólo puede permanecer en ese estado hermético considerando el lado oscuro e incognoscible de Dios. Si recordamos la distinción kantiana entre *noúmeno* y *fenómeno* podemos ver cuál es el trasfondo de este significado; el noúmeno kantiano -leído en clave teológica- es el Absoluto ser en sí: es la totalidad de lo existente, el fondo divino de la realidad, esto es: el estado propio de Dios que no se deja conocer tal y como es por las limitaciones de la conciencia humana.

Si los fenómenos en Kant refieren al modo en como los objetos se le presentan a la conciencia del sujeto, sirviéndose de las facultades puras del entendimiento y por la mediación de las intuiciones puras de la sensibilidad -que en conjunto han de dar paso a la elaboración de una representación que ha de decantar en el concepto en sí-, el *noúmeno* sería la totalidad de lo real en su estado puro. Para dejar este punto claro, no hay que echar de lado que Kant excluye el problema de Dios de la *Crítica de la razón pura* precisamente porque es un problema que sobrepasa la capacidad de la conciencia para dejarlo establecido y *determinado* en conceptos claros y distintos.

En muchos puntos de la "Dialéctica Trascendental" Kant se dedica a mostrar las incongruencias y contradicciones en las que cae la subjetividad al tratar de asumir ciertos problemas de carácter metafísico en el terreno de la razón pura: Dios, la inmortalidad del alma y la libertad humana. Por ejemplo, en la "Antinomia de la Razón", el Capítulo II del segundo libro de la "Dialéctica Trascendental", Kant apunta la imposibilidad de la conciencia para acceder al absoluto como una experiencia que pueda cifrarse en términos de verdad y de conocimiento auténtico, esto es, Kant señala que justamente de esto, de lo numinoso y de lo absoluto sólo podemos tener ideas, pero no conceptos verdaderos universales y necesarios: es decir, lo imposible en este terreno son los conceptos *a priori*: "(El noúmeno) éste incondicionado, se halla siempre incluido en la *totalidad de la serie* (del conjunto dado de todos los fenómenos) cuando nos representamos ésta en la imaginación. Ahora bien, esta síntesis absolutamente completa es, a su vez, una simple idea, ya que no podemos saber, al menos de antemano, si dicha totalidad también es posible en el terreno de los fenómenos", (Cf. "La antinomia de la razón" en Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Rivas, Taurus, p. 384 - 391).

se sabe que hubo una cercanía con el núcleo fundamental del mundo sin que pueda darse una idea clara de qué es lo que realmente ocurrió.

La mística tiene en este punto un papel determinante, es más, una de las definiciones con que Otto categoriza a lo numinoso, es justamente la de *mysterium tremens*, dicho término sugiere un trato con algo Otro, algo absolutamente otro, y en estricto sentido con lo Otro absoluto: que es extraño, oscuro y secreto; la mística así entendida sugiere un pacto con algo inefable, que por ende, causa fascinación pero también anonadamiento y miedo;

El carácter propio que ofrece este aspecto del numen en el grado inferior consiste en su peculiaridad sentimental; es el estupor ante lo absolutamente heterogéneo, ya se le llame espíritu, demonio, *deva*; ya se prescindiera de nombrarlo; ya se engendren entes imaginarios para su explicación y captación; ya se aprovechen para ello seres fabulosos producidos por la fantasía aparte y antes de haberse suscitado el terror demoníaco²⁶

La experiencia de lo numinoso es una adoración genuina aunque no se sepa a bien qué es aquello que se adora, e incluso cuando al mismo tiempo que hay veneración hay un profundo terror. Es una experiencia apofática, de dar con algo sagrado sin poder descifrar qué es aquello, donde el impacto es tan fuerte que origina un temor inmediato, una exaltación que no consigue definirse a bien, pero que intuye a lo sagrado en el trasfondo de esa experiencia:

(...) pues estremecerse no es un temor natural, sólito, ordinario, sino ya un primer sobresalto y barrunto de lo misterioso, aun cuando en su forma más tosca de inquietante y siniestro; es una primera valoración, según una categoría que no reside ni se refiere a objetos naturales, y que sólo es posible para aquel en quien se ha despertado una peculiar predisposición del ánimo.²⁷

Como vemos, hay continuidad en las posturas de Otto y de Zambrano en las nociones de lo numinoso y lo sagrado. Para usar un ejemplo basta recordar la

²⁶ Rudolf Otto, *Lo santo*. p. 41.

²⁷ R. Otto, *Op. cit.*, p. 26.

idea que ya dimos arriba del “delirio de persecución” en Zambrano²⁸, donde podemos ver lo que acabamos de enunciar con Otto: el terror y la fascinación ante el fondo último de la realidad, el *mysterium tremens*; lo sagrado causa miedo en la criatura humana, “temor y temblor” -hubiera dicho Kierkegaard-.²⁹ Es importante mantener esta idea de criatura -más propia de la tradición hebrea que del cristianismo-, en la que ni lo sagrado ni lo divino tienen el carácter paternal para lo humano, donde más que un dios padre lo que hay es un dios creador: dios creador que provoca en el hombre el sentimiento de inferioridad, el sentimiento de criatura. Y, así mismo lee Julieta Lizaola esta idea interpretada por Otto en *Lo santo*: “El sentimiento de criatura es un efecto subjetivo de lo numinoso, es la experiencia de la inanidad que somos frente a Dios, lo cual implica que hemos vislumbrado al creador, que somos criaturas ante la faz del Señor”.³⁰

De igual manera, Zambrano sigue a Otto cuando articula la noción de lo divino, sólo que en este punto se va a guiar por el concepto de lo santo. Lo divino en Zambrano y lo santo en Otto se comportan como algo que alcanza a racionalizar y penetrar los elementos que existen previamente en lo sagrado. Otto nos dice de lo santo:

Según la plena significación de la palabra “santo”, tal y como se encuentra sobre todo en el Nuevo Testamento, y tal como ha sido establecida definitivamente en nuestro sentimiento religioso, lo santo no es nunca lo meramente numinoso en general ni aún en sus grados más altos, sino siempre lo numinoso, penetrado y saturado por completo de elementos racionales, personales y morales.³¹

²⁸ Mas, la demanda de la esperanza sufre también su delirio en el que se despliega la vida. El delirio se convierte entonces en exaltación que llega a la embriaguez (...) Entonces, esa instancia superior y desconocida se hace sentir dentro del hombre mismo. Es dentro de sí, donde se siente esa realidad suprema que le impulsa y le lleva sobre todo obstáculo (...) Porque la vida humana se da inicialmente en estas dos situaciones que corresponden a las dos manifestaciones de lo sagrado: la doble persecución del terror y de la gracia. (M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 34.)

²⁹ Cf. Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*.

³⁰ Julieta Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, p.265.

³¹ R. Otto, *Ibid.*, p. 152.

Como hemos visto, la noción de lo sagrado en María Zambrano puede rastrearse de su lectura de Otto, aunque cabe decir que en lo numinoso también se encuentra entre líneas la influencia de las consideraciones ontológicas de Friedrich Nietzsche postuladas en *El nacimiento de la tragedia*, particularmente lo que toca a la dupla Dionisos – Apolo.

Si recordamos bien, para Nietzsche, ni Apolo ni Dionisos son simplemente figuras pertenecientes al panteón olvidado de una mitología antigua, en su filosofía temprana ambos dioses funcionan como metáforas de principios de carácter metafísico, además nos hablan de una familiaridad (y participación) de la naturaleza humana y la naturaleza del mundo³².

Para Nietzsche, los dioses griegos no son simplemente los dioses que representan las fuerzas de la naturaleza en todo su esplendor, no son simplemente el dios del rayo, de la luz o de los mares, para el filósofo del martillo, su culto no sólo habla de la dependencia del hombre a los frutos de la tierra y la necesidad de la benevolencia del clima; no, no son únicamente esto, lo verdaderamente esencial de los dioses griegos es que son representación de la naturaleza de lo sagrado en el hombre, son metáforas de las pasiones humanas en su realidad más íntima, y aún más, son en sí mismos los instintos más poderosos anidados en el espíritu del hombre³³:

³² “Cuando se habla de <<Humanidad>>, se piensa en lo que <<separa>> y distingue al hombre de la naturaleza. Pero tal separación no existe en realidad, las propiedades <<naturales>> y las propiedades <<humanas>> son inseparables. El hombre, aun en sus más nobles y elevadas funciones, es siempre una parte de la naturaleza y ostenta el doble carácter siniestro de aquella. Sus cualidades terribles, consideradas generalmente como inhumanas, son quizá el más fecundo terreno en el que crecen todos aquellos impulsos, hechos y obras que componen lo que llamamos Humanidad.” (Cf. Nietzsche, *Homero y la filología clásica*).

³³ En este punto podemos señalar que Nietzsche y Zambrano coinciden, a su vez, con Hegel, pues los tres consideran a los dioses griegos más como una representación simbólica de las más elevadas pasiones humanas que como meras metáforas de los elementos de la naturaleza. En este punto, hay que decirlo, todos están extrapolarlo las consideraciones que Aristóteles había hecho en su *Poética*, a un plano de análisis ya no sólo estético sino ontológico; donde se trata de ya

Los dioses griegos (...) no pueden ser concebidos, ciertamente, como los frutos de la indigencia y de la necesidad: tales seres no los ideó ciertamente el ánimo estremecido por la angustia (...) En estas (figuras) habla una religión de la vida, no del deber o de la ascética, o de la espiritualidad. Todas estas figuras respiran el triunfo de la existencia, un exuberante sentimiento de vida acompaña su culto³⁴.

Esta vida en los dioses griegos de la que habla Nietzsche es tanto la vida del cosmos como la vida humana; particularmente en lo que toca a estos dos: Dionisos y Apolo, los dioses griegos de las artes. Como bien sabemos, Nietzsche sugiere en *El nacimiento de la tragedia* que a Dionisos habría que pensarlo como el dios del drama y de la embriaguez, pero drama no sólo en cuanto que una representación trágica sino como una *onto-dramaturgia*, es decir, Dionisos es metáfora y representación del cosmos, de la totalidad del universo que vaga delirante embriagado en la oscuridad del vacío:

El arte dionisiaco (...) descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis. Dos poderes sobre todo son los que al ingenuo hombre natural lo elevan hasta el olvido de sí que es propio de la embriaguez, el instinto primaveral y la bebida narcótica. Sus efectos están simbolizados en la figura de Dionisos. En ambos estados el *principium individuatonis* [principio de individuación] queda roto, lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural.³⁵

En Dionisos se rompe el principio de individuación que mantiene al hombre lejos del estado del delirio, al caer en el delirio dionisiaco el hombre padece una situación similar al “delirio de persecución” que enuncia Zambrano, hay una experiencia de lo Otro absoluto en su estado heterogéneo.

Ahora bien, la influencia del Dionisos de Nietzsche, según lo expuesto en *El nacimiento de la tragedia*, aparece también en *El hombre y lo divino*. Zambrano le dedica un buen número de páginas al dios del delirio y la embriaguez en su

no ver a los dioses griegos como puros personajes sino como la condensación artística de la verdad de las pasiones más definitorias del modo de ser del hombre. El tratamiento que Hegel le da al drama y al arte griego en general es quizá uno de los más completos, ricos y propositivos en lo que a ontología estética respecta. Cf. Hegel, *Estética o filosofía del arte*.

³⁴ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 251.

³⁵ F. Nietzsche, *Op. cit.*, p. 246.

apartado "De los dioses griegos", donde sintetiza sus elementos como el fondo último de la realidad, de la realidad del mundo y la del hombre mismo:

No es Dionisos el dios despreciador de la forma, sino el que, buscándola, no puede detenerse en ninguna. Porque la forma última, la total, habría de lograrse más allá de la muerte. Es la divinidad que manifiesta, entre todas, que la vida, y dentro de ella el ser que más padece, el hombre, es trascendente, anda en vía, anda en tránsito, que muestra también que vida y muerte son momentos de un eterno proceso de resurrección.

Ninguna imagen ha podido captar adecuadamente a Dionisos, híbrido de bestia y hombre, la unidad de la vida, su continuidad. Y así más conserva en su condición divina lo sagrado con su poder devorador y de ser transfundido. Dios de transfusión. No es apto para ser visto; no es objeto de contemplación. *La relación con él es de participación sagrada, sus metamorfosis tienen lugar en el hombre mismo*, que por él se libera de su inercia y entra a jugar en el juego de las metamorfosis (...) La especie de divinidad de que Dionisos es el más egregio representante, infunde en el ánimo humano esa suerte de embriaguez que por momentos le acerca a la vida de los dioses.³⁶

Aquí Zambrano hace evidente que es él, Dionisos, de entre todos de los dioses griegos el más importante, pues sigue condensando en sí aquellas características que nos hablan de la verdad del mundo y de nosotros mismos, aun cuando ésta es una verdad oscura.

Por su parte, Apolo es el dios de las artes figurativas y de lo onírico, en él se condensan las visiones del mundo que emergen del fondo indefinido, que a partir de su acción formadora y transformadora se iluminan en una cosmovisión articulada. A través de Apolo el fondo último de la realidad dionisiaca consigue articular la aparición del mundo divino -un mundo de ensueños a veces-, y gracias a esto se consigue la instauración de un orden donde lo divino logra iluminar las figuras de las cosas y definir las en su ser:

¿En qué sentido fue posible hacer de Apolo el dios del arte? Sólo en cuanto es el dios de las representaciones oníricas. Él es <<El Resplandeciente>> de modo total: en su raíz más honda es el dios del sol y de la luz, que se revela en el resplandor (...) Pero también la bella apariencia del mundo onírico es su reino: la verdad superior, la perfección propia de esos estados, que contrasta con la sólo fragmentariamente inteligible realidad diurna (...) El dios de la bella apariencia tiene que ser al mismo tiempo el dios del conocimiento verdadero (...) no es lícito

³⁶ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 57. El subrayado es nuestro.

que falte tampoco en la esencia de Apolo: aquella mesurada limitación, aquel estar libre de las emociones más salvajes(...)³⁷

Tanto Dionisos como Apolo son imágenes que concentran una visión del modo de ser del mundo, donde por un lado: el fondo último de la realidad se mantiene encerrado en su penumbra ominosa, en los abismos de los íferos del ser (Dionisos); y por el otro lado, éste fondo hermético se muestra, aparece, a través de la mediación de una figuración articulada del mundo con base en un orden majestuoso (Apolo). El modo de ser de la realidad tiene como base a Dionisos, y dado que éste no se puede mostrar, dios de las máscaras como es, tiene que servirse de la más luminosa de sus manifestaciones por vía de Apolo. Recordemos simplemente que lo sagrado lo presentimos intuitivamente, con el cuerpo y las entrañas, pero su transformación en cosmos depende de la razón, de algún grado de razón por mínimo que sea, de ahí que el proceso de racionalización de lo sagrado decante en la construcción de lo divino a través de la figuración (apolínea) del trasfondo último e irracional de la realidad (dionisiaca).

Hasta aquí las analogías con Otto y con Nietzsche, nos conformamos con señalar que salvando las distancias, la figura de Dionisos en Nietzsche se corresponde con la intuición de lo numinoso en Otto y con lo sagrado en Zambrano; y lo mismo con Apolo, que funge de manera similar al modo en como procede lo santo (en Otto) y lo divino (en Zambrano).

Vistos por separado lo sagrado y lo divino se dejan comprender mejor, incluso cuando un acercamiento teórico-analítico no responde realmente al modo

³⁷ F. Nietzsche, *Ibíd.*

en como se dejan sentir en la experiencia, decimos esto porque -de acuerdo con los distintos textos y autores aquí vistos, y particularmente con Zambrano- en toda experiencia de lo sagrado se presiente ligeramente la latencia de lo divino que de ahí puede surgir, con cada uno de los acercamientos al caos sagrado se intuye ahí un cierto tipo de mundo a punto de emerger de la tierra³⁸; y de modo similar, en toda configuración de lo divino queda siempre un rezago aunque sea muy mínimo de lo sagrado. Algo queda que no se deja definir ni delimitar, donde lo divino que se muestra pero nebulosamente, como visto a través de un velo, o bien, donde a pesar de la *cosmización*³⁹ que lo divino ha fraguado se pueden encontrar puntos de fuga o fisuras por las que se cuele el delirio de lo sagrado en su realidad absoluta. Pero hay que insistir en que la propuesta de Zambrano no es

³⁸ También podemos señalar someramente una coincidencia significativa entre las ontologías de Zambrano y Heidegger en el mismo tenor que aquí ya hemos expuesto; pues, según lo que este último dice en *El origen de la obra de arte* al momento de analizar la esencia del arte, el concepto de arte como la “lucha entre *mundo y tierra*” eleva las nociones de *mundo* y de *tierra* a un plano que supera lo meramente estético y alcanzan proporciones de Verdad en sentido ontológico-metafísico. En este sentido, podríamos apuntar que también las ideas de *mundo y tierra* en Heidegger pueden equipararse en alguna medida con lo que Zambrano distingue con lo divino y lo sagrado (donde es evidente que la tierra se corresponde con lo sagrado, y el mundo con lo divino).

Una posible objeción a esta analogía podría ser la de que los conceptos de *mundo y tierra* en Heidegger, describen únicamente al modo de ser de la obra de arte, sin embargo, hay que recordar que en la medida que la obra de arte es desocultamiento de la verdad más esencial del ser (*aletheia*), ella misma funciona como el paradigma de la Verdad de la totalidad de lo que es:

“La tierra hace que toda penetración a su interior se estrelle contra ella. Convierte la impertinencia del cálculo en destrucción (...) La tierra sólo se abre e ilumina como es ella misma allí donde se preserva y se conserva como esencialmente infranqueable, retrocediendo ante cada descubrimiento, es decir, que siempre se mantiene cerrada. Todas las cosas de la tierra, ella misma en su totalidad, fluyen en una armonía alternativa. Pero este confluir no es desaparecer. Corre aquí la corriente, de suyo mansa, del deslindar, que deslinda cada ente presente en su presencia. Así hay en cada cosa que se cierra el mismo no-conocerse a sí. La tierra es lo que tiene por esencia ocultarse a sí misma. Hacer la tierra quiere decir: hacerla patente como ocultante de ella misma.”

“El mundo no es el mero conjunto de cosas existentes contables o incontables, conocidas o desconocidas. Tampoco es el mundo un marco imaginado para encuadrar el conjunto de lo existente. El mundo se mundaniza y es más existente que lo aprensible y lo perceptible, donde nos creemos en casa. Nunca es el mundo un objeto ante nosotros que se pueda mirar (...) El mundo se mundaniza ahí donde caen las decisiones esenciales de nuestra historia, unas veces aceptadas por nosotros, otras abandonadas, desconocidas y nuevamente planteadas (...) En la mundanización se forma aquel ámbito por el que es conferida o negada la protectora gracia de los dioses. También la fatalidad de la ausencia del dios es un modo en como el mundo se mundaniza. (Cf., Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Arte y Poesía*, traducción de José Gaos, FCE, México DF, 2006, p. 58- 62.)

³⁹ El término *cosmización* refiere a lo que Eliade identifica como la extensión de una comprensión del orden del mundo a algo que antes no formaba parte de ese orden, es decir, la asimilación que un *cosmos* elabora de elementos antes desconocidos o ajenos al mundo que ya estaba instaurado. Un ejemplo de esto puede verse en el hecho de que el primer acto que llevaron a cabo los conquistadores españoles al llegar a la América precolombina, fue clavar una cruz para señalar que el Nuevo Mundo sería incorporado al orden del mundo cristiano. Cf. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*.

una configuración dicotómica de la realidad, pues según ella la realidad responde a una estructura única, que se comporta de manera dual, sí, pero con un fundamento único de todo lo real: lo sagrado; que desde los abismos del ser lo construye y lo destruye todo, lo divino y lo profano, que levanta dioses para destruirlos más tarde y construye hombres para después devorarlos de nuevo en su matriz ominosa que engendra la vida y la muerte absolutas.

1.2.1. Fenomenología y destrucción de lo divino

*Pobre hombre,
caminante en sueños,
siempre buscando a Dios
entre la niebla*

Antonio Machado

Ahora que hemos visto -en el primer apartado- los elementos primordiales de lo que toca a la dupla sagrado-divino en María Zambrano, podemos concentrarnos en lo que toca a su relación con la historia, pues es en ella que se manifiestan y se ocultan, aunque más bien habría que decir que lo sagrado y lo divino construyen y destruyen la historia misma.

En esta segunda parte del primer capítulo veremos en qué medida la concepción que tiene María Zambrano de la historia occidental es la de un proceso mediante el cual lo divino va apareciendo y fraguándose en las distintas culturas, y por ello lo divino va construyéndose al mismo tiempo que va configurando la historia de cada cultura. Dicha construcción puede ser ordenada en un relato teleológico –o teológico- en el que se elabora una narración de aquello divino que ahí tuvo lugar; esta idea es precisamente la de la fenomenología de lo divino en la historia: el modo en cómo lo divino nace, crece y se desenvuelve en su paso por el tiempo.

La denominación de “fenomenología de lo divino” surge en la investigación de la zambranista Chantal Maillard⁴⁰, pero puede verse entrelíneas a lo largo del texto *El hombre y lo divino*; en el cuál, Zambrano elabora una especie de historia de los fenómenos religiosos más elementales para comprender la cultura occidental⁴¹.

Antes de analizar algunos de los problemas de lo sagrado con la historia vistos por Zambrano, veamos primero el modo en como se articula lo divino. Recordemos que María Zambrano nos dice que un mundo ya configurado se divide en dos esferas: la de lo profano y la de lo divino, donde el límite de lo humano es definido siempre por lo divino, que le cerca y le mantiene en cierto marco de acción.

Habíamos dicho en el apartado previo que la aparición de un dios representa el final de un largo periodo de padecimientos, y que esta emergencia es el suceso más tranquilizador de todos los que pueden ocurrir a un pueblo: señal de que el pacto entre la esfera de lo divino y lo profano ya está concluido.⁴² Sin embargo, hay que remarcar que lo divino no necesariamente implica devoción como un sentimiento propio de las religiones o la liturgia que las acompaña, el fenómeno necesario es la religiosidad, o bien, la piedad. Nos dice Rivara que:

“Ni la religiosidad ni lo sagrado en María Zambrano tienen qué ver prioritariamente con la idea de lo divino, de los dioses, menos aún con las religiones. Estos son fenómenos cuyas condiciones de posibilidad residen en aquello que los abre: la religiosidad.”⁴³

Y señalamos esto porque la religiosidad de la que nos habla María Zambrano puede generar dioses que no sean propios de fenómenos místicos, es decir, da

⁴⁰ Cf. Chantal Maillard, *La creación por la metáfora*. Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre, 1992.

⁴¹ Cf. M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, “III. Los procesos de lo divino”, 229-306 pp.

⁴² *Ibid.*, p. 34.

⁴³ G. Rivara, *La tiniebla de la razón*, p. 143.

origen a divinidades que no se comportan de acuerdo a las estructuras religiosas más comunes, a las que a pesar de todo les subyace este instinto religioso⁴⁴. La religiosidad es la semilla de la que ha de surgir la realidad, porque es desde ella que un horizonte histórico genera una concepción de lo que es el mundo, a partir de la religación de las visiones del mundo es que se articula una realidad que puede ser vivida en comunidad.

En el fondo, esto significa que lo divino no siempre se configura en un panteón de figuras y personalidades de los dioses como ocurrió en Grecia, Egipto o las culturas prehispánicas, o en Yahvé como sucede en la tradición judeo-cristiana; esta observación de Zambrano implica que puede existir lo divino sin una personificación, porque para Zambrano el punto central de lo divino no implica la existencia de un ser superior sino esto que ya mencionábamos: lo divino es *axis mundi*⁴⁵, eje del mundo, lo divino es principio ordenador de lo real, y dicha estructuración del orden se da históricamente:

(Zambrano) postula observar la manifestación de lo sagrado en lo divino, cuyo desarrollo ocurre de una manera procesual en la historia y advertir las repercusiones de que lo divino haya adquirido una claridad tal que permita que la razón pueda *verlo*: obtener su imagen y descifrarla como expresión de lo sagrado (...) Esto permitiría pensar desde otra perspectiva, desde otra mirada: “Solamente hemos de dejar apuntado que lo que el hombre moviliza para engendrar la objetividad es religioso, como lo que hay en la base y fundamento de todo nuestro apego a la realidad y a la transformación que la hemos de padecer para crear nuestro mundo”(...) Parece importante poner de relieve(...)reiterar que el fundamento original del conocimiento es religioso.⁴⁶

Buscamos hacer evidente que los paradigmas que han ordenado el modo de ser del mundo a lo largo de su historia, no han surgido únicamente de la palabra

⁴⁴ Muestra de esto son aquellas divinidades que de acuerdo con María Zambrano, rigen de manera autoritaria en el horizonte de la modernidad (divinidades como: el futuro, la ciencia, el progreso, etc.), que no se emplazan en un momento histórico determinado por la religión y no obstante mantienen la típica estructura sacrificial de muchas de las religiones habidas a lo largo de la historia. Ver *infra*: “1.2.3. La agonía de Europa: metáfora de la destrucción de lo divino.”

⁴⁵ La noción de *axis mundi*, como eje del orden del mundo, es trabajada por Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano*.

⁴⁶ Julieta Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, Ediciones Coyoacán, México, p. 163. La cita entrelíneas es del libro de Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, p. 98.

revelada de la religión, incluso cuando es notable que tienen en su base una estructura religiosa -en el sentido de religación de un *cosmos* en común-. En un mundo sin *cosmos* lo que existe es simplemente el reino de la más absoluta inocencia, el momento en que el hombre nada sabe de nada, ni de lo divino ni de lo profano, tal como ocurría en los albores de la historia de la humanidad.

Con el nacimiento de la civilización nace el espacio divino, según Zambrano, el tipo de hombres y realidades habidas en la historia no son otra cosa sino el resultado de las relaciones que se estructuran entre el hombre y la idea de lo divino que se construye en ese pueblo: “una cultura depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre.”⁴⁷

El mundo civilizado es un mundo donde lo divino ya se ha mostrado, donde los dioses ya han aparecido pero permanecen ocultos para dejar espacio suficiente para el hombre; lo divino se oculta y se transforma en la base de lo profano. Es en este sentido que lo divino determina el *ethos* del hombre.⁴⁸ Ahora bien, si este *ethos* es la morada que da lugar a lo humano, este lugar otorgado por lo divino es en verdad un refugio, pero una guarida ya humanizada propiamente hablando: es un terreno que se ha hecho humano a base de esfuerzo y donación.

La articulación histórica de lo divino es precisamente este proceso de humanizar el espacio, donde lo primero que se hace es delimitar, del mismo modo que cuando se cultiva un terreno así ocurre también con la humanización del espacio: primero hay que cercar y establecer los límites, franjear ese terreno que

⁴⁷ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, México DF, 1973, p. 27.

⁴⁸ Sobre la ocultación de lo divino una vez que ya se ha configurado. También ver: G. Rivara, *La tiniebla de la razón*, p. 151.

se ha ganado para después sembrar en él y, ya más tarde, cosechar los frutos de ese esfuerzo por hacerse un lugar en el mundo, el cual estará hecho a imagen y semejanza de las necesidades, vicios y virtudes de los dioses y hombres que lo forjan.

Podemos añadir aquí que este terreno se irá construyendo a base de labor poética y filosófica. Lo sagrado es la base sobre la que la poesía y la filosofía vendrán a construir lo divino en la historia: “No olvidemos que la importancia de lo sagrado en la tarea filosófica de Zambrano reside en que le permite concebir y sustentar la vida humana como un proceso de creación en el cual lo divino subyace como la estructura del ser y de la historia.”⁴⁹

Así, por mencionar sólo un ejemplo, el surgimiento de la religión griega antigua significa la emergencia de una cosmovisión que define el horizonte histórico en el que se yergue.⁵⁰ Sin embargo, las transformaciones que se dan, los cambios de paradigmas en el devenir de la cultura, también involucran lo sagrado, ya sea porque genera una nueva y más poderosa concepción de lo divino, o bien porque hay una destrucción de eso divino que ya se había fraguado, lo sagrado está en el fondo de toda la articulación del ser, ya sea pensado en términos

⁴⁹ Julieta Lizaola, “El hombre y lo sagrado”, en Greta Rivara Kamaji (coord.), *Vocación por la sombra*, Edére, México, 2003, p. 90.

⁵⁰ No haremos en este trabajo una exposición detallada de los elementos que jugaron un papel clave dentro de la construcción de la cosmovisión que la religión griega implicaba, tal tarea sobrepasa por mucho las expectativas y objetivos de esta investigación, ni siquiera haremos un análisis puntual de lo que María Zambrano dice respecto de los griegos. Nos basta con señalar que nuestra autora supone que a la base del pensamiento griego se encuentra una configuración trágica del mundo, donde esta tragedia del vivir consiste en la subordinación de lo humano a lo divino, porque la ley divina le aparecerá al hombre como ley necesaria incluso cuando esta necesidad no está anclada en una explicación racional. Lo trágico radica en que la realidad, con su toda su belleza y oscuridad, se encuentra regida por principios en los que el hombre tiene una posición subordinada, porque los dioses griegos no tenían que darle explicación de sus actos al hombre. Nos dice Zambrano en *Filosofía y Poesía*: “El pesimismo, la melancolía, la angustia, están en la tragedia, en el mundo de los Dioses despiadados. Humanos, demasiado humanos estos dioses tenían cercado al hombre, en realidad. Le atajaban su paso, le vigilaban y oprimían. ¡Pobres hombres bajo el terror de tanta divinidad celosa, vengativa, de tanta justicia despiadada! Justicia también la de los dioses, pero justicia divina, es decir, irracional, puramente vindicativa. El hombre era menos que los dioses y tenía, en consecuencia, que ser arrollado por ellos.” (María Zambrano, *Filosofía y poesía*, FCE, México DF, 2006, p. 32)

personales, históricos, religiosos, etc.⁵¹ Por dar un ejemplo del primer caso, con la filosofía de Platón inicia la transformación que dará lugar a la muerte definitiva del panteón griego y la tragedia que subyace a esta cosmovisión, o al menos se vendrá abajo lo que hay en ellos de irracionalidad divina e impredecible. Recordemos que Platón se enfrentará con la cosmología instaurada por los poetas épicos y trágicos, donde reinaba la irracionalidad voluptuosa de lo divino.

Nos servimos de este ejemplo porque, como ya anunciamos, el momento en que surge la filosofía platónica es un periodo de transición, en que se enfrentarán dos paradigmas, dos postulaciones de lo divino.

Ahora bien, en la transformación del mundo griego no hay un eclipse de lo divino propiamente hablando, ya que no hay lugar para una obnubilación auténtica de los dioses olímpicos. Una auténtica destrucción de lo divino es el caso de la crisis de Occidente con el arribo de la modernidad tardía, con la crisis de la razón, la agonía de Europa y la muerte de Dios. En el punto en que Grecia abandona los dioses olímpicos, el dios de la filosofía ya se encuentra latente. Así, pues, lo que hay aquí es un cambio de centros ordenadores, una colisión de horizontes en la que necesariamente uno ha de salir triunfador y el otro ha de ser aplastado y subordinado. De este enfrentamiento entre Platón y el Olimpo ya sabemos quién vino a triunfar, el trágico claroscuro de los dioses olímpicos fue desplazado por la luz de la razón, la idea del Bien triunfa por encima de la sujeción humana a los caprichos de los dioses.

⁵¹ “El fenómeno de la ausencia de Dios no es algo exclusivo de nuestro tiempo, sino cíclicamente repetido, como sucesivos eclipses de lo divino que dan paso a nuevos períodos de presencia de lo sagrado.” (Juan Fernando Ortega, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, FCE, México, 1994, p. 137)

Para María Zambrano, aquella figuración tan elevada que lo divino alcanza con el favor de la filosofía platónica, se entrafía con el aspecto más sustancial de la filosofía en sí misma, porque para la pensadora española todo auténtico filosofar indaga en la pregunta por el ser, además, no sólo se queda con la pregunta sino que persigue la respuesta hasta que alcanza a articular una explicación cabal de la realidad. Porque lo que hay en un mundo sin una comprensión de sus fundamentos es un espacio amorfo donde el caos parece ser la única regularidad.

Sobra decir que para Zambrano la filosofía es una vía de revelación de lo divino, nuestra autora nos dice que ya en la época de la filosofía presocrática había este ímpetu por encontrar los elementos sustanciales de lo real, o bien, por lo menos era constante el intento de definir al ser en aquellas estructuras básicas de las que todo se derivaría: el *apeiron* en Anaximandro, los átomos en Leucipo y Demócrito, el *logos* en Heráclito, etcétera.

Si por algo se caracteriza la filosofía es por el hecho de que de cada pensador en que se ha anidado ha emergido la postulación de un principio ordenador que defina los contornos del ser. Este proceso de transmutación de lo sagrado a lo divino a través de la filosofía, tiene como consecuencia que cada una de las filosofías habidas en la historia adquiriera un halo divino, precisamente porque en ella se pone en juego el levantamiento y la manutención de la racionalización de la realidad; porque toda metafísica refiere a los fundamentos de comprensión del mundo, cada filosofía alude a este fundamento, a lo que se intuye por centro creador de sentido. En resumen, cada metafísica postulada por algún filósofo se involucra con el orden regente y se atrinchera en la tradición de

la metafísica occidental, rearticulando, a su vez, la visión de lo que el mundo es y de lo que ha sido.

1.2.2 Hegel y Zambrano: libertad, historia y razón

Para María Zambrano, la filosofía ha sido un modo en que lo divino se ha articulado en el transcurso de la historia, y este punto no deja de ser inquietante si tenemos en cuenta que es justo así como la filosofía de Hegel se estructura al momento de pensar el aparecer del espíritu en su sentido histórico-teleológico. Nos parece fundamental relacionar las ideas de Zambrano con la filosofía de este filósofo alemán, porque Hegel vio antes que nadie los procesos de divinización de lo humano en la historia; su filosofía, leída en clave teológica-metafísica, es, básicamente, el desarrollo del concepto primero de “la esencia” (lo humano en su acepción primera y primitiva) hasta su despliegue total en el “espíritu absoluto” (lo divino humanizado o la humana razón divinizada). Por eso no podemos dejar pasar la oportunidad de comparar la fenomenología de lo divino de Zambrano con *la fenomenología del espíritu* planteada por uno de los filósofos que más han aportado a la interpretación de la religiosidad humana en clave ontológica-metafísica.

Al momento de señalar las coincidencias entre Zambrano y Hegel, uno de los puntos en que tienen más problemática común es el tema de historia, en concreto: la relación que hay entre el despliegue de la historia y la consecución de la libertad del hombre. Aunque hay diferencias significativas en las posturas de ambos pensadores, los dos suponen que el camino a la libertad de lo humano se

realiza a través de la historia, pensando ésta como una serie de transformaciones en la que se ganan mejorías para la sociedad humana. Sin embargo, la principal diferencia entre uno y otro radicarán en que, para Zambrano, la realidad del individuo (de la persona) a pesar de colaborar con la consecución de dichos bienes sociales no tiene porqué sacrificarse ante el totalitarismo de la historia hipostasiada en una pseudo-divinidad.

La filósofa española hará una mordaz crítica al comportamiento sacrificial que subyace a la idea de progreso histórico, sobre todo al momento de considerar que la libertad conseguida en el transcurso exige que las personas sean suprimidas y sacrificadas con tal de obtener el bien futuro: a saber, la libertad común. Y es por ello que Zambrano levantará una puntual detracción a la noción del totalitarismo en la historia, cuando éste supone la necesidad de que alguien se sacrifique por el (posible) bien de otros, que han de venir más tarde. A grandes rasgos, esta es la apuesta más elemental de Zambrano en *Persona y democracia*.

Por su parte, en la filosofía de Hegel, la historia es el proceso en que el espíritu aparece en el mundo con sus diversas configuraciones hasta llegar a la divinización de la razón humana, es decir, la historia de la humanidad es la fenomenología del espíritu-, y en ella, la libertad que ha de conseguirse es la libertad absoluta del espíritu, la libertad del espíritu absoluto, misma que debería de dar lugar a la libertad del hombre concreto y singular. Pero no hay que dejar de lado que esta divinización de lo humano, tiene como base la divinización de la razón humana, pensándola también como una instancia todopoderosa, aunque esta razón no ha de ser la razón de un individuo, sino la razón universal del espíritu humano. Así, la filosofía de Hegel tiende a una universalidad afianzada en

un cosmopolitismo intelectual, que ha de lograr que los individuos se fundan en un solo sujeto: representado en el Estado moderno,⁵² mismo que ha de llevar a cabo la victoria del espíritu:

El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general (...) Ahora bien, los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu⁵³

En el caso de Zambrano, la historia es testigo de las transformaciones de lo divino, no obstante, ella misma no implica un proceso conformado por un único sujeto de naturaleza universal. Para Zambrano la historia es importante en la medida en que en ella se dan los sujetos concretos, las personas con sus vivencias singulares y arrojadas a su circunstancia propia.

En una lectura afín a esta que presentamos, Gregorio Gómez Cambres, nos dice que: “Para Zambrano(...) la historia es un proceso de realización, pero no del “espíritu absoluto” sino de la persona en cuanto unidad viviente y personal”⁵⁴

En el caso de Hegel, la historia refiere al drama padecido por el espíritu con el objeto de ganar su propio saber de sí mismo. Y en cuanto momento del devenir, el conocimiento del espíritu representa “*el más concreto de los conocimientos y, por lo mismo, el más alto y difícil*”, responde por ello al antiguo precepto de la sabiduría pronunciado por el oráculo de Delfos: “Conócete a ti mismo”, entendido por Hegel como el conocimiento no de las particularidades accidentales de cada individuo, sino por el contrario: el conocimiento de la verdad del hombre, de su esencia como espíritu, que es la libertad, revelada por mediación del concepto, en

⁵² Esta tesis la rescatamos del libro de Jorge Juanes: *Hegel o la divinización del Estado*.

⁵³ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Universitat de Valencia, p. 44.

⁵⁴ Gregorio Gómez Cambres, *El camino de la razón poética*, p. 63.

el que se crea el mundo como ser del espíritu, y por el cual éste advierte la verdad de su libertad.

Como bien vemos, Hegel y Zambrano están hablando de lo mismo, de la historia como el lugar o el camino en el que el hombre alcanza su libertad, y no hay que ser ingenuos, uno y otro apuesta por la realización de la plena libertad del hombre, en sentido individual y en sentido colectivo: el hombre en sentido particular, es decir, cada hombre y cada mujer; y el hombre en general, todo hombre y toda mujer, proyectados hasta la hipóstasis de “todo lo humano”. Pero cada uno privilegia un punto distinto: Hegel busca en mayor medida la libertad del hombre universal; mientras que Zambrano se concentra en la libertad de la persona.

Ahora bien, el punto en el que en verdad van a diferir será en realidad el siguiente: pues si bien es cierto que para Hegel y para Zambrano la razón es necesaria para lograr dicha libertad, uno y otro vendrán a apostar por dos tipos de razón completamente distintos.

Para Hegel, la razón humana es divina como lo es lo humano mismo, como el espíritu en sí, que en su última manifestación no es otra cosa sino una razón pura pensada en términos totales, casi totalitaristas. Señalamos esto porque en la filosofía de Hegel, cuando se alcanza el estadio del espíritu absoluto la razón lo puede conseguir todo –o en todo caso, debería ser capaz de hacerlo-. El momento del espíritu absoluto es el momento del reino de la razón humana en plena apoteosis.

Por el contrario, para Zambrano la razón es finita, es precaria y está subordinada a la configuración de lo divino que rija ese momento histórico.

Además, para Zambrano –en plena concordancia con Freud, Nietzsche y otros críticos del racionalismo moderno–, la razón es contradictoria y tiene fisuras por las que se cuele la oscuridad y la irracionalidad destructiva de lo sagrado, la razón es humana, demasiado humana; sin embargo, en su trato con la destrucción que ejecuta lo sagrado la razón responde poéticamente, creándose a sí misma de manera constante: de modo que en Zambrano, nos encontraremos más bien con una razón poética y que apuesta por la creación precisamente porque se sabe limitada.⁵⁵

Y serán precisamente estos dos tipos de razón por los que ambos atravesarán sus filosofías.

Zambrano pensará la génesis de lo divino en la historia en estos términos, con una razón circunstancial, una razón vital como la de Ortega y Gasset, pero circunscrita en creación permanente. Además la razón postulada por Zambrano vendrá a estar subordinada a lo sagrado, y lo divino que de ella surja dependerá de la relación que ahí se establezca.

Hegel por su parte pensará una única razón, que se moverá dialécticamente por la historia de los pueblos, en perpetuo y continuo avance. La del filósofo de Jena será una razón que evoluciona y progresa, pero que está creada de una vez y para siempre en el espíritu que es en sí y para sí. La razón que postula Hegel es una razón reflexiva, que se busca a sí misma; al contrario de la de Zambrano que busca lo otro, y particularmente al Otro primordial.

⁵⁵ No creemos necesario ahondar demasiado en que la razón poética sugerida por Zambrano implica la creación del propio ser, es decir, que es poesía en sentido ontológico, no poesía en el sentido meramente estético o literario. Basta decir que la “poesía” en la razón poética de Zambrano es *poiesis*, de acuerdo a su significado griego.

Para ahondar en torno a la “razón poética” de Zambrano, Cf. Chantall Maillard: *La creación por la metáfora*,

Con base en su distinta metodología y las concepciones distintas que tienen de la razón, a Hegel y a Zambrano les saldrán dos fenomenologías de lo divino en la historia bastante distintas entre sí. La de Hegel señalará el progreso que no da marcha atrás, será el devenir de una conciencia universal e histórica que incluso aprende de su desdicha, como ocurre en el apartado de la conciencia desdichada en la *Fenomenología del espíritu*.

La revisión de Zambrano pondrá el acento también en aquellos grandes momentos, pero sin dejar de lado que hay descensos y arrabales en esta historia de las configuraciones de lo divino. Es más, en cierto sentido, podemos leer la fenomenología de Hegel como el proceso que marca el triunfo del cosmopolitismo y la razón europea. Y, por el contrario, en Zambrano, podemos ver el drama trágico de esta razón occidental que fracasa al final y pone a Europa en un callejón sin salida, en una agonía terrible, en un dolor inmenso que no es apaciguado ni siquiera por la esperanza que, a pesar de todo, permanece. Y así lo hace notar María Luisa Maillard, en su reconstrucción ficticia de diálogos con María Zambrano en su texto *Estampas Zambranianas*:

María -(a Araceli)-: El desastre es uno de los medios de revelación más exactos que conozco; sin embargo hay que evitar el rencor que llama a nuestro corazón después del desastre. Hay por todas partes un deseo de huir de esta Europa del desastre y violencia, de huir buscando atajos y caminos cortados; pero yo quiero recuperar lo que de mejor hubo en Europa. Su continuo vivir y desvivir entre la tensión de dos mundos, este terreno donde se da la historia y el Otro inalcanzable... la sabiduría de saber vivir en el fracaso⁵⁶.

⁵⁶ María Luisa Maillard, *Estampas zambranianas*, Universidad Politécnica de Valencia, Vélez-Málaga, 2004, p. 36.

1.2.3 La agonía de Europa: metáfora de la destrucción de lo sagrado

Para que exista la historia se tiene que romper el velo de lo sagrado, en este sentido, toda historia es historia divina. No obstante, la historia también se agota, con la muerte de Dios, lo sagrado se abre a la historia.

Aquello que designa la frase: “la agonía de Europa” en la filosofía de María Zambrano, refiere al proceso de deconstrucción de las figuraciones de lo divino en la cultura occidental. Y por ello refiere también al retorno de los dioses habidos en occidente al fondo primigenio de lo sagrado, es un retorno de lo sagrado que se abre paso por las ruinas de la historia⁵⁷.

En el libro de Zambrano que lleva ese nombre, la autora hace énfasis en que hay una pérdida de las formas en que la esencia de Europa se había manifestado, esto es: que hay una crisis y una destrucción de la razón y del Dios que la había sustentado como el hilo conductor de la historia.

En dicho libro, Europa aparece como metáfora de la historia de la razón occidental que va desde Platón hasta Hegel (habría que añadir que esto incluye también a las naciones y pueblos que dependen y han participado de la tradición cultural del orden de Occidente, aunque no se encuentren ubicadas geográficamente en Europa, como: Estados Unidos, Australia, América Latina, etcétera).

Por tanto, la agonía de Europa es equiparable a la crisis de los valores que habían mantenido de pie a la cultura occidental: es propiamente la muerte de lo

⁵⁷ El apartado IX de las *Tesis de filosofía de la historia*, de Walter Benjamin, también titulado “El ángel de la historia” bien podría coincidir con la idea zambraniana de la historia como un cúmulo de ruinas de lo divino que ahí se ha fraguado. La imagen de que viene una “tormenta del paraíso” podría leerse como esta re-apertura de lo sagrado que aquí sugerimos, aunque un estudio comparativo de estas dos ideas requeriría de un análisis más detallado y profundo.

divino, la muerte de Dios entendido como el *axis-mundi* de la historia. Respecto a esta idea de Zambrano, nos dice Ana Bungård:

Europa se presenta como la historia de un proceso de desintegración de lo humano y en consecuencia, como la historia de un fracaso, pues, a medida que el hombre europeo se iba apartando del Dios cristiano del *Nuevo testamento* para identificarse con el Dios creador del *Antiguo testamento*, una verdad se había manifestado: la soledad y la desesperanza humanas como consecuencia del nihilismo y la “muerte de Dios”. El hombre europeo, dice Zambrano, había cometido un error al afirmar el sentido de la historia sin querer reconocer la realidad de su miseria.⁵⁸

Esto quiere decir que la voluntad del hombre por librarse de lo divino había llevado a Europa a la violencia del conocimiento cuando éste busco divinizarse mediante la filosofía, la política y la ciencia. Sin embargo, tal divinización culminó en fracaso, la razón misma dio con sus límites y sus abismos: la crisis fue advertida por Nietzsche, Marx y Freud –entre otros-, y las sospechas de estos maestros fueron confirmadas por las barbaries totalitarias en la geopolítica del siglo XX.

La historia de Europa había sido la historia de una lucha cuerpo a cuerpo entre Dios y el hombre, afirma Zambrano, sólo así se explicarían los misterios europeos, a saber, entre la dialéctica de Dios y el hombre, el mejor ejemplo de este embate es el “humanismo” europeo que había exigido la supresión de Dios para afirmar la supremacía o superioridad de lo humano frente al mito religioso (Engels, Marx, Comte, etc.). Pero es Hegel, de entre todos los modernos, quien ejemplifica en mayor medida esta divinización del hombre a lo largo de la historia moderna. Recordemos que al final del proceso de la dialéctica hegeliana se ha espiritualizado ya toda materia; es el momento en que todo participa en algún grado del espíritu -que ya es absoluto y todopoderoso-; y el problema aquí es que

⁵⁸ Ana Bungård, *Más allá de la filosofía*, Trotta, Madrid, 2000, p. 259.

ya no hay delimitaciones claras entre lo divino y lo profano. Con su absoluta divinización de todo lo que cabe en el mundo humano, Hegel no ha dejado espacio para que lo divino tenga su propio lugar, porque cuando todo es divino, al mismo tiempo, ya nada lo es.

Aunque no lo parezca, es el pensamiento moderno el que da paso al nihilismo: “El nihilismo sería, según María Zambrano, un efecto que había tenido su causa en la deificación. Este ocupar todo espacio, antes cosa de Dios, ahora es cosa del hombre”⁵⁹ Y como bien sabemos, este reino del hombre es el que posibilita la apertura del sinsentido actual.

Ante este panorama, el reino de la nada nos lanza la terrible duda de si ¿puede crearse una comunidad humana después de la muerte de Dios?, ¿puede haber algún tipo de religación auténtica entre el hombre y el mundo, cuando éste está construido sobre una cultura vacía? Hacemos estas inquisiciones porque, a nuestro parecer, el estado latente de lo sagrado en la nada imperante, nos lleva a replantearnos una pregunta fundamental: ¿si hay realmente posibilidad de estructurar una religación universal? Nuestra anticipada respuesta es que no es posible tal comunión, ni entre los hombres, ni con lo divino.

Por ello, la nada como la final manifestación de lo sagrado, parece apuntar a que no es posible la historia en sentido de redención. No puede salvarnos Dios porque está negado por el hombre, tampoco nos salvarán la historia, ni el futuro, ni la ciencia, porque son deidades huecas:

En esa lucha con Dios, el espíritu europeo había caído en el vacío de la nada, pero la negación de Dios conllevaba la negación de la cultura, la destrucción de las

⁵⁹ Cf. Luis Andrés Marcos, “Herencia Filosófica de María Zambrano, en *María Zambrano, Pensamiento y exilio*.

formas humanas y el retorno a las máscaras, la aparición de los elementos y la vuelta al hermetismo de lo sagrado⁶⁰

De modo que cuando lo sagrado se presenta de nueva cuenta en la historia, lo que le sigue es un camino hacia la destrucción. Decimos que hay una nueva emergencia de lo sagrado, porque lo sagrado se muestra también en términos históricos, no como una configuración sino como una falta de guía, queda el horizonte definido por la imposibilidad de que haya un centro ordenador.⁶¹

Si –de acuerdo con Zambrano- una cultura depende de la calidad de sus dioses, luego tenemos que el tiempo presente -con sus dioses usurpadores del trono de Dios muerto- levanta un panteón de divinidades falso y basado en el simulacro⁶²; además, exige el sacrificio de la libertad humana en aras de un futuro incierto (progreso) o de una verdad democrática auspiciada por la ciencia, el Estado y la historia, aunque no sea una verdad que nos hable en concreto de la vida íntima de las personas.

Tenemos, por tanto, una cultura simulada, con una serie de divinidades que no son capaces de dar justicia a los individuos, o mejor dicho a las personas. El sacrificio en este caso, no es un trato adecuado con los dioses, pues implica la supresión de la persona, tal como lo señala Zambrano en *Persona y democracia*. En el actual horizonte histórico reinan pseudo-divinidades como el Futuro, el Estado, la Economía y la Ciencia, todos exigiendo el sacrificio de los individuos

⁶⁰ A. Bungård, *Op. cit.*, p. 259.

⁶¹ La ausencia de fundamento también puede definir un orden mundial, así lo sostenía Nietzsche y en el mismo sentido lo afirma Heidegger, en *El origen de la obra de arte*: “El mundo se mundaniza ahí donde caen las decisiones esenciales de nuestra historia, unas veces aceptadas por nosotros, otras abandonadas, desconocidas y nuevamente planteadas (...) En la mundanización se forma aquel ámbito por el que es conferida o negada la protectora gracia de los dioses. También la fatalidad de la ausencia del dios es un modo en como el mundo se mundaniza.” (Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Arte y Poesía*, traducción de José Gaos, FCE, México DF, 2006, p. 58- 62.)

⁶² Cf. Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, traducido por Pedro Rovira, Editorial Kairós, Barcelona, 1978.

en aras del bien de la masa⁶³. Es un desfile de figuras que buscan usurpar el trono divino ya desocupado tras la muerte de Dios. Dichas deidades, por demás, no responden a la auténtica religiosidad humana, sino que encuentran su fuerza únicamente en el instinto colectivo de permanecer dentro de la masa, en el delirio gregario del rebaño que ha perdido a su Pastor.

Y precisamente es eso lo que falta hoy: la unidad otorgada por el Dios único en Occidente, la cultura de la tradición europea se ha venido abajo porque falta algo que genere una auténtica religación. La desaparición de lo divino equivale a la anulación de la religación mantenida en Occidente por la divina razón:

(la muerte de Dios) implicaría, para Zambrano, volver a la noche de la que parten las teogonías, a la nada como lo negativo de lo divino. El tema de la nada cobra aquí una importancia específica para nuestra autora: ya no se trata de la nada solamente en sentido ontológico sino también como lo negativo de Dios, como la permanencia en el puro estado oscuro y hermético de lo sagrado⁶⁴

Vemos, pues, que lo sagrado y la nada son equivalentes en cierta medida, no son exactamente iguales ya que la nada es, propiamente, una manifestación de lo sagrado; no obstante, en esta forma contemporánea de lo divino, la *cosmización* que debería ejecutar la nada no ha tenido lugar, y esto se debe a que la nada no tiene un ser definido que pueda construir un eje sobre el cual gire el mundo (*axis mundi*). La nada no puede ejecutar la instauración de un orden que otorgue calma al hombre, ya sea pensada en su sentido histórico (como nihilismo), o bien en su sentido personal (como angustia e infierno)⁶⁵.

⁶³ “En realidad, la masa no es más que la absolutización del pueblo que se concibe de modo romántico, lo cual conduce al fenómeno social más aterrador del siglo XX: el totalitarismo, la omnímoda presencia de la masa en el poder. (Víctor Gerardo Rivas, “Que perezcan los dioses: el pensamiento socioético de María Zambrano”, en Greta Rivara [coord.], *Vocación por la sombra*, p. 214.)

⁶⁴ Greta Rivara Kamaji, *La tiniebla de la razón. La razón confesada de María Zambrano*, Ítaca, México DF, 2006, p. 155.

⁶⁵ Ver *infra.*, “Capítulo III: La nada y la poesía.”

La nada ha mantenido a lo sagrado velado en su manifestación, y este hecho parece decirnos que no hay nada realmente divino en estos tiempos. Es a eso a lo que refiere la esencia del nihilismo, a la sustitución del ser por la nada, mejor dicho, a la sustitución de la voluntad de vida por la voluntad de ser nada.

Otra posible interpretación sería que esta manifestación de lo divino ha revelado a lo sagrado en su más terrible estado, el más esencial: el horror propio de su pureza terrible: el delirio violento de la irracionalidad en la historia y, sobre todo, el vacío en la historia propia de cada hombre y cada mujer.

En esto recae aquello que llamamos los procesos de lo sagrado: insistimos, es lo sagrado que abre su delirio a la historia y apura la emergencia de la demencia que le subyace. Una vez que estamos en el reino de la nada, lo sagrado en el alma humana se aparece con toda su apetencia de ser, lo sagrado emerge de las entrañas del mundo y lo devora todo.

Si lo divino se eclipsa el hombre se descubre perdido, haciendo frente al abismo de los tiempos de indigencia -parafraseando a Heidegger-: "(el hombre) está en una doble carencia. En él ya no más de los dioses que han huido y en el todavía no del que viene".⁶⁶ Porque, ¿qué es lo que adviene sino el vacío cuando desaparece este Absoluto del que depende la religiosidad humana? Dicho con mayor claridad: si Dios desaparece, dejando una nada en su lugar, es evidente que lo que ha de quedar será una oquedad como el centro del mundo, queda, pues, el hombre solo en el universo vacío, gritando su dolor ante un Dios que ha muerto.

⁶⁶ Martin Heidegger, "Hölderlin y la esencia de la poesía", en *Arte y poesía*, p. 109.

II. "DIOS HA MUERTO"

*Lo divino,
aquello que el hombre ha sentido
como irreductible a su vida,
sufre eclipses.*

María Zambrano

La lectura que hace María Zambrano de la muerte de Dios refiere tanto al final del reino de la metafísica como a la desaparición del sentido religioso de la vida en el mundo moderno. Zambrano viene siguiendo a Nietzsche en la expresión de esta sentencia¹. La frase tiene de fondo una serie de implicaciones que pueden interpretarse lo mismo en clave ontológica que en un sentido histórico-epocal; es decir, a raíz de que ocurre tiene consecuencias definitivas en las formas de concebir el modo de ser del ser para los tiempos que le siguen. En definitiva, dicha sentencia denuncia que Dios muere, lo que en más de un sentido da paso a una configuración nueva del orden universal, o mejor dicho, a la desaparición del orden hasta entonces existente. El segundo capítulo de esta investigación sobre la nada y el eclipse de lo divino en la filosofía de María Zambrano está dividido en tres partes: **1)** en el primer apartado trataremos de esbozar porqué la envidia, la avidez de lo Otro, es la que origina el afán de dar muerte a Dios. Para ello, partimos de una interpretación apegada a lo que a este respecto piensan tanto María Zambrano como Friedrich Nietzsche, de quien la lectura zambraniana es deudora a la vez que reconfiguradora; **2)** en un segundo momento analizaremos dos formas de ateísmo que, bajo una cuidadosa categorización, bien podemos denominar piadosos dentro de la jerga zambraniana: primero haremos una

¹ “<<Dios ha muerto>> es la frase en que Nietzsche enuncia y profetiza a la par la tragedia de nuestra época”, M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, “Dios ha muerto”, FCE, México DF, 1973, p. 147.

revisión de los pensamientos de Hegel en torno al Espíritu, Dios y la divinización de lo humano en la historia. Ubicando, así, al magno sistema hegeliano dentro de esta tragedia moderna del vivir sin dioses; después, veremos la figura del superhombre, tal como lo postula Nietzsche y también en el modo en que lo asume Zambrano. Vamos a realizar, por lo tanto, una breve revisión de lo que Nietzsche apuesta con esta figura y veremos cuál es el lugar que María Zambrano, en su recepción crítica, le da al superhombre en el drama del dios muerto; **3)** Por último, completaremos el cuadro con las implicaciones que tiene la muerte del dios del amor en la filosofía de María Zambrano. Pondremos el acento en el vacío en que se convierte la piedad humana cuando Dios ha muerto y la relación que establece ésta con el acabamiento del mundo humano, es decir, el papel que juega la piedad una vez que lo divino se desvanece ante la emergencia de la nada como la última manifestación de lo sagrado.

2.1 La envidia: avidez de lo Otro

Dios ha muerto, paradójicamente, el causante del trágico acontecimiento ha sido su hijo: el hombre. El Creador se hunde en el universo vacío y hemos sido los seres humanos, las criaturas hechas por Él a su imagen y semejanza, quienes lo hemos expulsado del lugar que otrora fuera su reino. De acuerdo con María Zambrano es la más profunda envidia la que margina y mantiene apartado, cual si fuera un leproso, al hombre moderno (al más feo de los hombres) del resto de los seres; envidia avivada no sólo por el deseo de destruir a su vigilante, ni únicamente por rencor hacia el Creador, sino principalmente por la avidez de conseguir lo propiamente divino. El origen del parricidio cometido por Occidente se encuentra en la envidia que siente el hombre por el lugar que Dios mantenía en el cosmos; son los celos que sufre el hombre por el lugar que Dios ocupa en el Universo los que provocan el afán del despojo y la usurpación de lo divino.

En los últimos capítulos de *Así habló Zaratustra* Nietzsche afirma que son los hombres modernos –los hombres superiores y en específico el más feo de los hombres- quienes llevan a cabo el asesinato del viejo Dios. En la Modernidad Dios no murió a raíz del olvido, como les ocurrió a los dioses griegos o egipcios que fueron simplemente abandonados a su suerte; sobra decirlo, al Dios del amor lo hemos matado a sangre fría con alevosía y ventaja.

Veamos, pues, cómo es que este deicidio tuvo lugar. Empecemos con lo que el filósofo de Sils María señala: el apartado del *Zaratustra* que lleva por título “El más feo de los hombres” sirve para aclarar esto que aquí esbozamos. En éste se ejemplifica con una figura retórica el drama del deicidio moderno a través de la mediación con que Nietzsche sintetiza posturas filosóficas en metáforas -en

personajes que condensan visiones del mundo, mismas que, a su vez, son un claro ejemplo de la valoración de la vida que les subyace-; el drama consiste en que el hombre no soporta la eterna presencia de la compasión de Dios ni su acoso constante; es por ello que decide eliminarlo, pues se siente acechado y espiado hasta en los más mínimos de sus actos. El origen de la muerte de Dios está relacionado con el daño que ha causado su exceso de compasión con el mundo humano; en este capítulo de la obra de Nietzsche en que se relata el porqué del asesinato de Dios, puede verse todo esto, cuando el más feo de los hombres le pide a Zaratustra que resuelva el enigma de su identidad, éste responde:

Te conozco bien... ¡tú eres el asesino de Dios!... No soportabas a Aquel que te veía – que te veía siempre y de parte a parte, ¡tú el más feo de los hombres! Te vengaste de ese testigo!²

Cuando todavía estaba vivo, Dios rodeaba por completo al hombre con su todopoderosa visión y omnipresencia; lo mismo lo miraba en sus pobres actos generosos que en sus peores atrocidades, esas que tenían origen en el fondo oscuro y terrible del alma humana. La muerte de Dios es en este sentido un producto de la venganza, *la venganza que se toma del testigo*³. Ahora bien, podemos preguntarnos ¿de qué era testigo Dios para merecer que su propia criatura le diera muerte? Nietzsche dirá que es la compasión de Dios hacia los hombres la que se vuelve en su contra una vez que Dios deja de ser ese dios poderoso del pueblo hebreo y se transforma a través del cristianismo en un dios débil, viejo y bonachón. A causa de su propio ablandamiento Dios permite que su

² F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “El más feo de los hombres”, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 360.

³ Nietzsche, *op. cit.*, p. 360.

mejor creación se le eche a perder, como si fuera un *alfarero que no había aprendido del todo su oficio* y termina arruinando él mismo su obra.

A decir de Nietzsche, fue a través de la moral judeocristiana que el hombre se transformó en un ser mínimo y deforme, patológico en todo, un ser débil por dentro y por fuera. En resumidas cuentas: en el más feo de los hombres. La deformidad del alma y el cuerpo humanos, de las que el Dios cristiano es culpable y de la que sólo Él era el testigo absoluto, es la que genera este espíritu de venganza en el hombre moderno, que levanta la mano en contra de quien le dio el soplo de la existencia y que después lo convirtió en despojos de hombre a través de valores negadores de la vida.

Zambrano recupera elementos de esta interpretación nietzscheana sin afirmarlos completamente. Aunque tiene en consideración esta perspectiva reactiva en la muerte de Dios, supone que el origen de la muerte de Dios proviene no sólo del pudor y la aspiración a la venganza, sino de un padecer distinto: la envidia (en su sentido piadoso). El padecimiento que orilla al hombre a cometer el asesinato de Dios es propiciado no sólo por el pudor de ser observado con compasión en cada uno de los actos pecaminosos del alma humana, sino sobre todo por la envidia de lo divino.

En el hombre moderno la envidia es una señal y una manifestación negativa del trato con Dios. Ya decía María Zambrano que “los males sagrados son estigmas, porque señalan y mantienen aparte al ser hollado por ellos”⁴. Es precisamente esto lo que le ocurre al hombre moderno una vez que es asediado por la voluntad de elevarse por encima de Dios, de querer participar de su

⁴ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, “La envidia”, p. 277.

divinidad y todavía más, de quedarse con esta divinidad únicamente para sí mismo.

La envidia es una forma reactiva de la piedad, versión negativa del trato con lo Otro que decanta necesariamente en el afán de supresión de eso que se percibe como una Alteridad insoslayable, peor todavía, como una Otridad insoportable. Sin embargo, la divinización de lo humano no se consigue a cabalidad, y lo divino muere con Dios mismo:

Al deificarse, el hombre remeda a Dios y a sí mismo sin ser ni lo uno ni lo otro, y sin afirmarse en ninguna de las dos formas. Ambas –supone Zambrano–, son caricaturas de lo divino, y ello es trágico. El hombre no puede vivir sin dioses, sin ellos él mismo pretende ser un dios, o bien pretende divinizar algo que le pertenece en lo más esencial: su historia, como en Hegel (...) Sin embargo, anota Zambrano, la pretensión del hombre de divinizarse a través de su historia lo devuelve –paradójicamente– a la experiencia asfixiante en la que se hallaba cuando en la realidad llena de dioses no encontraba un espacio suficiente.⁵

La muerte de lo divino da paso a una nueva emergencia de lo sagrado.⁶

Y una vez que Dios muere a manos de los hombres se envidia, en primer lugar, la antigua posición privilegiada que lo divino tenía en el cosmos; se sufre por el hundimiento y la desaparición de ese fundamento del universo, esto quiere decir que se padece sobre todo la imposibilidad de que lo humano consiga abarcar el trono vacío de Dios muerto.

Por otro lado, desde una perspectiva opuesta a la que acabamos de mencionar, también se envidia la disolución que sufre lo divino una vez que

⁵ Greta Rivara Kamaji, *La tiniebla de la razón. La filosofía de María Zambrano*, “Lo sagrado lo divino y la historia”, Ítaca Editorial, México DF, 2006, p. 148.

⁶ “El hombre se convierte en víctima del ídolo que ha inventado, se destruye con él. Zambrano pregunta si existe el hombre en la época actual ya que éste parece haberse reducido a una especie que no le pertenece. Empero, tal reducción revierte la operación que la había producido: vuelve a dejar un sitio para lo divino, para que lo divino se insinúe como ausencia que devora” Greta Rivara Kamaji, *op. cit.*

Es decir, muere lo divino y muere también lo humano como veremos más adelante: *Cf. infra*. “2.3 La muerte del Dios del amor.”

desaparece en el fondo irreductible de lo sagrado; se tienen celos de esa fusión del Ser con el no-ser absoluto.⁷

El hombre moderno siente celos del Dios muerto de Occidente, envidia en dos direcciones; ya sea porque anhela usurpar el lugar que deja, o bien, ya porque quiere que le ocurra lo mismo que a Él; envidia de la comunión entre Dios y la emergente Nada que aparece en plena apoteosis, de la que sólo se podrá escapar mediante algún acto que deje atrás la desesperación y el infierno terrestre, el valle de lágrimas en que el mundo se había convertido con el reino del dios cristiano en la Tierra.

Como fuente originaria de la muerte de Dios, la envidia tiene que ser pensada como un padecimiento delirante. Zambrano apunta con certeza que las enfermedades como la envidia, los males sagrados crean alrededor de sí un aura que impone respeto: levantan un círculo de silencio alrededor suyo y este silencio surge en un marco de vacío: "Este vacío es la primera manera de padecimiento exasperante para quien lo sufre"⁸.

Para el hombre la envidia es un vacío silencioso en dos sentidos: 1) hay un círculo de silencio, un vacío provocado por el sentimiento de inferioridad que parte del respeto que genera e impone el poder de lo divino; y 2) en un momento posterior, cuando lo divino ha sido anulado, llega el silencio espectral del vacío

⁷ Dicho a grandes rasgos, para el hombre esta vivencia contradictoria de la muerte de Dios tiene su origen en dos voluntades que se anidan en la condición más elemental de toda existencia: 1) la voluntad de poder, la búsqueda de más vida y de vida más poderosa en creación, la condición que afirma y se adueña del sentido de la propia vida, misma que motiva al hombre a buscar lo divino para sí mismo; y, 2) como contraparte, matar a Dios también es provocado por la voluntad de fundirse de nuevo en la nada originaria, una voluntad de ocaso manifiesta en la intención de que Dios desaparezca y todo se venga abajo con Él.

⁸ M. Zambrano, *op. cit.*, p. 278.

que existe porque no hay propiamente una Alteridad que conteste el clamor del hombre.

Ante Dios muerto lo que adviene al destino humano es un silencio sepulcral, mudez de proporciones cósmicas que decanta en una mezcla de sentimientos de desdicha y satisfacción, o bien, parecemos vivir en un tiempo en el que todo se dice, sin reservas pero sin poder; en el tiempo del lenguaje dicho.

Sin embargo, el asesinato de Dios genera lo mismo un sentido de libertad que una profunda culpa. En el hombre moderno aparece un algo similar a un arrepentimiento por el deicidio cometido; un ambiguo anhelo por que lo divino siga vivo, a pesar de saber que ha sido el hombre mismo quien ha provocado su muerte, y también un fatal estado de desolación.

Es por ello que según la pensadora española en el momento moderno, en plena crisis de la razón occidental, no ocurre una muerte única y definitiva desaparición de lo divino, sino que más bien lo divino muere una y otra vez: A Dios se le mata en la religión y se le revive en el Estado; se le mata en el Estado y se le resucita secularizado en Razón absoluta, en Espíritu absoluto⁹; se le mata en la Razón y se le reivindica en el Futuro (Dios desconocido) y en el Progreso. Es decir, lo divino sufre una serie de secularizaciones, buscamos abrir líneas de fuga hacia la trascendencia; sin embargo, todas terminan por sufrir el mismo destino fatal: y Dios muere, en definitiva, precisamente a través de todas estas muertes de sus transformaciones modernas.

Esto quiere decir que con la emergencia de la Modernidad, lo divino va perdiendo cada vez más terreno e incidencia en la vida del hombre; con la

⁹ Cf. infra: "La muerte de Dios en Hegel".

aparición del mundo moderno inicia un proceso en que lo divino llega a su punto más dependiente de lo humano, cosa que ocurre cuando se diviniza lo humano por completo – según Zambrano, la teología ilustrada de Hegel es el más claro ejemplo de esto–, Dios inicia su caída en picada con la emergencia del pensamiento moderno: lo divino se hunde en su ocaso, desaparece del horizonte: desaparece lo divino que era él mismo el único horizonte.¹⁰

Con la incipiente muerte de Dios, el orden que Él mantenía se va transparentando hasta que queda totalmente invisible, nulificado. Poco a poco Dios queda oculto hasta el grado extremo en que se retrotrae hacia el vacío absoluto de lo sagrado.

Decíamos arriba que dicha muerte se ejecuta vez tras vez, de manera intermitente Dios aparece y desaparece, muere y resurge, se muestra una vez más, y vuelve a morir en una muerte distinta.¹¹ Sin embargo, en cuanto el hombre se da una idea de que en realidad Dios está desapareciendo y dejando un universo vacío, que está siendo aplastado por él mismo, sufre por esta muerte, aunque también siente la liberación de un régimen patriarcal tiránico, sólo que

¹⁰ “Adónde se ha marchado Dios? -exclamó-, ¡os lo voy a decir. Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho cuando hemos soltado la cadena que unía esta Tierra con su sol? ¿Hacia dónde se mueve ella ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos vamos alejando de todos los soles? ¿No estamos cayendo sin cesar? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No vamos errando como a través de una nada infinita?”, Cf. F. Nietzsche, *La Gaya ciencia*, § 125, traducción de José Jara, Monte Ávila Editores, Caracas, 1992, p.115.

¹¹ En el *Zarathustra* Nietzsche dice que la muerte de Dios no es un evento que ocurra una única vez, sino que este acto definitorio de la época tiene que ocurrir muchas veces, ocurrir desde distintos lugares y perspectivas para que tenga lugar el advenimiento del reino de la nada, la muerte de Dios ocurre más de una vez, pues los dioses tienen la facultad de sufrir muchos tipos de muertes. “Pues es posible que haya ocurrido así; así, y también de otra manera. Cuando los dioses mueren, mueren siempre de muchas especies de muerte.” ¹¹ Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, “Jubilado”, p. 356.

En el § 108 de *La gaya ciencia*, Nietzsche da otra versión de esta misma idea: “Después de que Buda hubiese muerto, todavía se enseñaba su sombra durante siglos en una caverna, - una sombra enorme y espantosa. Dios ha muerto: pero tal como es la especie humana, quizá durante milenios todavía habrá cavernas en las que se enseñe su sombra. -Y nosotros- ¡también nosotros todavía tenemos que vencer su sombra!”.

después de este momentáneo goce vendrá la melancolía cósmica de la nostalgia del Padre muerto, la nostalgia que sigue al silencio de Dios.

Lo sagrado sucede a la desaparición de lo divino¹²: la conciencia del vacío se contagia, lo sagrado se expande en el interior de quienes se le acercan como una masa negra viscosa que cubre y obnubila todo cuanto toca. Y, cabe decir que, con la emergencia de lo sagrado adviene el silencio de Dios. La mudez absoluta de lo sagrado que aparece de nuevo en el horizonte de Occidente¹³. Es precisamente este tipo de respeto el que mantiene la distancia hacia lo sagrado, “para que lo sagrado no nos contamine”.¹⁴ Porque tarde o temprano la exposición a lo sagrado culmina en la destrucción.¹⁵ Dicho así, el reino de la nada, el nihilismo como producto de la muerte de Dios es un proceso de regresión a lo sagrado, anunciando quizá un tiempo circular y no uno lineal, por lo que implica el dinamismo incesante de destrucción de las configuraciones de lo divino que se han fraguado en la cultura occidental con el paso de los siglos.

¹² Ver primer capítulo de esta investigación: “Los procesos de lo sagrado”.

¹³ “Aunque este enmudecimiento y este silencio tal vez no sea la primera reacción que hayan experimentado los hombres, sino solamente la defensa contra algo de lo sagrado, algo que hace temer o esperar el contagio, contaminación, que lo sagrado produce en el mundo... la conciencia humana, el saber o la experiencia, levanta ese muro de silencio y respeto.” M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 278.

¹⁴ M. Zambrano, *op. cit.*, p. 278.

¹⁵ Ver Capítulo I: “Los procesos de lo sagrado”.

2.2 *Dos formas de ateísmo piadoso*

La sustitución de Dios por el hombre, las ansias humanas de divinización una vez que Dios ha muerto son catalogadas por María Zambrano como un delirio de grandeza, posibilitado por la locura que le adviene al hombre una vez que ha matado a Dios; según Zambrano, es llevada a su máximo delirio en Nietzsche con la figura del superhombre¹⁶, lo mismo que en Hegel divinizando al hombre en el Espíritu absoluto.

Pedro Cerezo Galán distingue dos tipos de postura en esta divinización de lo humano, según él, acuñados por Zambrano no de manera explícita sino entrelíneas. De modo que a raíz de la vivencia moderna de la muerte de Dios tenemos: primero: “el ateísmo de la absorción de lo divino”; y después: “el ateísmo de la renuncia”¹⁷, con una clara referencia a los casos de Hegel y Nietzsche, -en ese orden-. Es necesario tomar en cuenta que hay matices en los distintos motivos que invitan al hombre a la anulación de lo divino. Y en ello radicarán las diferentes deificaciones de lo humano acontecidas tanto en el filósofo dialéctico de Jena como en el pensador de la voluntad de poder.

El primero -el de Hegel- muestra el padecimiento trágico característico de lo humano: el no poder vivir sin lo divino. Dado que lo divino ha muerto, Hegel trata de revivir, reubicar y resguardar lo que de divino ha habido en la historia humana,

¹⁶ “Al abolirse lo divino como tal, es decir, como trascendente al hombre, él vino a ocupar su sede vacante. Tal acontecimiento, el más grave de cuantos pueden haber conmovido los tiempos actuales, se ha expresado con toda claridad en la filosofía: idealismo alemán, positivismo francés, marxismo (...) Entremezclado con la poesía, aparece fulgurante en Nietzsche. Y en él se verifica el más trágico acontecimiento que al hombre le haya acaecido: que es, en su soledad emancipada, soñar con dar nacimiento a un dios nacido de sí mismo. En la desolación de lo “demasiado humano”, sueña con engendrar un dios. El futuro, en el cual este superhombre tendrá realidad, llena el vacío de “el otro mundo”, de esa supravida o vida divina desaparecida”, M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 20.

¹⁷ Pedro Cerezo Galán, “La muerte de Dios. La nada y lo sagrado en María Zambrano”, en *María Zambrano. La visión más transparente*, José María Beneyto y Juan Antonio González Fuentes (coordinadores), Trota, Madrid, 2004, p. 335.

hipostasiando a la historia misma en una apoteosis justificada y demostrada lógicamente desde la filosofía especulativa del espíritu: la historia absorbe lo divino y se diviniza ella en este movimiento. En Nietzsche vendrá a ocurrir algo distinto, Dios ha de ser negado porque, a decir del pensador de Sils María, el Dios del amor no da para más, nunca dio para tanto, pero ahora es -a todas luces- evidente que es una quimera flaca. Para el pensamiento de Nietzsche, el cristianismo siempre ha sido una religión y una metafísica para esclavos, por ello considera que es necesario desasirse de él y renunciar al Dios del amor, de la compasión y la condescendencia, como quien renuncia a seguir padeciendo una enfermedad que se sufre a voluntad. No obstante, la renuncia a Dios realizada por Nietzsche no implica necesariamente que no haya ya jamás nada divino. Antes bien, el objetivo del superhombre es volverse él mismo lo divino en sí. Ser él el amo y señor de su destino.¹⁸

Esta deificación del superhombre no debe confundirse con lo que Hegel hace, que es propiamente la divinización de la humanidad; Nietzsche no es un humanista, como sí lo es Hegel, para Nietzsche se trata de rescatar ese fondo divino que subyace en lo el hombre como un puente hacia el superhombre, y que por esto mismo no puede aflorar plenamente en lo humano, sino hasta sacarlo a la luz a través del poder divino del superhombre.

¹⁸ A esto es a lo que refiere Nietzsche en *Ecce Homo* cuando alega que el cristianismo, con su moral de esclavos, ha echado a perder la mayor creación griega: el hombre. Pues, además de que lo ha dicotomizado, también lo ha reducido a ser un alma negra con el pecado y un cuerpo lúgubre y espectral con la renuncia al sentido de la Tierra. Cf. Nietzsche, *Ecce Homo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

2.2.1 Hegel: la tragedia de no poder vivir sin dioses

*Y profiere su grito "Dios ha muerto"
esperando, quizá, absorber, a Dios dentro
de sí, comulgar en la muerte de un modo
absoluto, que no haya más esa diferencia
entre la vida divina y la nuestra.*

María Zambrano

"Dios ha muerto"; dicha sentencia fúnebre ha tomado muchos rumbos dentro del pensamiento occidental, para los pensadores más importantes de la Ilustración y la Modernidad tiene varias connotaciones, algunas coinciden en determinadas perspectivas, pero también hay contraposiciones; para Diderot, Voltaire, D'Alambert y los ilustrados franceses del siglo XVIII, en general, no denuncia otra cosa sino el acabamiento del oscurantismo de la religión judeocristiana y el final del reinado de sus fantasiosos mitos cosmológicos, únicamente se interpretan los textos sagrados en un sentido profano, de enseñanza moral, depurándolos de sus elementos metafísicos y milagrosos. Y decimos que la muerte de Dios tiene lugar en este tipo de pensamientos, porque dentro del espíritu de la época hay una necesidad fuerte por tratar de dar cuenta de la secularización, del porqué del cambio de poder, de la sucesión del poder de la Iglesia al Estado.

En pensamientos de este género la muerte de Dios significa simplemente el final de una era donde el mundo se ordenaba de acuerdo a un régimen teísta. Para la vertiente atea de la Ilustración, la muerte de Dios es denuncia del final del gobierno de la Iglesia: es el viernes santo especulativo –así lo llamó el propio Hegel-.

No obstante, no toda la Ilustración busca una secularización atea, no toda la apuesta de la modernidad ilustrada se juega en desfondar los mitos basados en hechos milagrosos de imposible corroboración científica. La ilustración ejecutada por parte de algunos de los filósofos alemanes más importantes dista mucho de ser un puro ateísmo incrédulo y falto de fe. Kant y Hegel, las cumbres más elevadas de la Ilustración madura en tierras germanas son grandes apologistas de los logros de la Verdad a que ha dado lugar la religión y aún más en sus vertientes cristianas.¹⁹

Hegel, por citar el ejemplo donde teología y modernidad se entrañan de la manera más profunda, asume la muerte de Dios dentro de su sistema. Además de hacer alusión a ella en sus escritos de juventud²⁰, en la *Fenomenología del espíritu* y algunos otros lugares se detiene a tratar de dar cuenta de las razones y la interpretación que se le puede adjudicar a un evento de semejante magnitud, pues esta experiencia de la muerte de lo divino también tiene lugar en el desarrollo de la conciencia del espíritu.

Para Hegel, –en su muy particular comprensión de la teología judeocristiana– Dios también muere, y lo hace con toda la dolorosa significación que implica que el soporte del mundo se venga abajo. Sin embargo, dentro de la lectura teleológica de la historia en la filosofía de Hegel esta muerte no es definitiva sino solamente un tránsito en las configuraciones de la conciencia del

¹⁹ En el modelo de ilustración de Kant y Hegel, por mencionar sólo a dos de los más importantes pensadores germanos, el hombre no tiene porqué prescindir de lo divino en aras de la pura razón humana entendida de manera autónoma respecto a Dios, es decir, de manera atea. Más bien, justo porque desde este tipo de filosofías la razón humana está dependiendo en gran medida del orden divino es que el hombre puede alcanzar la mayoría de edad en relación a su historia con Dios. En Hegel, por ejemplo, la razón humana está configurada a imagen y semejanza del espíritu, sólo que ésta tiene alcances finitos, mientras que el Otro es absolutamente infinito.

²⁰ Para ser más exactos, ver *Historia de Jesús*, Madrid, Taurus, 1987.

espíritu. En ciertas lecturas, dicha muerte vendría a ser la muerte del dios Padre que se ha desdoblado en el dios Hijo al hacer la experiencia de la enajenación. Transición que ocurre cuando la figura del Padre sale del reino abstracto en que lo situaba la religión de los judíos, para realizarse en la concreción de la realidad inmediata y terrenal en Jesús²¹ en el cristianismo.

Desde la lectura dialéctica de Hegel, Cristo en la cruz es un evento que define la historia de Occidente de manera más que significativa. Así, en manos del racionalismo ilustrado de Hegel el “Dios ha muerto” también tiene lugar pero antes que nada sirve para explicar los cambios de orden en la concepción del mundo generados por el devenir histórico de la conciencia.

Esta experiencia del “Dios ha muerto” no tiene el carácter “festivo” de la vertiente atea de la Ilustración. Hegel es un pensador que dista mucho de ser ateo a pesar de ser uno de los más grandes ilustrados. Sin embargo, su comprensión de la religión y del dogma judeocristiano se aparta también de las concepciones teológicas de su tiempo e incluso de las formas canónicas de teología. Hegel es un teólogo a los ojos de los modernos, y un moderno a los ojos de los teólogos. Sin embargo, en él tanto la teología como la modernidad alcanzan sus puntos más elevados. La teología ilustrada de Hegel comprende, suprime y supera tanto los grandes logros de los ilustrados como los de los mejores teólogos.

“Dios ha muerto”, en boca de Hegel, expreso en el apartado “La religión revelada” de la *Fenomenología del espíritu*, no es repetición de las interpretaciones tradicionales de la pasión de Jesucristo al interior de la tradición

²¹ “Es la conciencia de la pérdida de toda *esencialidad* en esta certeza de sí y la pérdida precisamente de este saber de sí –de la sustancia como del sí mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto*”. Cf., Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, “La religión revelada”, traducción de Wenceslao Roces, FCE, 1966., p. 434.

eclesiástica en el cristianismo, ni tampoco coincide con las ideas predominantes de su época. Esto es, no refiere a la muerte de Jesús, en tanto que individuo histórico y concreto. Para Hegel, la muerte de Dios en la figura divina del dios Hijo, significa la muerte del Dios abstracto del judaísmo, y por tanto, el descenso de lo divino a lo humano: la deificación de la carne y la sangre; la revelación del gobierno de Dios en el mundo terreno, en el mundo de la carne y de la sangre, del pan y del vino.²² Cristo es humano y divino, en él y sólo a través de él lo divino hace experiencia del evento definitivo de lo humano: la finitud, la muerte:

(...) Pero la vida del Espíritu no es la vida que se detiene ante la muerte y se conserva ajena al deterioro, sino la vida que soporta la muerte y se sostiene en ella. El Espíritu gana su verdad solamente partiendo del absoluto desgarramiento.²³

La necesidad del desgarramiento de la muerte de Dios, para Hegel, radica en que sin la exteriorización de Dios en la figura del dios-Hombre (Cristo) no hay dialéctica en la tradición religiosa de Occidente. Porque Jehová, el dios Padre, sin la figura del Hijo queda incompleto, dios Padre es la abstracción absoluta del orden universal, no tiene un modo de aparecer que lo muestre a cabalidad²⁴. Cada aparición suya en la realidad del mundo, del mundo humano, es siempre velada, pues su modo propio es el concepto abstracto puro y necesita del dios Hijo para acontecer como realidad, realidad material y temporal, realidad inmediata. El Dios Creador se convertirá en Dios Padre, que, a su vez, es la idea primigenia que

²² El pan y el vino son elementos metafóricos dentro de la doctrina cristiana que hacen referencia a la carne y a la sangre de Cristo. Representan la humanización de lo divino, así como el recuerdo de la participación del hombre en la esfera celeste a través de la comunión. Sin embargo, generalmente suelen ser pensados de una manera problemática, pues la carne más que la sangre, es uno de los elementos que pueden esclavizar el alma cristiana a este mundo terreno que, como bien sabemos, no es el Reino de Dios.

²³ Hegel, citado por Jorge Juanes en *Hegel o la divinización del Estado*, Joan Boldo i Climent Editores, Querétaro, México, 1989, p. 30.

²⁴ Recordemos que para la tradición judía, Dios, *Yavéh*, no puede ser representado por imágenes ni por otros métodos figurativos, tal es el grado de abstracción y de distancia entre Dios y el mundo. Cf., Jorge Juanes, *Hegel o la divinización del Estado*, p. 29: “La lectura de Hegel es parcial. Su aversión a la figura de *Yavéh* resulta innegable(...), el caso es que *Yavéh* carece de rostro alguno: “mi rostro no se puede ver”: un nombre irrepresentable. El Dios único está ausente y ni suda ni se acongoja; invisible, inasible, incorrupto, incorpóreo, propiamente un Espíritu puro.”

requiere exteriorizarse mediante dios Hijo. Aquí, el concepto abstracto de lo Divino hace la experiencia de la alienación, pasa de una realidad inmaterial a una realidad material asentada en el tiempo. La totalidad hace experiencia de la finitud, del pasaje de la vida a la muerte, la totalidad hace experiencia de la individualidad, pero dado que esta totalidad es divina hace partícipe de su divinidad aquello en que se aparece; Dios creador convertido en Dios criatura, dios Padre vive la muerte del dios Hijo, que en tanto hijo es creado y engendrado.

Cristo es dios- Hombre, y aún más, Dios hecho hombre, que en tanto comulga con la carne y la sangre hace divino esto mismo. Dentro de la revelación de la pasión de Cristo se abre la verdad de la divinidad humana, lo divino hace experiencia de lo humano de una vez y para siempre; y lo mismo acontece por parte de lo humano, lo humano hace experiencia de lo divino.

El concepto se lleva a la realidad, se realiza. La identidad del concepto se despliega hasta su radical diferencia, hasta su no-identidad. La muerte de Dios en Hegel implica el pasaje de la identidad a la no-identidad. Pero hasta este punto, no se ha hecho ciencia de esta experiencia. El reino de dios Hijo en la tierra no es definitivo sino, de nueva cuenta, un proceso en las configuraciones de la conciencia de sí del espíritu en su camino hacia el saber absoluto.

Sin embargo, Dios ha de regresar a su naturaleza conceptual. Dado que se ha exteriorizado en la figura humana en Cristo, tiene que regresar a su naturaleza espiritual. El concepto que se ha llevado a la realidad tiene que volver sobre sí para ser ahora concepto realizado, es el regreso del espíritu a su estado conceptual. Proceso ejecutado solamente por el dios Espíritu, (Espíritu Santo claro está). Aquí, Dios que es espíritu es la conciliación absoluta de lo finito y lo

infinito. Es identidad (Dios como Espíritu- idea realizada), de la identidad (Dios como Padre, concepto primero), y la no- identidad (dios como Hijo- manifestación humana y finita de lo divino).

El elemento distintivo en la filosofía de Hegel al momento de incorporar la muerte de Dios al sistema, es que la piensa también en su propio contexto histórico, y con el “Dios ha muerto” hace referencia también a la secularización, con la diferencia de que él sigue pensando el conocimiento ilustrado en términos metafísicos, tal como lo hiciera la teología cristiana. La muerte de Dios acaecida en la Modernidad, a los ojos de Hegel, radicaría en la transformación del espíritu, de anidarse en la religión para pasar a la esfera de la filosofía.

Como alcanzamos a ver, en Hegel, la muerte de Dios es un evento doloroso en las configuraciones de la conciencia del espíritu, no obstante no es una muerte a cabalidad ni definitiva. Es, en todo caso, una configuración más de la conciencia desdichada, que por situarse en un punto crítico del devenir del espíritu en el que éste se supone a sí mismo finito, no alcanza a saberse como el infinito absoluto que en realidad es.

Dios es pensado por Hegel como la Trinidad: dios Padre, dios Hijo y dios Espíritu. El saber brindado por el Dios Padre muere con la revelación de la religión cristiana, la muerte del dios Padre se ejecuta con Cristo en la cruz:

Como principio de inteligibilidad debemos establecer el pasaje de la crucifixión y la resurrección. Muerto Cristo, entiéndase, acontece que, al liberarse de lo particular, muere como individuo aislado y excepcional; Cristo es el Hombre, todos los hombres. Su muerte y resurrección equivalen a la divinización definitiva del Hombre. Si alguien muere, en rigor, es el Dios trascendental²⁵

²⁵ J. Juanes, *op. cit.*, p. 31.

Y es en la crucifixión de Dios que nace el dogma, la verdadera hierofanía del cristianismo. Así, Cristo en la cruz es el doloroso parto de la verdadera religión a los ojos de Hegel, es muerte y nacimiento²⁶.

Pero para Hegel no sólo el Padre tiene que morir, también el Hijo habrá de ser sacrificado en aras de una verdad mayor. Y la muerte de Cristo vendrá a ser en este caso la muerte del saber de la religión. Cuando la religión no pueda decir a cabalidad lo que el espíritu es, entonces es cuando nacerá el reino del espíritu (del dios Espíritu, y en concreto Espíritu Santo, habría que decir).

Como vemos aquí, Hegel ha hecho una equiparación de lo divino a los procesos mismos de lo divino, ha hecho de la historia lo divino mismo. De ahí que Zambrano considere trágico su caso. Lo ve, con cierto atino, como un hombre desesperado, que busca salvar a como dé lugar a lo divino, pero que no puede evitar saber que Dios ha muerto. Y padece, como ya hemos dicho, el trágico destino de no poder vivir sin dioses.

La idea de Hegel en la que lo divino y lo humano se equiparan en el espíritu absoluto, condensa esta necesidad de que lo divino no desaparezca, de que la divinidad sea absorbida por el causante de su muerte, ésta es una típica estructura sacrificial, Bataille con su noción del “erotismo de lo sagrado”²⁷, bien podría ejemplificar esto que le ocurre a Hegel. Si recordamos bien, la *Fenomenología del espíritu* refleja ese proceso teleológico de divinización del hombre, identifica lo divino con la razón moderna, con el Sujeto moderno. Aunque claro, el Sujeto de Hegel (y habrá que mantener las mayúsculas) es muy distinto

²⁶ “La de Cristo no equivale a cualquier hierofanía, sino a la hierofanía suprema. Tan suprema que termina por minimizar toda otra hierofanía”, *Ibid.*, p. 32.

²⁷ Cf. George Bataille, *El erotismo*, asimismo, *Las lágrimas de Eros*.

del sujeto trascendental kantiano, porque está aterrizado en la historia, construido dialécticamente: en un ir y venir del concepto a la realidad, configurándose el uno al otro, reconstruyéndose en un vaivén que acumula el conocimiento que se gana con la experiencia de la conciencia en su paso por el mundo.

La radical tragedia del idealismo en Hegel consiste en la identificación de Dios con la universalidad del concepto, causa humana, demasiado humana. Es el momento de la inflación racionalista de Dios. Sin embargo, en esta transformación radical del Dios de la tradición al dios Espíritu de Hegel, es donde acontece con mayor peso la muerte de Dios. Hegel asesina a Dios mucho antes que Nietzsche, porque, muy a pesar de que la Trinidad se condensa en el Espíritu que ya ha superado al Hijo- deificación propia de lo humano-, debemos recordar que la figura del Hijo en Hegel aparece con los rasgos más propios de lo humano, en su frágil finitud y menester. Una vez que el espíritu atraviesa y supera la revelación cristiana con la aparición del Espíritu absoluto, aquí, sobra decirlo, es donde con más fuerza se muestra lo que Hegel entiende por auténticamente humano, lo humano ahora revestido con todos los elementos que eran propios de una divinidad que, otrora, sobrepasaba toda humanidad. Es decir, en la apropiación que hace lo humano de todo lo divino una vez que el hombre moderno accede a la autoconciencia del Espíritu absoluto, en este proceso el hombre absorbe todo lo divino, sin dejar nada para Dios mismo, sin autonomía de lo humano:

Hegel permanece, aunque no lo parecía, dentro del horizonte presidido por la muerte de Dios. Su “Dios”, al carecer de sacralidad, resulta tan secular que sólo le interesa identificarse con la pura Verdad establecida por el Sistema de la ciencia. “Dios” que sólo le sirve, como le sirvió a Platón, para superar el mezquino concepto vigente de razón en nombre de “los auténticos universales”... Para él, el mundo sólo es comprensible si se lo retrotrae hacia el Espíritu que lo constituye; pero el Espíritu no es sino Sujeto central o Razón totalizadora –en el saber y la práctica...Y ese Sujeto encontrado por Hegel, ese Sujeto no es otro que la Razón

histórica, el Sistema lógico universal que contiene la Verdad interna de cualquier acto y que puede ser llamado “Dios” (Dios de la metafísica moderna).²⁸

El “Dios” de Hegel termina siendo una falsificación, una divinización autoritaria de la totalidad de lo humano, visto, especialmente, desde la perspectiva racional, desde el más elevado punto del concepto. Pero ahí, en esa cima, el delirio radica en soñar todavía con lo divino cuando Dios mismo ya no es; cuando, a pesar de todos los intentos por salvarlo, Dios ha muerto.

2.2.2 Nietzsche: el delirio del superhombre

*Dios se inmola, se entrega a la
aniquilación; Dios mismo ha muerto, la
suprema desesperación del absoluto
abandono de Dios*

Hegel

La frase “Dios ha muerto” es en gran medida la sentencia que da paso al nihilismo, y en más de un sentido, es el nihilismo lo que define la modernidad. En esta fórmula se concentran no sólo lo acuñado por Nietzsche y Freud como la crisis de la razón, sino también la creciente sospecha en torno al fracaso del proyecto ilustrado que busca la redención desde los magnos proyectos político-económicos. Niega en más de un sentido el proyecto idealista -que va de Kant a Hegel- de conseguir un ascenso progresivo en la historia con miras a alcanzar la libertad absoluta de lo humano, deficiencia apuntada también por Marx y sus seguidores, que trata de dar cuenta del desengaño en torno a la estructura

²⁸ J. Juanes, *op. cit.*, p. 50.

teológica que se mantiene oculta a la base de los más importantes objetivos de la Ilustración²⁹, y a la que le ha de negar, precisamente, su legitimidad, a sabiendas ya que Dios ha muerto y los proyectos de redención se transformaron en domino geopolítico sin control.

La fúnebre expresión de Nietzsche sobre Dios muerto contiene también resonancias poéticas, nostálgicas y lúgubres, el referente inmediato es la poesía de los románticos franceses y alemanes que versa sobre la total pérdida de sentido de la existencia en un universo donde ya no hay Dios. Todos aquellos poemas que no son sino tema y variación del Cristo muerto o bien del Cristo en los olivos – presentes en la obra de Jean Paul, Nerval, Novalis, De Vigny, etc.,³⁰-, que pensarán esta situación en un sentido epocal, como la muerte definitiva del Padre acaecida en el horizonte histórico moderno. En dichos poemas se identifica al hombre, en general, con Cristo y se equipara el clamor de este último: “Padre mío, por qué me has abandonado”³¹, a la idéntica exigencia de los poetas, quienes imploran, sin obtener respuesta alguna, que Dios les rescate de morir en un cosmos donde no hay dios alguno, y donde, por ende, tampoco habrá salvación.

Los románticos son predecesores de Nietzsche en este sentido. Ellos han pronunciado antes que Nietzsche, antes que Heidegger y que Zambrano, ese profundo lamento que acompaña la sentencia que denuncia la muerte de Dios. Para los románticos la frase “Dios ha muerto” tiene connotaciones principalmente

²⁹ Ver a este respecto, en concreto, la tesis número nueve de las *Tesis sobre filosofía de la historia*, de Walter Benjamin, asimismo, los “Excursos” I y II, de la *Dialéctica de la Ilustración*, de Max Horkheimer y Theodor Adorno.

³⁰ Cf. Gérard de Nerval, “Cristo en los olivos”, en *Las quimeras*; Alfred de Vigny “El monte de los olivos”; Novalis *Himnos a la noche*; Jean Paul “Discurso del Cristo muerto en el universo vacío”.

Uno de los principales estudiosos del Romanticismo es el historiador francés Albert Béguin, ver: *El alma romántica y el sueño*, traducción de Monteforte Toledo, FCE, México, 1954., así como los estudios de Adriana Yáñez sobre el mismo tema, ver bibliografía.

³¹ Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (...) No te alejes de mí, que la angustia está cerca, y no hay nadie que pueda ayudarme. *Sal.* 21: 2-12.

piadosas, de un sentimiento de orfandad ante la pérdida del reino del Padre Creador.

Sin embargo, para Nietzsche esto no es sólo una señal del avance del ateísmo, en Nietzsche “Dios ha muerto” implica antes que nada el final de la metafísica, así como el advenimiento del nihilismo a la cultura occidental. La muerte de Dios en Nietzsche mantiene hasta cierto punto la denuncia de los poetas románticos, y del desencanto en el progreso histórico, pero más bien busca algo más, pretende revelar un aire de gozo en la ruptura definitiva de un orden que lo gobernaba todo y que llega a su fin. Esto refiere también al acabamiento de la cosmovisión que engloba los más de veinte siglos de una cultura afianzada en la confianza en la razón y en las regulaciones del mundo con base en este tipo de instancias.

El cambio radical se encuentra en que para Nietzsche la sospecha romántica del sinsentido se transforma en afirmación del deicidio. La “muerte de Dios” en Nietzsche es la metáfora que concentra la visión del momento en que se encuentra Occidente una vez que ha desaparecido el eje metafísico que lo había regido en su evolución histórica. Aquí, la imagen de Dios muerto da cuenta de ese punto de quiebra en el desarrollo de la metafísica occidental, entendida como postulación de trasmundos que funcionan como fundamento de lo real, es decir, como ontoteologías duras: como ordenación racional de la totalidad de lo existente a partir de principios esencialistas y de evidente raíz teológica, donde la posibilidad y la determinación de cada ser tienen su origen en la voluntad divina; donde el ser depende, en última instancia, de Dios y de nada más.

Aquello que Hölderlin señalaba con la retirada de los dioses, en Nietzsche se convierte en un evento con mayor significado, un evento mucho más dramático, porque aquí lo divino no sólo se retira, sino que es asesinado por las manos del hombre, tiene lugar el parricidio de Occidente, lo cual implica que ha sido el hombre mismo quien ha destruido sus vínculos con los antiguos órdenes de estructuración de la realidad. Como hemos señalado arriba, esto supone el final del proyecto filosófico que comprende desde Platón hasta Hegel, por ello la “muerte de Dios” es más que una fórmula atea: ya que da cuenta del momento más terrible de la crisis de la razón además que anuncia un nuevo horizonte en que no hay una dirección clara hacia donde dirigirse.

La sentencia del ya célebre párrafo 125 de *La gaya ciencia* anuncia la orfandad destino humano, donde Nietzsche, por medio de la voz del loco, hace pública el acta de defunción de la metafísica occidental: “¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!”³². En esa funesta declaración Nietzsche ha consolidado su postura frente a las metafísicas, epistemologías y morales reinantes en la saga de las ontoteologías de la cultura occidental.

Sin embargo Zambrano niega la posibilidad de una muerte final y definitiva de lo Divino. Aquí, cabe señalar que ni ella ni Nietzsche están entendiendo lo divino como aquello que la tradición judeocristiana ha legitimado a través de sus instituciones religiosas, y por eso puede darse un enfrentamiento de posturas en

³² F. Nietzsche. *La gaya ciencia*, § 125, p.115.

sus lecturas de la historia y el despliegue y repercusión de las ontoteologías en la vida de las personas.

Así, podemos pensar que hay un hilo conductor que atraviesa estas tres perspectivas de la sentencia del “Dios ha muerto”, y que puede leerse como un legado crítico que se transforma desde Hegel y los románticos hasta Zambrano, pasando por Nietzsche, por mencionar sólo algunos momentos cúspides en la historia de las interpretaciones de “la muerte de Dios”.

Zambrano sigue a Nietzsche en su diagnóstico del momento actual de Occidente como un horizonte despojado de dirección, la filósofa española considera este acontecimiento, -el del derrumbamiento del cristianismo- como un evento paradigmático, pero más allá de si lo piensa como algo definitivo o como algo que ha de ser superado, lo que no queda en ningún modo bajo tela de juicio es que asuma que es imposible que lo divino se encuentre vivo y glorioso en esta época.

Decimos esto porque es un tema que sale a flote cada vez que la pensadora malagueña hace referencia a la demencia propia de los tiempos modernos, que se ve reflejada en los trágicos acontecimientos de barbarie política: las guerras mundiales, el dominio salvaje del capitalismo, la razón instrumental aplicada en los regímenes totalitaristas, el terrorismo cultural abierto ya desde una enorme gama de posibilidades; la violencia impera en todos lados, de forma demencial hasta en los lugares más elevados de la cultura. No tratamos de decir que toda la perversión de la razón acaecida en los dos últimos siglos es una prueba fehaciente de que no hay un “ser supremo” que nos cuide; no, no se trata de poner sobre la mesa las pruebas irrefutables de que no hay un ser bondadoso que

se preocupe por nuestra salvación, tanto la terrena como la espiritual, es necesario insistir en que la muerte de Dios no pretende ser una explicación de corte científico-racionalista del por qué es claro a todas luces que no hay un dios en los cielos que esté ahí para nosotros los hombres; no se trata, tampoco, de mostrar lo que está tras el escenario de las instituciones religiosas, cual si se levantara un telón y se mostrara que la puesta en escena es una farsa de enajenación con fines políticos.

La sentencia "Dios ha muerto" tiene alcances mucho más lejanos, la ciencia misma pierde buena parte de su legitimidad con esta frase. Lo dicho por Nietzsche hace alusión a la imposibilidad de poder explicar el mundo a partir de justificaciones absolutas, firmes y seguras, después del "Dios ha muerto" lo que viene es la ausencia de cualquier tipo de justificación de la existencia que pueda ser suficiente para dar un sentido redentor a este momento histórico, ya sea pensado de manera colectiva o individual.

A diferencia de Hegel, para Nietzsche, la muerte de Dios no es tanto la muerte de las personalidades de Dios, no es propiamente la muerte del dios Padre en el dios Hijo, ni del dios Hijo en el dios Espíritu, sino, más bien, la muerte de la esperanza en Cristo salvador, es decir, el acabamiento de la expectativa de una redención absoluta y suprema de los males en el mundo. Para Nietzsche la muerte de Dios en clave teológica-religiosa equivale a la inevitable renuncia a la promesa del paraíso que habría de liberar al hombre del sufrimiento. Con la muerte de Dios se desvanece toda esperanza en una instancia superior que venga a salvar al hombre de su desventura, no habrá nada entonces que lo libere de la tragedia que

le espera cuando descubra que no podrá superar su desolada y definitiva orfandad.

Ahora bien, Nietzsche logra mantener la afirmación del “Dios ha muerto” en un tono festivo, que toma distancia tanto de la postura ilustrada, como de la romántica, porque ha de renunciar a Dios, como decíamos arriba. No sin postular, a su vez y con una ejecución de nihilismo activo³³, una nueva forma de divinidad, una semidivinidad más bien: el superhombre, que no sólo puede vivir sin dioses, sino que él mismo ha de ser un dios creador de sentido. Ante la muerte de Dios, la postura de Nietzsche es la de afirmar dicha muerte y asumir el destino de crearse a uno mismo como dioses: “¿Qué fiestas expiatorias o qué juegos sagrados deberíamos inventar?, ¿no debemos convertirnos en dioses nosotros mismos, sólo para aparecer dignos de ello?”³⁴ Nietzsche señala en qué medida esta supresión de lo divino puede tener origen en la piedad misma cuando afirma que hay un cierto *buen gusto* en la piedad que busca anular a Dios en aras de encontrar un mejor destino que el que Él ofrece. De hecho, el superhombre nietzscheano implica una voluntad creadora que trasciende a la quimera que el hombre ha sido a lo largo de la historia³⁵. En sentido estricto el superhombre no

³³ Ver nota 116.

³⁴ F. Nietzsche, *op. cit.*, § 125.

³⁵ El controversial discípulo de Heidegger, Karl Löwith, en su libro *De Hegel a Nietzsche*, además de hacer un original análisis del lugar que tiene el pensamiento de Hegel para Nietzsche, sugiere una lectura de la Muerte de Dios que atraviesa tanto al filósofo del espíritu absoluto como al del eterno retorno. En su interpretación del superhombre de Nietzsche, Löwith también ve la destrucción del hombre y de lo divino tal como habían aparecido en la historia y en el cristianismo: “(...) la superación del cristianismo se identifica con la superación del hombre. A esa conexión entre el Hombre-Dios o Cristo, es decir, a la relación entre el hombre cristianamente entendido y el yo dueño de sí mismo -que en relación al primero es un “no-hombre”- corresponde, en Nietzsche, la conexión no menos coherente que se halla entre la muerte de Dios y la superación del hombre por el superhombre, que vence a Dios y a la nada. Desde el momento en que Nietzsche concibió la plena significación que tiene para la humanidad del hombre el “gran acontecimiento” de que Dios haya muerto, reconoció, al mismo tiempo, que la muerte de Dios constituía la libertad para la muerte, propia del hombre que se quiere a sí mismo. La observación ocasional de Nietzsche, por la que afirmaba que los verdaderos educadores de los alemanes del siglo XIX habían sido discípulos de Hegel, alcanzó una significación que sobrepasaba en mucho a lo que el mismo Nietzsche pudo suponer. El camino que conduce de Hegel a Nietzsche, a través de los jóvenes hegelianos, se puede entender del modo más claro posible en relación con la idea de la muerte de Dios. Hegel fundamentaba la

es propiamente un ser piadoso ya que elimina la suprema Alteridad, elimina lo divino para establecer un proceso de autocreación y de autoafirmación posibilitados a partir de la deificación de los elementos superiores que habitan en el hombre como puente y tránsito hacia el superhombre. Sin embargo, podemos pensar que existe al menos un ápice del sentido religioso, que se afirma, sobre todo, en aquellos aspectos de la voluntad humana que tienden a las alturas, al vuelo sobre el abismo que ha dejado Dios muerto. De haberla, la piedad del superhombre tendría que ser una piedad reflexiva, auto referente, en un trato consigo mismo, anulando lo divino, o únicamente tolerándolo si lo divino es uno mismo: “También en la piedad existe un buen gusto: éste acabó por decir ¡Fuera Dios! ¡Mejor ningún Dios! ¡Mejor construirse cada uno su destino a su manera, mejor ser un necio, mejor ser Dios mismo!”³⁶ Por extraño que parezca, lo que la denuncia de Nietzsche conlleva de fondo es el hecho de que el dios cristiano no merece ya la piedad humana, a su parecer, el dios de Occidente es un dios oxidado, desgastado, minimizado en sus potencias creadoras de sentido. Ya sólo es un dios decadente que exige, a su vez, decadencia por sacrificio. La crítica de Nietzsche a la moral y a la religión, aunadas a la crítica a la metafísica de Occidente –metafísica en su acepción negativa: transmundana-, condensadas en la fórmula “Dios ha muerto”, proviene de su filosofía del martillo: filosofía que

consumación de la filosofía cristiana por él cumplida en el origen de la fe cristiana en la crucifixión de Cristo, entendida como la muerte de la “verdad” del “ateísmo”. Nietzsche basaba su intento de superar la “mentira de milenios”, depositada en el cristianismo decadente, mediante una repetición del origen de la filosofía griega. Para Hegel, la encarnación de Dios significaba la reconciliación, cumplida de una vez para siempre, de la naturaleza humana y divina; para Nietzsche(...) en cambio, la humanización de Dios quería decir que se había quebrado la verdadera naturaleza del hombre. Hegel encumbró la doctrina cristiana, según la cual Dios es espíritu, hasta llevarla a una existencia filosófica; Nietzsche, en cambio, sostenía que quien afirmase que Dios era espíritu daba el primer paso hacia la incredulidad, que sólo podía ser reparada mediante el renacimiento de un Dios viviente.” A este respecto, ver el libro de Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, traducción de Emilio Estiú, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

³⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “Jubilado”, p. 357.

destruye para crear. El motivo de la destrucción viene precisamente de la capacidad creadora que Nietzsche ve como un fuerte torrente que la moral y la teología cristiana ya no pueden contener. Nietzsche pretende destruir la piedad de los modernos para que o bien, no resurja ninguna nueva, o bien, para que en todo caso aparezca una tan grande y bella como la de los griegos, no que los rememore ni los traiga de nueva cuenta, sino que actúe como ésta lo hacía, afirmando la existencia de una manera agradecida y jovial, pero sin la instauración de un fundamento de corte trascendente que dé sentido y sustento al mundo.

Nietzsche puede ser pensado como un apologista de la piedad si por ésta se piensa el trato apropiado con lo que es de naturaleza divina: la vida, en el caso de Nietzsche será digna de piedad, de exigencia de estar a la altura y merecer el intercambio con los dioses. De ahí la admiración de Nietzsche por la piedad de los antiguos griegos.³⁷

La crítica de Nietzsche a la metafísica cristiana tiene lugar porque considera que la piedad a que da lugar en su secularización, la piedad de los modernos, se está agarrando de un punto débil, de un punto que se colapsa y puede colapsar todo lo que se aferre a ello. Dios se viene abajo, de hecho lo hace, y arrastra consigo a Occidente por completo. A eso se debe el que Nietzsche tenga una profunda esperanza en que las cosas van a cambiar a raíz de un acto de piedad, el mayor, el sacrificio de Dios, pero de manera afirmada, no como un

³⁷ Desde esta interpretación no es claro si esto ocurre así para Zambrano, no obstante, para Nietzsche los antiguos griegos son el punto más alto de la piedad occidental: "Lo que nos deja asombrados de la religiosidad de los antiguos griegos es la indómita plenitud de agradecimiento que de ella brota: - ¡es una especie muy aristocrática de hombre la que adopta *esa* actitud ante la naturaleza y ante la vida! - Más tarde, cuando la plebe alcanza la preponderancia en Grecia, prolifera el temor también en la religión; y el cristianismo se estaba preparando". Cf. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 49, p.82.

padecimiento pasivo. Esto lo señala cuando nos dice que la piedad tiene su razón de existir, pero no por ello hay que conformarse con una interpretación teísta del orden universal:

¿Porqué el ateísmo hoy?- “El padre” en Dios está refutado a fondo; también “el juez”, “el remunerador”. Asimismo, su “voluntad libre”: no oye, –y si oyese, no sabría, a pesar de todo, prestar ayuda. Lo peor es: parece incapaz de comunicarse con claridad_ ¿es que es oscuro? –Esto es lo que yo he averiguado como causas de la decadencia del teísmo europeo (...); a mí me parece ciertamente que el instinto religioso está en un momento de poderoso crecimiento, -pero que ese instinto rechaza, con profunda desconfianza, justo la satisfacción teísta³⁸.

¿Y a qué viene este rechazo de la satisfacción teísta? ¿Cuál es el motivo de este crecimiento del instinto religioso que Nietzsche señala? ¿Instinto religioso? Sí. Sí, en definitiva: el mayor de los instintos propios de lo humano: la piedad, en ella radica el rechazo por Dios, la exigencia, ahora creativa, afirmativa, de negar a Dios. Entonces, ¿cuál es el objeto de que esta piedad rechace contundentemente al dios cristiano?, pues bien, ya lo hemos dicho: es la incapacidad de Dios para estar a la altura de los tiempos la que lo relega al vacío, al olvido en el fondo oscuro de lo sagrado. La imposibilidad de que Dios le pueda hablar al hombre es lo que da paso al ateísmo, pero este ateísmo es sólo la negación de Dios, y en ningún caso la negación de la piedad. La piedad permanece aunque Dios no esté, aunque no haya más Dios, aunque el hombre pretenda ser Dios..., y, en su aspiración auto-deificante, fracase trágicamente. Sin embargo, la apuesta en la figura del superhombre nietzscheano consiste en una forma de lidiar con el fracaso de no poder divinizarse a cabalidad, según Nietzsche lo verdaderamente importante en el superhombre, y es en eso en lo que se diferencia radicalmente del hombre, es en que no tiene ya necesidad de lo

³⁸ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, “El ser religioso”, §53, p. 85.

divino como sustento desde la Alteridad, no necesita una instancia que dé fundamento al mundo que habita, porque él mismo será quien sostenga el mundo.

La intuición de Nietzsche de que en la modernidad hay un profundo crecimiento del instinto religioso es precisamente la misma que afirma que la piedad del hombre moderno se mantiene a pesar de ser el asesino de Dios. Pero este sentido religioso en el superhombre no apunta a reconstruir lo divino, por el contrario, pretende asumir su anulación hasta las últimas consecuencias.

Zambrano, por su parte, no se cansará de criticar esta postura de Nietzsche, es más, le dedica todo un apartado dentro de *El hombre y lo divino*³⁹, justo para equiparar en algún grado el delirio del superhombre de Nietzsche con la megalomanía de Hegel por divinizar cada cosa aparecida en la historia: desde la perspectiva de Zambrano ambos padecen la triste situación de estar sin un dios, eso son el no poder vivir sin dioses de Hegel que hace de la historia el nuevo dios, y el querer ser como dioses de Nietzsche postulado en su superhombre.

No obstante, Zambrano retoma de Nietzsche y de los románticos el sinsentido, el tener que vivir sin dioses o simplemente padecer su ausencia, pero a sabiendas que todo esto no es sino un eclipse de lo divino, una mostración más de lo sagrado. En última instancia, en tanto que Nietzsche ve en el superhombre un hombre divinizado y en tanto que Zambrano considera que ésta no es la muerte definitiva de lo divino sino la muerte de una más de sus máscaras, lo que sobra decir es que ni uno ni otro consideran la muerte de Dios como la última fase de los procesos de la piedad; coinciden en que el Dios muerto es necesariamente el dios de la razón, pero más que nada el “Dios ha muerto” es la sentencia de la

³⁹ Zambrano, *El hombre y lo divino*. p. 153.

muerte del Dios del amor, y ese será propiamente el sentido con que María Zambrano la pronuncia.

2.3 La piedad ante la muerte de Dios

*Sacrificar a Dios por la nada – este misterio
paradójico de la crueldad suprema ha quedado
reservado a la generación que precisamente ahora
surge en el horizonte:
todos nosotros conocemos ya algo de esto.*

Nietzsche

Desde las primeras palabras de María Zambrano dedicadas a “la muerte de Dios”, la filósofa española apunta la dificultad de hablar de Dios en este momento histórico, con ello reitera, muy a su pesar, que los hombres han aprendido demasiado rápido a vivir sin dioses, o al menos así lo parece. En el apartado de *El hombre y lo divino* titulado del mismo modo que este capítulo (“Dios ha muerto”), Zambrano se dedica a señalar aspectos centrales por los que a su parecer ha resultado casi imposible pensar de nueva cuenta la ordenación del mundo con base en un fundamento metafísico, teológico, y mucho menos uno de carácter cristiano⁴⁰.

⁴⁰ Según la interprete escandinava de María Zambrano, Ana Bungård, la pensadora española considera necesario que lo divino sobreviva para que pueda realmente mantenerse el mundo humano, en su libro titulado *Más allá de la filosofía (sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano)*, la pensadora zambranista analiza esta perspectiva con motivo de una idea aparecida en el libro de Zambrano: *La agonía de Europa*: “(...)asumiendo la culpa colectiva del hombre europeo que había llegado a negar Dios para afirmarse a sí mismo, nuestra autora escribe una “confesión” análoga a la agustiniana, aunque la suya sea de signo colectivo. La salvación de Europa no sería posible sin la “conversión” del hombre occidental(...) Para María Zambrano la esperanza de Europa ya no podría residir en la razón, claramente en crisis, sino en un humanismo cristiano de signo agustiniano. En contraposición a Nietzsche, Zambrano piensa que era necesario Dios para que siguiera existiendo el hombre, pues en la dialéctica Dios-hombre se encuentra la dialéctica de la historia” (p. 257).

Dicho pensamiento aparecido en la obra temprana de Zambrano se ha de transformar a lo largo del tiempo, en *Los bienaventurados*, Zambrano ya no espera que el hombre salve la totalidad de la historia, pues en buena medida, a través de lo que señala en *Persona y democracia*, la autora abandona la creencia en el sacrificio de la persona por el beneficio de la humanidad. Y si bien, en su noción de bienaventurado Zambrano rescata elementos del cristianismo, y de hecho a éste mismo debe su nombre, cabe decir que su apuesta es una mezcla entre su concepción particular del cristianismo y algunas tesis de raigambre nietzscheana, como el superhombre, pero depurado de sus elementos transgresores y destructores, pensando a su figura propia –al bienaventurado–, más como a un sobreviviente que rescata de entre las ruinas, que a un

En dicho apartado Zambrano sugiere que las cosas de la vida podrían dividirse en dos tipos, aquellas que se esfuman totalmente cuando las suprimimos, y esas otras que incluso negadas mantienen una relación intacta con aquello de que se las ha separado. Ahora bien, hay realidades que no pertenecen a ninguno de estos dos grupos, y Dios censurado por la razón ilustrada es una de estas cosas que no sólo no se desvanece sino que incluso se hace mucho más presente a raíz de ese mismo afán de negación.

A decir de Zambrano, lo divino desaparece para hacer evidente su presencia desde su ausencia, como un espectro, como algo a lo que se está acostumbrado y ante su falta aparece con más fuerza, aunque propiamente ya no esté ahí. Es decir, si Dios se hunde en el horizonte aparentemente no hay motivo para mantener la religación que sostenían los hombres entre sí, ni con el mundo ordenado por el Dios que ha muerto. En esta relación que ha perdido a aquel miembro que era el sostén de la religación no permanece sino una sola de las dos partes, que tiende ahora hacia el vacío: queda, pues, el hombre ligado con la pura ausencia de un Dios que ha sido suprimido por él, aferrado a la nada que permanece una vez que Dios se pudre, siendo que Él era el sustento de esta relación; una vez que Dios es lanzado al abismo quedará el hombre también abismado, el hombre perdido en la inmensidad del vacío que deja Él. Dios, que lo era todo, se convierte en la más absoluta nada y transforma en nada todo lo que antes había sostenido. Dios negado deja un vacío a su proporción, un abismo insondable.

ángel exterminador que sobrevuela el abismo de la nada. Ver capítulo IV de esta investigación: "La nada y los bienaventurados".

En la actualidad, nos dice Zambrano, la confusión impera la vida en todos sus ámbitos, pero aún más en la situación humana frente a lo divino: la muerte de Dios, como ausencia de sentido último, parece apuntar de forma paradójica a una multiplicidad de sentidos de lo divino, parece más bien una sobresaturación de sentidos de lo divino en un caos abierto e informe que una efectiva ausencia de ello. Aunque el resultado parece ser igual de problemático, ya sea que no haya dioses o que los haya en cada una de las cosas, porque de cualquier manera no existe una guía clara que ilumine el paso del hombre por la tierra.

Vivimos aquella experiencia de los “hombres superiores” del *Zarathustra* de Nietzsche, la época actual es, efectivamente, “la fiesta del asno”⁴¹: la sustitución del culto a Dios por el culto a cualquier cosa por absurda que ésta sea, en una cultura del simulacro ansiosa por abrir líneas de fuga hacia la trascendencia.

Tal es el vacío de Dios y el desconcierto respecto a ese vacío, que en el momento actual pueden convergir en la experiencia humana las vivencias previas de lo divino, aunque sólo ofrezcan un simulacro de lo que otrora otorgaban. Por demás nuevos ídolos se levantan día a día, se enarbolan con un aura que simula alguna divinidad en ellos, para después colapsarse en un ocaso. Es como si en este tiempo ocurrieran todas y cada una de las situaciones que el hombre ha padecido ante sus dioses, todas menos una, que paradójicamente es la más esencial: la verdadera piedad.

La piedad que no es otra cosa sino la viva esperanza de un trato adecuado con lo divino, en este sentido la piedad se nos aparece trágica, pues quizá es lo

⁴¹ La fiesta del asno es una fórmula, una metáfora nietzscheana que alude al sinsentido de la devoción de los hombres modernos que prefieren levantar ídolos falsos por doquier antes que asumir auténticamente que no hay un fundamento real una vez que Dios ha muerto. Cf. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, “El despertar” y “La fiesta del asno”, p. 419 – 427.

único realmente imposible hoy día, a sabiendas que Dios ha muerto.⁴² Y así lo enuncia Zambrano en *Para una historia de la piedad*: “Una de las mayores desdichas y penurias de nuestro tiempo es el hermetismo de la vida profunda, la piedad de la vida verdadera del sentir que ha ido a esconderse en lugares cada vez menos accesibles”.⁴³

La piedad ha perdido su función original, no hay con quién mediar, la Alteridad se ha ido, sin embargo la piedad se mantiene tirante hacia cualquier cosa que le ofrezca un poco de esperanza⁴⁴. El hombre moderno está ávido de dioses, desesperado por encontrarlos en cualquier lado, ese es el síntoma de su más profunda enfermedad, el nihilismo, cuando se vive en su forma reactiva y pasiva; por ello mismo actualmente la piedad desconcierta, es una piedad caótica que parece ser ejecutada en vano.

2.3.1 La muerte del Dios del amor

Nos dice Zambrano que este vacío de sentido se padece de dos maneras, una corresponde a la experiencia moderna que niega a Dios con base en descubrimientos científicos e históricos: es “la forma intelectual del ateísmo”⁴⁵.

⁴² Rescatar esta relación parece imposible, pues para retraer la religión del Dios del amor a la realidad humana ya no basta un ejercicio racional, donde se busque reformular al Dios que hemos eliminado, ahora desde otra base argumentativa. La piedad para con Dios, a pesar de existir todavía, pierde todo sentido si Dios ya no es, se equipara a lanzar piedras a un abismo, y como bien sabemos, la piedad busca siempre mediación. Sin embargo, en este punto queremos hacer énfasis en que tal trato adecuado, tal razón mediadora, no tiene un lugar pleno a expensas de la muerte de Dios. Sin embargo, como veremos más adelante, la piedad sobrevive en el nihilismo aunque de manera trágica.

Para un análisis más extenso de lo que es la piedad nos remitimos al texto de Greta Rivara, donde deja claro que una de las formas para comprender la piedad es pensarla como una razón mediadora, de trato adecuado con lo divino. Cf. Greta Rivara, “La idea de Piedad en el pensamiento de María Zambrano. Del racionalismo a la alteridad.”, en G. Rivara (coord.), *Vocación por la sombra. La razón confesada de María Zambrano*, Edére, México DF, 2003.

⁴³ Zambrano, *Para una historia de la piedad*, Torre de las Palomas, Málaga, 1989.

⁴⁴ Rimbaud lo señalaba muy bien en *Una temporada en el infierno*: “¡Ah! estoy tan desamparado / que ofrezco a cualquier divina imagen / mis ímpetus de perfección”. Rimbaud, incluso a pesar de ser un apátrida, un “poeta maldito”, bien podría considerarse como un modelo ejemplar de la piedad que se puede tener tras la muerte de Dios, como veremos más adelante, en el apartado 3.2.

⁴⁵ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 135.

Pero hay una vivencia del vacío más reveladora que la experiencia ilustrada del ateísmo: la angustia, “la anonadada irrealidad que envuelve al hombre cuando Dios ha muerto.”⁴⁶ Y esta otra forma de sentir la ausencia de fundamento último corresponde con la angustia que brota del universo desolado ante la pérdida del *cosmos* y el *telos*. Tal vivencia es la que padecieron los poetas románticos y a partir de ellos, toda una serie de pensadores, filósofos, artistas, poetas y teólogos que siguieron su camino al abismo.

Veamos primero y de manera somera la versión del ateísmo en los modernos e ilustrados. La primera forma de esta orfandad humana no parece problemática a simple vista, es incluso aquella que marca la situación del pensamiento de esta época, y donde la muerte de Dios se aparece como la negación del Dios-idea, que por demás, da paso a la superación de las supersticiones de la religión tal como la entienden los ilustrados: “Que no haya Dios, en cualquiera de las fórmulas acuñadas por el positvismo o el racionalismo del siglo XIX parece marcar la situación de la mente actual.”⁴⁷

Este avance en el saber humano se entiende como una pérdida de terreno de la religión en la ordenación de la realidad humana, particularmente ahí donde el racionalismo desmanteló mitos de la religión judeocristiana para instaurar las verdades científicas, propias de los descubrimientos en física, biología, química, astronomía, antropología, filosofía natural, etc.,. Porque uno de los objetivos del enciclopedismo es que el saber científico abarque la totalidad de la civilización; el progreso fundamentado en la creación de fuentes de investigación; el saber del

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ Zambrano, *op. cit.*, p.135.

mundo tiene que empezar desde la naturaleza misma de las cosas, desligando definitivamente del poder de la Iglesia aquello que compete a la educación de los pueblos y la construcción de la cultura. El racionalismo francés se caracteriza por su ateísmo, por su parte el científicismo inglés desde el siglo XVI, con su apego al conocimiento derivado de la observación y la experimentación, al margen de las normas y dogmas religiosos, posibilitaron cada vez más el debilitamiento de la creencia en la ordenación del mundo con base en la justicia dictaminada por la conciencia de un Dios todopoderoso.

Ante cada afirmación científica que sentencia que la religión no es sino superstición metafísica⁴⁸, los hombres comunes no hacen sino perder su fe en ese conocimiento, extienden su duda sobre la bondad, sobre el poder de la razón de Dios y su incidencia en el mundo. Este vivir sin verdades divinas es el ateísmo a que dan pie, lo quieran o no, los grandes genios de la ciencia: Galileo, Newton, Bacon, Darwin, etc. Esta peculiar forma del ateísmo intelectual corresponde a la de la sustitución de un paradigma de verdad por otro, las verdades postuladas por la ciencia se enfrentan con las interpretaciones literales de las leyes y verdades religiosas con el firme objetivo de reemplazarlas, en terrenos de la verdad se enfrentan el dato científico y el voto de fe.

⁴⁸ *Metafísica* entendida aquí como fundamento último que postula una comprensión de lo real cuyas bases se encuentran más allá de la realidad inmediata, donde los fundamentos se encuentran en realidades trascendentes, entiéndase el Paraíso, el *Topos Uranos*, etc. Así pues, *metafísica* en tanto más allá de lo meramente físico, y en este sentido una especie de ontoteología desprovista de significado auténtico para una perspectiva científica que busque las bases de la comprensión de lo real en elementos verificables. A grandes rasgos, *metafísica* en el sentido en que las disciplinas apegadas a la experimentación descalifican a las ontologías que no tienen su base teórica en las aplicaciones de las ciencias naturales positivas.

Introduzcamos ahora el segundo aspecto del vivir sin dioses, ese que se padece como angustia, el cual, según Zambrano, se anida en el corazón de cada hombre y no es el mismo ateísmo que el escepticismo del científico.

Zambrano sugiere que este otro vacío de lo divino responde más bien a la violenta aceptación de que se tiene que vivir con la desaparición total de Dios. La historia particular, la de cada hombre y cada mujer en el globo, se tiene que llevar a cabo con el peso de esta ausencia a cuestas. Se pierde el soporte individual para transitar por este mundo que sigue apareciendo como un valle de lágrimas. Así, los individuos están faltos de la ayuda y compasión divinas, ya no hay con quien tratar y esta pérdida de Dios no es gozosa, como pudiera parecer la del intelectualismo francés o inglés.

A grandes rasgos, la frase "Dios ha muerto" designa el advenimiento del más profundo nihilismo que haya acaecido en Occidente. Las convulsiones violentas ocurridas en los últimos siglos -intensificadas en el pasado siglo XX- parecen ser producto de una asimilación negativa de la muerte de Dios. A decir de Zambrano, Dios desaparece porque nosotros lo hacemos desaparecer, lo obligamos a morir, apuramos el cáliz de su muerte y a raíz de eso, nos dedicamos, también, a destruirnos entre nosotros, pues donde ya no hay Padre no hay tampoco hermandad. De modo que buscaremos, sin poder evitarlo, que Dios y la memoria de su reino se esfumen definitivamente; que de Dios no quede nada, ni el recuerdo de que alguna vez existió para así poder actuar como si el bien y el mal no fueran sino ficciones ingenuas, y de ese modo acrecentar la violencia cada vez

más, hasta que de Dios no quede conciencia alguna. Esa es la intención del nihilismo reactivo⁴⁹, del hombre como asesino de Dios.

Zambrano sugiere que de quedarnos en una lectura negativa de la muerte de Dios lo inevitable es asumir la barbarie: ya muerto el Padre también habrá de morir el hijo, la criatura humana, lo humano mismo; sin Dios tendremos que eliminar necesariamente lo que de humanidad queda en nosotros para afirmar, de forma paradójica, que el gobierno que queda después del destierro de Dios es un reino humano, demasiado humano, pero sin Dios:

Y dentro de este vivir sin Dios aún se distingue la simple aceptación casi inconsciente de ese ímpetu, de esa violencia, de esa extraña esperanza que cifra el cumplimiento de lo humano, la promesa final de nuestra historia sobre la tierra a la desaparición total de la conciencia de Dios. Y aun... lo más inabordable: toda la desenfrenada provocación aún no registrada de los últimos años en que, sin conciencia o con ella, algunos hombres han apurado las posibilidades del mal, el reto a todos los temores últimos, han perpetrado lo insospechable, llegando hasta la acción sin sentido ni justificación en que el hombre ya no es reconocible: desafíos realizados como un crimen que traspasa a las víctimas y que va dirigido contra esa instancia última de la conciencia antes ocupada por Dios.⁵⁰

La desaparición de Dios es entonces un objetivo de lo humano, Dios estorbaba en un paraje en el que el hombre buscaba serlo todo, que todo fuera humano era su deseo. En ese deseo el hombre encontró una razón más para el parricidio sin darse cuenta que con la caída del Sol de Occidente, la tiniebla y la indefinición cubrirían también lo humano, de modo que lo humano se colapsaría

⁴⁹ Recordemos que la distinción entre distintos tipos de nihilismo la sugiere Gilles Deleuze a partir de su lectura sobre Nietzsche en *Nietzsche y la filosofía*. Nos parece adecuado señalar los distintos tipos de nihilismo -es decir de postura frente al nihilismo- porque nos es útil para aclarar los modos en que se asimila el universo vacío de Dios.

En dicho texto, Deleuze caracteriza al nihilismo reactivo como aquél que asume de manera negativa la muerte de Dios y se dedica a la destrucción de todo lo que se le aparezca como un eco del régimen teísta, desde dicha postura es imposible salir del abismo, no hay posibilidad que se le aparezca al nihilismo reactivo para crear sentido una vez que el Padre ha muerto, toda la voluntad se enfoca en la pérdida del sentido último a tal grado que no se puede ver otra cosa sino un vacío proporcional al tamaño del Dios que ha muerto; el nihilismo pasivo, por su parte, es aquel que se conforma con lo que se le dé, en este caso un cosmos sin orden auténtico, de ahí que el nihilismo pasivo se dedique simplemente a asimilar cualquier cosa, sin que le importe si hay en su voluntad una actitud que afirma o que niega la vida, una cosa y la otra le son indiferentes; el nihilismo activo, por último, vendrá a ser aquel tipo de nihilismo en donde se asume que si ha muerto el Creador, el trágico destino del hombre será el de asumir él el papel de crear sobre esa nada que se encuentra a la base de todo, donde la creación no sea un mero pasatiempo sino cada vez una afirmación de la vida, “un santo crear que diga sí a la vida”.

⁵⁰ M. Zambrano, *Op. cit.*, p. 136.

también, y quedaría en vez del ansiado gobierno del hombre el puro régimen de la barbarie.

Y es necesario puntualizar esta vivencia de la muerte de Dios en su sentido histórico, de acuerdo con los padecimientos en los horrores de los totalitarismos tal como señala Pedro Cerezo Galán, y justo como los padeció María Zambrano misma:

Esta fue la vivencia histórica nihilista, que alcanzó a sufrir Zambrano bajo la forma del fascismo, interpretado como la política absolutista, que muerto Dios, se engolfa en el éxtasis de un “ultimo absoluto: la muerte”.

Aduzco este testimonio para probar hasta qué punto Zambrano no parte de una cuestión teórica sino del infierno histórico, que le tocó vivir: de una muerte de Dios sufrida como absoluta violencia contra el hombre⁵¹

Nos queda preguntarnos: ¿si lo irracional y lo racional del mal podrían haber tenido lugar en los pasados siglos en caso de que Dios estuviera vivo?, ¿si el desborde absurdo de la sofisticación de la violencia, la simple aceptación del ímpetu de destrucción -la banalidad del mal⁵²- perpetrada en Armenia, Auschwitz, Hiroshima, así como el número incontable de horrores perpetrados desde la razón no tendrían lugar en la historia si Dios no hubiera desaparecido del horizonte? ¿será que la barbarie de la *Shoah* es posible sólo después del desvanecimiento total de lo humano porque -tal y como anunciaba Dostoyevski en *Los hermanos Kamarazov*- “si Dios está muerto todo está permitido”, de tal modo que el hombre puede comportarse, entonces, de la manera más inhumana?

⁵¹ Pedro Cerezo Galán, “La muerte de Dios. La nada y lo sagrado en María Zambrano”, en *María Zambrano. La visión más transparente*, p. 334.

En el mismo tenor nos dice Ana María Martínez de la Escalera: “Zambrano no podía en 1945 prescindir de la enervante y ominosa presencia de la muerte de los otros, escenificada una y otra vez en Europa, en aire, en tierra, en el mar y en la maquinaria de los hornos crematorios, humeantes signos de una nueva hora fatal de la especie humana.” (Un ejercicio de consolación. La letra confesional de María Zambrano” en *Vocación por la sombra*, pp. 173-181).

⁵² En este punto María Zambrano parece adelantarse, sólo en términos generales, a lo que años más tarde señalará puntualmente Hannah Arendt sobre la simple aceptación pasiva de la violencia, de la inconsciencia y la conciencia del mal perpetrados desde la razón. Cf. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*.

Las preguntas siguen abiertas, pero hay que replantearlas porque son precisamente este tipo de eventos los que Zambrano busca enlazar con su intuición del final de lo humano acaecido en el nihilismo, tales catástrofes están entre líneas cuando refiere a que después de la muerte de Dios los hombres han apurado las posibilidades del mal y se han adentrado en el terreno sombrío de la destrucción perpetrada desde la cultura. Donde lo más terrible en este cuadro es que ya todo parecería tener la misma legitimidad, pues la banalidad del mal se equipararía, a su vez, a la banalidad del bien.

La instancia que representaba lo divino en el hombre: la divina razón humana, pierde su esencia. Y su relación con la luz del supremo Bien, por ende, se eclipsa; el libre albedrío pierde su *telos*, se reorienta pero sin apuntar a algún lugar en concreto, se dirige hacia todos lados y -por ello mismo- hacia ninguno.

En esta ausencia de un Dios que muere, lo que queda es el delirio de lo humano, que ante la huida de la luz se adentra en la oscuridad, penetrando los terrenos antes sólo aptos para quien quisiera causar daño y destrucción, retando los temores viejos que delimitaban la acción humana. Aquí, Zambrano anuda la desaparición de Dios del horizonte humano con la irracional violencia de los siglos posteriores a esta muerte de Dios, ejecutada o posibilitada por el racionalismo.

Los genocidios, las guerras, las desigualdades económicas y el dominio tecnopolítico del planeta son ejemplos de este acabamiento del orden de lo divino, botones de muestra de la oscuridad de los tiempos. Y en cierta medida, también son evidencia de que lo humano se ha desmesurado, ha perdido su forma y se ha desfasado, violenta e irracionalmente, hacia todos los oscuros rincones que antes le habían sido prohibidos por la palabra revelada de la religión.

Insistimos en Auschwitz porque nos parece el ejemplo paradigmático de las consecuencias de la muerte del dios del amor en Occidente, porque ahí se nota, con una cínica claridad, que la razón deja de participar del bien y se convierte en un puro instrumento de crueldad sofisticada. Aunque, claro está, en este caso estamos haciendo trampa, pues al conservar y mantener los términos `bueno` y `malo`, `sano` y `enfermo`, `noble` y `vulgar` -por aludir lo que Nietzsche dice en torno a estos “valores” en la *Genealogía de la moral*-, es además de arbitrario, un acto de necesidad, que sirve, no obstante, para contrastar con el hecho de que ahora toda violencia simula algún grado, por mínimo que sea, de justificación; incluso lo que bajo la jurisdicción del reino de Dios pudo haberse catalogado como malo.

Con lo ya dicho por Zambrano se hace evidente que estamos más allá del bien y del mal, sin estar tampoco –como quisiera Nietzsche-, haciéndolo todo por amor⁵³. Pues, no lo olvidemos, es el dios del amor el que ha muerto.

Ha muerto el dios del amor pero bien podríamos preguntarnos cuál es el lugar que ocupan en el orden del mundo esos otros nuevos dioses, esas semideidades oscuras: el futuro, el Estado, la ciencia y la historia, a los cuales Zambrano concibe como las que conforman el nuevo panteón de este horizonte nihilista.

Pues bien, habría que responder a esto, con María Luisa Maillard, que si bien ya no hay Dios tampoco hay un orden auténtico y no hay en verdad dioses que nos ayuden a superar esta crisis de lo humano; es más, ya no existe dicha

⁵³ “Lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y del mal”, §163 en F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 116.

crisis, ya ocurrió, quedan, entonces, las ruinas del derrumbe de Occidente, y en caso de que la hubiera, estos semidioses no pueden hacer nada para salvarnos de ella, por el contrario, serían ellos quienes la habrían provocado. Pero pensamos que es más acertado decir que no hay crisis por superar, lo que queda es vivir la historia como la orfandad que es:

(...) ya no se puede hablar con propiedad de crisis en Occidente, sino que la palabra más adecuada es orfandad, pues rigen el mundo oscuros dioses que reniegan de su nombre han sustituido la esperanza en un mundo mejor, y la historia, en sus propias palabras, se nos ha tornado en un lugar indiferente donde cualquier acontecimiento puede tener la misma vigencia y los mismos derechos que un Dios absoluto, un lugar donde todo está salvado y a la par todo está destruido o a punto de destruirse.⁵⁴

Todo parece tener la misma vigencia, el bien y el mal son banales. La historia está hecha ruinas, ese es su legado. Y los nuevos dioses, mejor dicho, los semidioses no se ocupan en absoluto de los hombres⁵⁵, no hay posible trato con ellos, no hay lugar en ellos para un trato adecuado con lo que queda de lo humano.

Lo verdaderamente trágico en este asunto se aparece justo aquí, cuando asumimos, finalmente, que Dios no es, que Dios ya no es. Pero hay semideidades con las cuales buscaremos tratar adecuadamente, con las que de manera fallida pretenderemos reestablecer el viejo oficio humano, el más antiguo, la piedad.

La piedad será en este punto trágica, tan trágica como en el drama griego antiguo, porque habrá un enfrentamiento con dioses y semidioses a los que, sin desearlo, estamos sometidos. Sin embargo, la terrible diferencia será que en nuestro drama epocal no habrá un final que reestructure el orden perdido, porque

⁵⁴ Maria Luisa Maillard, "La paz de María Zambrano", en *Estampas zambranianas*, Universidad de Valencia, Vélez-Málaga, 2004, p. 91.

⁵⁵ <<"En el caso de que haya dioses, no se ocupan en absoluto de los hombres" Y así, la declaración de Lucrecia respecto a los dioses es la expresión de la soledad humana, en esa forma de desamparo>> , M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 148.

ni el futuro, ni la ciencia, ni la historia y mucho menos el Estado, ni los semidioses venideros se ocupan realmente de los hombres.

Y así, la piedad humana, la pulsión erótica que busca el trato adecuado con lo otro, esa piedad que devora desde dentro hará con nosotros lo mismo que con Antígona y con otros tantos más que padecieron su mismo destino: destruirnos desde las entrañas, ese destino que hoy por hoy nos toca a todos, en mayor o en menor medida: nacemos para el amor -en el Dios del amor, en un Dios del amor que ya ha muerto-, y morimos -como Él- por ese afán de comunión tan difícil, tan imposible de alcanzar.

Como san Juan de la Cruz que desde una perspectiva privilegiada sentencia en su “muero porque no muero” lo que Antígona predicaba bajo una condena: “nacida para el amor, he sido devorada por la piedad”⁵⁶. Y es que ese estar “muriendo por no morir” es precisamente lo que ocurre ahora. Recordemos que el morir para San Juan es tanto la vida en Dios, en Él y con Él, así como vivir sin Él y, a su vez, el miedo a morir sin Él.

Por eso no está de más esta comparación con lo que dice Antígona, pues la piedad, la suya y la nuestra, nos carcome desde dentro y no hay hacia qué dirigirla. Esa fue realmente la tragedia de los poetas románticos: padecer una profunda piedad en un universo vacío de Dios⁵⁷, y tal es la piedad nuestra, idéntica a la de los románticos, nuestros contemporáneos⁵⁸. Pues dicha piedad se dirige hacia un lugar que no existe, o en todo caso, hacia unos dioses que no han de responder el clamor de comunión. Ya sean los semidioses usurpadores del

⁵⁶ Ver, M. Zambrano, Prólogo a *Senderos*, Anthropos, Barcelona, 1986, p. 8.

⁵⁷ Cf. Octavio Paz, *Los hijos del limo*, Six Barral Editorial, Barcelona, 1974.

⁵⁸ Cf. Adriana Yáñez, *Los románticos, nuestros contemporáneos*. UNAM- Alianza, México DF, 1993.

trono divino, o ya sea la nada divinizada, en su plena apoteosis, vivimos con ellos, en ellos; y peor aún, morimos con ellos y totalmente sin ellos, sin semidioses, con nada y sin nada, siendo uno con ella, y por ello mismo, siendo una pura nada.

En la experiencia contemporánea de la piedad, nuestro pesar y miedo superan el del místico español: en San Juan de la Cruz la fe y el miedo se mezclan y se confunden, como en Abraham y en Kierkegaard, por eso decíamos arriba que, a pesar de todo, la suya era una perspectiva privilegiada; nosotros, por el contrario, los huérfanos más desolados, no tenemos más fe, tenemos miedo y piedad, miedo de nuestra piedad, de nuestro clamor por tratar con lo divino que ya no existe. Miedo porque tal piedad anidada en el alma humana, en tanto que religiosidad que resiste incluso la muerte del dios del amor, nos liga con la pura nada, y nos lanza abruptamente hacia el abismo más oscuro en la noche de los tiempos.

III. LA NADA

La nada es un tema medular en el pensamiento de María Zambrano, en ella se enlazan algunos de los problemas más importantes de la propuesta filosófica de la española, temas que parten de la ontología y tienen alcance en sus reflexiones sobre estética, ética, epistemología e incluso se pueden esbozar conclusiones de índole política; dichos tópicos son la poesía, el nihilismo moderno y la condición humana inserta en el marco de la dialéctica de lo sagrado y lo divino. En este último capítulo abordaremos la cuestión de la nada de manera más directa; en los dos anteriores la hemos visto de manera periférica, aludiendo un tanto a ella con las nociones de lo sagrado y lo numinoso en el primer capítulo; y como el resultado del desarrollo histórico tras la muerte de Dios con el advenimiento del desierto nihilista en el Occidente moderno. Ahora bien, como ya hemos dicho, esta temática en concreto dentro de la filosofía de María Zambrano es determinante para comprender su propuesta ontológica y ahora es cuando abordaremos de lleno en estas implicaciones. Este último capítulo está dividido en tres partes: 1) la primera es sobre la nada y el modo en que la tradición filosófica la ha considerado, ante esto pondremos sobre la mesa lo que María Zambrano objeta a las formas tradicionales de entenderla, pero también aquí veremos en qué medida la nada funciona como *axis mundi*, como lo divino en el panorama moderno; 2) tras esto, veremos en qué medida la muerte de Dios es el antecedente más elemental para descubrir aquello que la nada pone en juego en relación con la poesía. Porque con la pérdida del fundamento la pregunta por el ser se aparece como un camino ineludible, y es precisamente el sendero poético el que lleva a María Zambrano a descubrir la nada como un nuevo punto de partida en la metafísica; 3) En tercer lugar añadiremos

algunas cosas a lo que ya dijimos al respecto en los primeros dos capítulos, pero nos concentraremos en la vivencia personal de esto, cuando la nada se mira desde el interior de la vida y no desde la visión externa, cuando el vacío del ser se manifiesta desde su más entrañada verdad. Nos serviremos de tres figuras para dar cuenta de este vacío, a saber, el filósofo, el poeta y el místico; Zambrano los llama los bienaventurados y en ellos recae la posibilidad de transitar el desierto nihilista ofreciendo al menos algún dejo de esperanza, cabe decir que esta no es una esperanza redentora, pero ofrece el ejemplo de que se puede avanzar aunque no sea necesariamente hacia delante, y en todo caso, caminar a sabiendas que la creación a que da lugar el vacío puede ser vista como el único destino tras el deicidio, y por ello es camino que se traza también de manera trágica.

3.1 *La nada y el nihilismo*

*Dios no es la fuente de una promesa, ni la
amenaza de una condenación: es el todo sin
fronteras que incluye a la nada; la nada del alma
por el amor.*

María Zambrano

*Entrate en la verdad de tu nada y de nada te
inquietarás*

Miguel de Molinos

La formulación zambraniana de la nada como lo divino es refiere a la concepción del mundo contemporáneo, en palabras de la zambranista Greta Rivara, implica que la nada en la que el hombre se encuentra no es la ausencia de la otredad, sino la ausencia del Otro: no de algo, sino de Alguien. Porque así es precisamente como la nada se nos devela hoy día, como una vuelta a lo sagrado. La nada hipostasiada en divinidad revela que el único fondo común de la realidad actual es la ausencia de Dios: “en estos términos, la nada parece ser algo así como la imagen misma de Dios.”¹ Sin embargo, incluso cuando la nada busca aparecer como el orden divino de este horizonte histórico, su transparentación de lo sagrado no articula nada definitivo, ya que no logra apaciguar una cierta emergencia de la realidad de lo sagrado en su estado puro.

La nada como última manifestación de lo sagrado, como la última figuración de lo divino, equivale en cierta medida al regreso de la emergencia de la irracionalidad de una realidad sagrada, acosadora y plena en delirio. Así ha sido el modo de ser del mundo en los últimos siglos, un mundo cada vez menos humanista, pero cada día más humano, demasiado humano: en donde la locura de lo inhumano es la moneda corriente y la asimilamos así sin más, sin ninguna sorpresa; donde la

¹ Cf. Greta Rivara Kamaji, *La tiniebla de la razón*, p. 157

supuesta “bondad” de lo humano se desvanece con la cosmogonía cristiano-occidental, porque lo *bueno* de lo humano muere con Dios, nos queda solamente lo humano en bruto, cuando no en su estado más brutal.

Como eje del mundo, la nada nos obliga a reparar en que falta algo, nos hace caer en cuenta de que una definición clara de lo divino se ha ido ya para siempre y en que esto que se fue es precisamente lo Otro –como señala Rivara Kamaji, siguiendo a Nietzsche y a Zambrano-, la nada revela la ausencia del absoluto Otro, hace patente al espectro de Dios, al fantasma del Dios del amor ya muerto, muestra el fracaso del Dios cristiano y el colapso del Dios de la razón. La nada saca a flote uno de los eventos definitivos de nuestra época, en concreto, la imposibilidad de que lo divino pueda salvarnos: la nada echa luz sobre el divino cadáver y la putrefacción de las esperanzas en un futuro redentor. Porque el vacío anidado en el interior del hombre moderno y latente en el mundo externo actual, no denuncia otra cosa sino el retorno a lo sagrado, es fiel evidencia de la muerte de Dios y los valores que en Él se sostenían.

Nos dice Juan Fernando Ortega que “El ateísmo es la tarea también sagrada de depurar un esquema de manifestación de Dios para dar paso a una nueva y más depurada manifestación de lo sagrado.”² Porque precisamente eso es la nada, la manifestación de lo sagrado más nueva y depurada, ¿depurada de qué? podríamos preguntarnos. Y quizá la respuesta es que la nada se encuentra libre de figuraciones definitivas y de centros ordenadores fijos, no es que no los haya, lo que ocurre actualmente es que estos ejes del mundo (*axis mundi*) son móviles e inestables.

² Juan Fernando Ortega, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, p. 138.

Aristóteles decía que el “*ethos* es el lugar de acaecer de lo humano”, pues bien, ante este paraje desértico del nihilismo, en este momento histórico en que lo divino es destruido por lo sagrado mismo, el lugar donde lo humano habita supone un *ethos* que se mueve sobre la bruna neblina de la nada.

El carácter ctónico de la época, este pertenecer a las penumbras de la tierra, al abismo terrenal, hace patente un aspecto oscuro y sombrío en la vida de todos los hombres que aquí existimos, por ello, los momentos de paz y alegría, de felicidad y dicha genuina son tan escasos y nos parecen pertenecer más bien a épocas que ya no existen más.

Los dioses se han ido, o en todo caso, pareciera que la última ocupación de los dioses es acosar al hombre, no con su presencia como lo hicieran en el pasado, sino como espectros, con su ausencia, valga la paradoja. Decía Nietzsche que después de que Buda murió todavía podía verse su sombra a cientos de años de ese acontecimiento, y que lo mismo le toca al Dios de Occidente, todavía nos resta ver las apariciones de su sombra, y a cada una de estas fantasmagorías hay que hacerles frente.

3.1.1 La nada como no-ser en la filosofía

En el apartado “La nada”, Zambrano hará dos distinciones de esta categoría, no de manera explícita, pero que se hacen evidentes a partir de la división en dos partes de este capítulo de *El hombre y lo divino*. En la primera parte se apega a la versión que la filosofía hizo de la nada; en principio, al confundirla con el no-ser, pensadola en términos de negación lógico-metafísica (Parménides), y al final, como

una categoría de negatividad absoluta (Hegel). La tradición filosófica ha dado con algunos puntos elementales de la cuestión de la nada, el *apeiron* en Anaximandro, y lo dionisiaco en Nietzsche –por mencionar un par de ejemplos–, se acercan considerablemente a la médula de la nada, sin embargo la filosofía ha dejado de lado los puntos más importantes. La segunda parte de dicho apartado se enfoca en dar una extensión profunda de esta lectura ontológica de lo humano como producto de la nada, aunque todo visto en el marco de la época moderna, con la muerte de Dios a cuestas. Porque, de acuerdo con Zambrano, la nada refiere, antes que a otra cosa, a la experiencia del infierno y la indefinibilidad de lo humano, esto es, a la inconciencia de las entrañas, a la vacuidad de ser en el alma y a la búsqueda de la otredad como condena permanente.

El nihilismo moderno alude necesariamente a eso que le da nombre y que hace pensable aquello que de suyo parece imposible de ser pensado, hace patente la nada en su más terrible estado, como manifestación histórica. Después de Nietzsche no podemos dejar de lado que la nada ha definido la cultura occidental tanto como la misma noción del ser, y es a esto a lo que se refiere Nietzsche cuando afirma que la cultura occidental está basada en el nihilismo como voluntad de nada. Heidegger elaborará la pregunta con toda precisión cuando se cuestione “¿por qué el ser y no la nada?” Porque la afirmación de Nietzsche sugiere que la nada ha funcionado como el fundamento definatorio del modo de ser del mundo pero de manera oculta; de acuerdo con el pensador de Sils María el nihilismo tras el cristianismo es la nada constitutiva de la historia, misma que se ha desarrollado dando la espalda a esta verdad.

Zambrano, siguiendo a Nietzsche, nos dirá que aunque la nada también ha aparecido en la tradición filosófica hay que resaltar que ahí ha sido abordada confundiéndola con otras categorías con las cuales tiene algún grado de relación, pero que no necesariamente le hacen justicia al sentido más elemental en ella. Al interior de esta confusión se ha pensado la nada generalmente con categorías lógicas o epistemológicas, en este sentido, la nada ha sido confundida con el no-ser (en términos lógicos) y con el no-conocer (acorde a una epistemología metódica y rígida), pero estas fórmulas son caminos poco propicios para hacer la experiencia de la nada, simplemente son los límites desde los cuales el ser puede ubicarse en relación con la nada, pero no alcanzan a ejecutar un auténtico descenso al fondo de lo que la nada es en la vida del hombre y mucho menos de lo que es en sí misma.

Ciertas filosofías de corte logicista (que van desde Parménides hasta la filosofía analítica) han asumido que la nada se equipara al no-ser, de modo que muchas veces se ha supuesto que este no-ser consiste en negar, mediante la lógica de argumentos, que algo sea aquello que predica ser. Por ejemplo que:

"($\sim A$) predica el no-ser de (A)"

De modo que $\sim A$ sería la negación de aquello que A es en su esencia. Por su parte, la perspectiva epistémico-racionalista, ofrece una lectura más afortunada pero no precisamente acertada, pues supone que la nada es la ausencia de conocimiento porque en alguna medida refiere al vacío, a la ignorancia del ser. Sin embargo, para Zambrano, tampoco da cuenta de aquella condición más esencial de la nada, ya que la nada considerada como un no-conocer se ve de manera pobre porque es minimizada en sus implicaciones al considerarla únicamente como una simple negación del saber de corte racional.

En *El hombre y lo divino*, Zambrano nos dice que el no-ser ha quedado bajo el yugo de la filosofía desde Parménides, Platón y cierta filosofía cristiana, que se concentraron en el no-ser, es decir, en la versión filosófica de la nada. De acuerdo con lo dicho por Zambrano, han sido más bien otras vías por las que la nada tuvo lugar en la historia, a saber, a través de la vida y en concreto mediante la experiencia religiosa del vacío de lo divino, nos dice Zambrano que:

(...) el no-ser quedó referido siempre al ser, salvo en esos “algo” que en el *Parménides*, aparecen como de lo que “no hay ni idea”, lo que sobra de los cuerpos vivos, los desechos de la materia, todo eso de lo que “no hay ni idea”, quedaba eludido el horror. El horror que produce el vacío, el no-ser; sobre la vida. El no-ser que afecta y muerde el ser; el no-ser dotado de actividad³

En este sentido, el no-ser dotado de actividad es la nada que se mueve en las entrañas del mundo, en el interior del alma humana y que se deja presentir primero en la religión antes que por otro camino. Aquí radica la diferencia de posturas entre lo que sobre la nada apunta María Zambrano y lo que sobre este tópico han dicho desde pre-socráticos -como Parménides- hasta algunos puntos fundamentales de la filosofía de Hegel, y es que la filosofía casi siempre ha pensado al no-ser en términos lógicos o epistémicos, -con una epistemología de corte racionalista y asentada en abstracciones, a base de referir al no-ser a categorías de verdad verificables ya sea por la vía lógico-especulativa o bien por la vía de la demostración científico-positiva. Es decir, ha habido un fuerte raigambre racionalista, de carácter positivo en su sentido verificacional en torno a la pregunta por el ser, como si todo aquello que es tuviera que ser puesto a prueba para cerciorarnos de que efectivamente es, y que además de todo, es *real* y no una mera y llana ficción.

³Zambrano, *Op. cit.*, p. 174.

Zambrano nos quiere mostrar que la nada en la filosofía ha sido usada sin pensarse a profundidad, y ha fungido principalmente como punto de contraste en tanto que no-ser para fundamentar desde su negatividad aquello que sí es, para distinguir el buen uso del malo del uso de las categorías lógico-epistémicas del ser y del conocer. Aquí el ser sería lo real, lo que puede ser explicable racionalmente, de modo que lo real sería entonces sólo aquello que puede ser explicable, como contraparte lo irreal sería lo inexplicable.

El no-ser se confinaría a aquello que de lo real es inexplicable, aquello que es irreal en un sentido fuerte. Bastaría con recordar lo que de esto dice Parménides, que hablar de la nada, del no-ser, tiene por base el error de querer hablar de algo que de suyo carece de ser. Y que sólo existe en sentido negativo, como negación de lo que es, pero que justo por ello se sigue hablando de lo único de lo que se puede hablar, es decir, aunque se esté hablando del ser con una falla metodológica se sigue hablando del ser.

Zambrano no niega estas perspectivas de manera contundente, simplemente las considera incompletas. No obstante, para ella misma la nada es un principio de creación, en ella oscilan los contrarios que se complementan: La nada contiene la positividad de lo negativo, pues el ser emerge desde la nada; de lo disonante ha de nacer alguna armonía que ha de disolverse de nuevo en el caos del desconcierto absoluto. La nada involucra un proceso dinámico de negación tras negación, cada cosa afirmada implica la negación de otra, muchas veces de lo contrapuesto, pero en otras ocasiones, solamente implica la posibilidad de que emerja alguna cosa distinta, negación de lo otro diferente que no necesariamente complementa o completa; y esa es su diferencia con la negatividad del ser propuesta por Hegel, la

nada de Zambrano involucra lo intempestivo y lo irracional: “la afirmación de los contrarios son las nupcias en las que no sólo se manifiesta lo que de positivo tenía cada contrario, sino en que surge algo nuevo no habido”⁴.

La dialéctica de la nada tiene mucho de creadora de sentido: por un lado, la supresión de lo que había anteriormente no deja una nostalgia respecto de eso que se disuelve en la oscuridad del olvido, y no hay nostalgia porque si algo desaparece incluso del recuerdo, ya no hay nada ahí que se pueda añorar. Por esto decimos que esta dialéctica oscila, va de la negación a la afirmación en un vaivén incesante, no necesariamente va hacia delante (baste recordar que después de que se ha borrado Dios y con Él el horizonte que definía los límites del bien y del mal no queda más ni un arriba ni un abajo) pero hay movimiento, queda un ir y venir que más que cualquier cosa es una oscilación serpenteante, una sierpe en movimiento, que se desplaza exiliada por el desierto de la nada, transformándose siempre en algo nuevo y diferente⁵.

Hasta aquí sólo hemos abordado la crítica de Zambrano al racionalismo de tipo lógico, a la metafísica de las ideas nacida con Parménides. Pero hasta este momento sólo hemos señalado lo que Zambrano tiene por reclamar a una tradición filosófica que ha pensado la epistemología como el conocimiento de la naturaleza de las cosas, la naturaleza lógica de las cosas y nunca los íferos de la experiencia humana como el lugar en que reside la verdad, la del modo de ser del mundo y la del modo de ser del hombre.

⁴ *Ibíd.*, p. 185.

⁵ Cf. “La sierpe” de María Zambrano, en *Los bienaventurados*.

Si Zambrano critica el pobre acercamiento de la filosofía al no-ser en un sentido racional-cientificista con ello sólo abre una de las problemáticas menores de lo que a la nada respecta, y ésta es de la que ya hablamos arriba, a saber, la superstición filosófica de que el no-ser es impensable, debido a la contradicción que se anida en la negación de lo que es para afirmar la existencia de algo que *no-es*, es decir, cuando del *ser* se predica el *no-ser*.

Pero nuestra pensadora va más allá de esta pura crítica a la lógica reduccionista, particularmente cuando afirma que “de lo que no hay ni idea quedaba eludido el horror”⁶, porque con ello refiere al vacío de ser y no a la condición lógica que se encuentra en la fórmula “no-ser”, sino a la nada nacida en las entrañas del hombre. Si el no-ser refiere al ser, el problema se agranda en olvido, en marginación de un tema en lo que toca al vacío de ser.

El no-ser sobre la vida no tiene que ver con una contradicción o una aporía racionalista, la fuente de este olvido es el problema mismo, el problema del vacío es lo que produce el horror. La vida misma es la que emana de la nada: “es de adentro de donde brota, de lo más hondo del interior del hombre, de su infierno irreductible, la nada.”⁷

La nada está en la médula de lo humano, es en la vida que acaece el no-ser. La más grave obnubilación del ser ocurre en el ámbito de la humana existencia: La nada y la vida se equiparan, una y otra son vacío, se mueven más que *en él*, *con él*, no hay un vacío sobre el que giren la nada y la vida, más bien, ese vacío son ellas mismas.

⁶ *Loc. cit.*, p. 175.

⁷ *Ibíd.*, p. 185.

Nos damos cuenta de este modo que las pasiones humanas pensadas en su grado más desgarrado son la nada, son el no-ser dotado de actividad del que nos habla Zambrano, se mueven, ese es su no-ser, gracias a su apego al devenir del tiempo, aquel que tanto menospreciaron Parménides, Platón, y, después de este último, la mayor parte de la filosofía occidental hasta Kant.

3.1.2 La finitud: la nada y el no-ser como tiempo

La condena del problema del tiempo, del acabamiento del ser y la angustia que se genera en ese saber de la finitud de lo existente, tal es el nudo de este problema, donde la vida y la nada devienen en un perpetuo tránsito que no alcanza nunca el ser con plenitud

La filosofía tendría que esperar más de dos milenios para que el problema del tiempo fuera replanteado con la importancia que merece, después de la condena de Parménides-Platón⁸, la luz de la filosofía empeñada en metafísicas de corte trascendente -y hasta trascendental (Kant)-, había dejado el problema del tiempo como un problema secundario. Quien dio fin al problema del olvido del tiempo fue Hegel, al considerarlo como un elemento fundamental para pensar al ser. Hegel que siguiendo a Heráclito re-incorporó el devenir en la metafísica, considerando al

⁸ El problema del olvido del tiempo en la historia de la metafísica es uno de los más importantes en la filosofía del siglo XX. Si bien ya lo había apuntado Nietzsche, toma mayor fuerza a raíz de las declaraciones de Heidegger, mismas que encontrarían un largo eco en el subsecuente pensamiento filosófico. Basta recordar lo que de éste problema dirán tanto María Zambrano como Eduardo Nicol, y en general, la tradición de la filosofía española del siglo XX. Ponemos el acento en que el problema del olvido del tiempo tiene especial significación para aquellas tradiciones de pensamiento que se focalizan más en la vivencia humana, tal como sucede con la filosofía de los países latinos, a diferencia de las filosofías de la tradición germana, arraigadas más en el idealismo y el terreno abstracto del filosofar.

tiempo como una instancia privilegiada para el conocimiento de la verdad más auténtica del ser, o sea, del espíritu.

No obstante, Hegel hizo una hipóstasis del problema. Hegel repitió el movimiento de la tradición metafísica cuando elevó el tiempo a esa entidad trascendente divinizada por él: la Historia. La cual fue pensada como tiempo, pero en su totalidad absoluta, en una sistematizada y cerrada totalidad, que dejó de lado que el problema del tiempo se originaba en la experiencia humana del tiempo y sólo en menor medida en la experiencia colectiva, histórica, del devenir del tiempo.

Es decir, Hegel dejó de lado que lo importante para pensar el tiempo tenía que hacerse dentro del margen de lo humanamente experimentable, o sea, cifrado dentro de la finitud humana frente a la infinitud de lo divino. Y no es que Hegel no vea este problema, con su noción de conciliación de los contrarios y con la figura de Cristo trata de anular el problema de la finitud. Pero es necesaria una metafísica como la suya para pasar de largo ante las desventuras de la conciencia realmente finita como la que supone Zambrano.

Con Zambrano, el problema del tiempo se abre como el conflicto más profundo de la vida, porque el vacío de la vida es el infierno de sabernos finitos, de saber que el tiempo tarde o temprano nos devorará, que seguimos siendo los hijos que Cronos devora como lo expresó también el primero de los pintores modernos: Goya.

Los íferos del ser hablan de eso que distingue a los cuerpos vivos: los desechos de la materia, la putrefacción de las carnes, ese continuo proceso de la vida que tiende a la disolución, a la descomposición de la vida misma. El infierno de

la nada vivido como vacío de ser en la vida será provocado también por la finitud de la existencia.

Zambrano rescata esta arista en su lectura de la nada del existencialismo francés⁹, pensando a esta corriente como una cierta epistemología marginal, que concierne a la vida humana en su más terrible verdad, donde el saber de la propia finitud se concibe como un conocimiento activo, que invita a actuar en la medida en que provoca angustia, por ello es un conocimiento radical, que brota de la finitud como la situación definitoria de la condición humana.¹⁰ La acción necesaria a la que se ve obligado quien se ocupa de la vida es al conocimiento transformador de los ínfimos del ser, según Zambrano “no le está permitida la elusión del infierno a quien pretenda explorar la vida humana.”¹¹

Zambrano desplaza el no-ser a la vida humana y desde ahí piensa la nada como un vacío, como renuncia a que la vida de los hombres y mujeres sea definida de manera definitiva, en términos claros y distintos, bajo la estática luz de la razón. Zambrano insiste en que en la vida humana hay un ámbito infernal, afirma que una epistemología del no-ser “está obligada a descender a los ínfimos inexplorados de la vida”¹², -y continúa más adelante-: “aunque la vida no sea toda ella –en el supuesto –infernal”¹³.

Infierno es aquí sinónimo de carne y sangre, corporalidad y finitud, pasión y emotividad, en concreto, el infierno es la transitoriedad de la vida que se mueve

⁹ En la biografía intelectual de María Zambrano (en *La razón en la sombra*), Jesús Moreno Sanz nos dice que la noción de la nada de Zambrano, estaba fuertemente ligada con la angustia de los existencialistas franceses. Y que, de hecho, uno de los motivos inspiradores de esa parte de *El hombre y lo divino*, fue la lectura que hizo Zambrano de algunos libros de ellos, particularmente de Albert Camus.

¹⁰ Para un estudio más profundo de la finitud en términos ontológicos, Cf. Greta Rivara Kamaji, *El ser para la muerte*, Ítaca-UNAM, México DF, 2003.

¹¹ Zambrano, *Ibid.*, p. 176.

¹² *Ibid.*, 176.

¹³ *Ibid.*

sobre sí misma, en el tiempo que la devora a cada paso, siendo ella misma ese tiempo devorador.

3.1.3 La nada en la religión: la enseñanza mística

Pero ya hemos dicho que esta nada, este no-ser, ha sido eludido por la filosofía, propia del infierno de las humanas entrañas, ha sido primero objeto de la religión y no de la filosofía: “La nada como tal apareció, no en la filosofía sino en la religión como último fondo de donde saliera la realidad toda por un acto creador.”¹⁴ Fue un ímpetu religioso, una pulsión insatisfecha y una sospecha de que lo esencial en el hombre era el vacío lo que dio origen a ese modo de ser verdaderamente propio y definitorio de lo humano, su religiosidad, pensada como una pulsión erótica, en términos de alteridad¹⁵. El afán de religarse con otros hombres, con los dioses, es lo que impulsó al hombre a hacer algo con esa nada que lo forjaba desde su interior.

La filosofía es gran deudora de la religión, en concreto debe a los místicos sus concepciones sobre la nada, particularmente en las filosofías de los últimos siglos, ya de manera sobresaliente desde Hegel. Para Zambrano, la introducción de la nada en este ámbito se debe principalmente a Miguel de Molinos¹⁶ -no sólo para España, sino incluso todavía más para el resto de la cultura occidental, pues su obra fue traducida de manera rápida al latín, francés, alemán, holandés, italiano e inglés -. El movimiento de Miguel de Molinos y su quietismo apelan a la nada como el

¹⁴ *Ibid.*, 177.

¹⁵ Cf. Greta Rivara, “La idea de Piedad en el pensamiento de María Zambrano. Del racionalismo a la alteridad.”, en *Vocación por la sombra. La razón confesada de María Zambrano*, Edére, México DF, 2003.

¹⁶ Agradezco sobremanera la recomendación de la Dra. Julieta Lizaola, de incluir en este trabajo algunas líneas sobre Miguel de Molinos y la importancia que sus consideraciones sobre la nada y el quietismo tuvieron para el pensamiento de María Zambrano.

estado propio de la consumación de la unión con lo divino, pero no se reduce a éste aspecto; Molinos considera que la nada es una forma de la divinidad, misma que el hombre aspira alcanzar, de hecho, dicha aspiración es ya una forma del vacío y el deseo de completud, que han de consumarse en la unión mística quietista.

Nos dice Julieta Lizaola que en las consideraciones cristianas de la nada - hasta antes de Molinos- se consideraba a ésta como una amenaza al ser, la nada era lo que destruía al ser y tenía por ello un carácter demoniaco y temible, sin embargo: “en el quietismo la nada se invierte y pasa a ser considerada en su sentido positivo, es decir, de posibilidad de unión con Dios, de alcanzar la unidad divina, permitiendo que el alma humana deificada se consume en Dios.”¹⁷

El quietismo de Molinos se basa en un aprendizaje de quietud y silencio, donde la voluntad y las preocupaciones han de ser abandonadas porque amenazan la posibilidad de albergue completo y pacífico en lo divino. La nada es un estadio necesario para abandonar el *ser*, si por éste se entiende –en términos de Molinos-al conjunto de determinaciones terrenales, las obsesiones y padecimientos que mantienen al individuo sujeto a las tentaciones inmediatas. El vacío de la nada es entonces un logro, un vaciamiento de la subjetividad que se deja fluir en la creación de Dios, sin apegos, ni siquiera un apego los dogmas religiosos que también son puestos en suspenso -en una concordancia visible con las tradiciones religiosas en Oriente sobre el vacío-.

Molinos afirma que es: “Dichosa alma que ahí se halla muerta y aniquilada. Ya ésta no vive en sí, por que vive Dios en ella”¹⁸. La mística nadista en este caso,

¹⁷ J. Lizaola, “Aproximación al *Quietismo* de Miguel de Molinos”, publicado en *Estudios*, ITAM, México DF.

¹⁸ Miguel de Molinos, §186 de *La Guía espiritual*, citado en J. Lizaola, *Op. Cit.*

sugiere una muerte del alma; la aceptación de la equiparación de Dios y la nada, nos habla ya de un descenso en la oscuridad total, en pleno mutismo. Otro punto elemental de la enseñanza de Molinos, como ya mencionábamos, es la búsqueda de la experiencia de Dios de manera ajena a doctrinas dudosas, responde de este modo a un ímpetu que surge en la propia aspiración de la nada divina y que culmina paradójicamente con la eliminación de toda voluntad, por ello cuestiona las vías religiosas apegadas a instituciones de dudosa pureza espiritual.

Ahora bien, fuera ya de los arrabales de las tradiciones místicas¹⁹, el problema del eclipse de Dios y de la nada como la manifestación moderna de lo sagrado -en términos más generales-, se abre a la problemática religiosa y filosófica con Lutero²⁰; es él el primero en presentirla y dar cuenta de ella ya no exclusivamente como una intuición filosófica del no-ser, sino como un padecimiento religioso y lo hace de manera pública: denunciando la ausencia de Dios en el altar del mundo.

De ahí que Lutero buscará llenar esa nada exterior en el interior de sí mismo, del sí mismo del individuo que busca la comunión a expensas del régimen de la autoridad del Clero; de ahí la recuperación de la morada interior en el movimiento luterano. No obstante, con Lutero y con su apuesta por reforzar la relación entre la interioridad del alma de manera directa con lo divino, el hombre volvió a dar con un vacío. La nada ha sido, en este sentido, un descubrimiento absoluto de la

¹⁹ Tradiciones que, es necesario decir, han sido marginadas y perseguidas por la teología ortodoxa, debido a que los postulados de la mística casi siempre incomodan con sus apuestas a la Iglesia como institución. Es más, la Iglesia misma ha sido quien se ha encargado de perseguir y condenar a los místicos, pues sus visiones y experiencias producen más desconfianza que otra cosa, de modo que la institución religiosa occidental ha procurado, en la medida de sus posibilidades, silenciar de manera represiva el ya de por sí silencioso decir de los místicos.

²⁰ También podríamos apuntar a Meister Eckhart como otro de los pensadores capitales para la experiencia occidental de la nada y el eclipse de Dios.

religiosidad, y es en este modo en el que Zambrano intuye la destrucción de lo divino en Occidente, pero esta destrucción es la destrucción de las formas antiguas en las que se ha mostrado, pues actualmente lo divino se encuentra manifestándose como la nada:

La nada como tal apareció, no en la filosofía sino en la religión, como último fondo de donde saliera la realidad toda(...) Sólo al hombre podía afectarle esta nada. Pero le afectó poco, en tanto ente pensable y definible; le afectaría en su vida, en su agonía de criatura perdida en las tinieblas. Mas para el cristiano, la salida de las tinieblas está abierta a un camino ya descubierto y trazado. Será diferente a partir de Lutero, cuya religión integra al hombre en las tinieblas primeras del ser, a la soledad desnuda frente a Dios.²¹

Nos dice Zambrano que a partir de Lutero, la nada es eso divino que rodea al hombre, es aquello ante lo que se siente desnudo frente a una divinidad que escruta cada centímetro, cada abismo de las humanas pasiones. La nada que abre la religión enfrenta al hombre con lo sagrado mismo, sin intermediarios, pero sin comunión, lo expone y en ese sentido lo muestra tan mínimo como es, en su condición desvalida e ínfima. Este enfrentamiento es violento y de subordinación, pero la nada también tiene un matiz de reacción, o mejor dicho, de creación.

3.2 *La nada creadora: la poesía*

²¹ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, México DF, 1973, p. 177.

*Cuando más brote cercana a la nada,
más auténticamente creación será la
obra humana*

María Zambrano

Tras la muerte de Dios, el arte y la poesía²² han venido a ocupar un lugar privilegiado para el pensamiento filosófico, este rasgo de preponderancia estaba presente desde tiempos del idealismo y el romanticismo en la Alemania de la segunda mitad del siglo XVIII, sin embargo, la importancia del arte para la filosofía occidental se ha incrementado justo en el marco de la crisis de la razón y con el acabamiento de la saga de las ontoteologías según lo anunciado por Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos*²³. Ante el panorama desolador de la falta de fundamento han surgido apuestas que ven en el arte y en la poesía la posible esperanza de salvación ante el terrible horizonte del nihilismo. La pregunta evidente es: ¿salvación de qué modo y por qué?, ¿qué es aquello de lo que debe ser salvado el hombre y el mundo tras la muerte de Dios y por qué requerimos dicha salvación? Así pues, ¿cuál es la situación más elemental frente al nihilismo?, porque muchas veces parece que tras la pérdida del sentido religioso de la vida, y ante el inminente fracaso de la razón en el siglo XX, buscamos salvarnos de hundirnos con Dios en el vacío, y por ello desplazamos la antigua esperanza en lo divino en cualquier instancia que ofrezca un atisbo mínimo de seguridad, padecemos, como ya vimos antes, una piedad delirante que ofrece a cualquier imagen su ímpetu de trascendencia. Sin embargo, hay una pregunta emergente ante esta angustia ávida

²² Y aquí incluimos también otras formas del arte, considerando que son formas de la poesía en la medida en que comparten la esencia de ésta, es decir la creación, la *poiésis* en su acepción original.

²³ Cf., “Historia de un error: cómo el <<mundo verdadero>> acabó convirtiéndose en fábula” en Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Sánchez Pascal, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p 58

de redención, que se nos aparece de inmediato en cuanto pensamos en los conflictos que enfrentan las propuestas que buscan remplazar el sentido del mundo con la esperanza en las artes y la poesía; la pregunta quedaría así: ¿qué tipo de salvación puede ofrecer la poesía ante el sinsentido histórico y, en caso de conseguirla, qué tipo de esperanza puede ofrecer? Desde el siglo XIX la filosofía y la poesía han asumido esta pregunta como una de las más fundamentales para replantear el sentido del mundo, o en todo caso, para recrear algún sentido para la vida.

La poesía se ha hecho autoconciente desde el Romanticismo y tanto ella como la filosofía han luchado encarnadamente por ofrecer una verdad más profunda de lo que la vida y el mundo son en realidad. Cada una a su manera y a pesar de sus distintos procedimientos, ambas han dado con el vacío como la cuestión más elemental. Desde entonces, la filosofía ha vacilado entre propuestas metafísicas, positivistas, especulativas, logicistas, pero también ha habido aquellas que abren la verdad del ser desde el interior de la vida humana.

La poesía por su parte ha reconfigurado su forma de percibirse a sí misma y con ello ha transformado también las visiones de lo que es, o puede ser, el mundo. Con el Romanticismo emerge una tradición artística que se mantiene vigente hasta la fecha, hasta estos tiempos en que el arte contemporáneo se empata con la reflexión filosófica para tratar de decir cuál es la verdad más apegada a las vísceras de la tierra y las raíces de la vivencia humana. Parece evidente pero no es del todo así, el nihilismo actual plantea el problema de la falta de fundamento como un dilema personal e histórico a la vez: personal porque implica que cada persona tiene que asumir que su ser no tiene una finalidad determinada por ninguna instancia

externa, e histórico porque tal padecimiento no es propio de algunos individuos aislados, todos lo sufrimos en mayor o menor medida, la diferencia radica en que algunos logran darse cuenta de esto mientras que otros transcurren en el sinsentido sin siquiera preguntarse hacia dónde se dirigen sus vidas y porqué.

No obstante, el arte y la poesía parecen ofrecer un camino salvífico ya sea para el mundo o para las personas en su vida propia. En un sinfín de obras de poetas, artistas y pensadores, se encuentra latente la esperanza de que de alguna manera, la creación humana manifiesta en el arte pueda redimir el sufrimiento padecido en la historia. Como si el hecho de retratar ese dolor, porque eso ha retratado el arte, fuera una manera de dignificar la existencia; así se nos aparece el apogeo del arte en los dos pasados siglos, como si éste obedeciera a una especie de catarsis global, en la que la historia de la humanidad trata de exorcizar sus padecimientos, expresándolos, dándoles una objetividad material para sacarlos de sí misma.

Así, en varias filosofías del siglo XIX y XX el arte es asumido como un medio de redención después de la crisis de los proyectos del racionalismo. Aunque, como decíamos, este problema no ha sido exclusivo de los filósofos, porque la duda sobre cuál será el destino de lo humano tras el parricidio, se abre con mayor fuerza en la voz de los poetas: los poetas de los que ahora hablamos no serán precisamente los trágicos ni los líricos de Grecia o los místicos de la tradición cristiana-occidental, recordemos que ya no hay Dios que hable a través de sus entusiasmados labios.²⁴

²⁴ La noción de *entusiasmo* ha sido uno de los puntos centrales para considerar que la palabra poética es palabra divina. El significado etimológico refiere a un endiosamiento, a un estar en Dios, y así permitir que lo divino hable por boca del poeta. En este sentido, la poesía no habla de la vivencia del poeta, sino de una verdad divina, que no obstante, puede ser una mentira, en todo caso, el poeta está eximido de ser el responsable de lo que dice, pues se encuentra poseído por las musas: "SOC: (...)Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté

Y a pesar de lo terrible del panorama la poesía se ha mantenido, ha atravesado con dificultades la tiniebla de la razón, de la oscura razón moderna, y aunque ha perdido buena parte de lo que la constituyó en otros momentos, sigue siendo uno de los quehaceres más reveladores cuando se trata de dar cuenta de ciertos ámbitos de la realidad.

De este modo podemos preguntarnos ahora, con Zambrano, qué tipo de destino es el que le toca vivir a la poesía tras la muerte de Dios. Todo parece indicar que si no es lo divino lo que se expresa a través de las imágenes y los sonidos de la poesía, entonces al parecer es lo humano mismo lo que ahí se mueve ahora, de modo que la poesía ya no es poesía divina sino profana. Lo cual se traduce en la transformación del delirio poético (propio del reino de Dios) al método creador de la razón (nuevo paradigma de la poesía moderna); como Zambrano misma lo anunció en *Filosofía y poesía*.

Los poetas alemanes, franceses e ingleses que formaron parte del movimiento romántico dan cuenta de este viraje en la historia de la poesía. Pero esta transformación no ha sido un proceso fácil; antes bien, ha implicado la destrucción de lo que la poesía había sido durante casi tres milenios en Occidente, lo que, por otra parte, ha conseguido que la poesía haya rearticulado su ser a tal grado que se pueden hacer lecturas retrospectivas en las que su historia se re-crea, es decir, ella misma se reinterpreta y con este cambio de perspectivas surgen

endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia. Mientras posea este don (la inteligencia), le es imposible al hombre poetizar y profetizar. Pero no es en virtud de una técnica como hacen todas estas cosas y hablan tanto y tan bellamente sobre sus temas (...) sino por una predisposición divina, según la cual cada uno es capaz de hacer bien aquello hacia lo que la Musa le dirige; uno compone ditirambos, otro loas, otro danzas, otro epopeyas, otro yambos.” (Platón, *Ión*, traducción de Juan D. García Bacca, UNAM, México D.F., 1872) Esta tesis se mantiene vigente prácticamente hasta el arribo de la modernidad. Sobre las discrepancias entre el poeta que se sirve de la razón y el poeta entusiasmado ver: “Poesía y ética” en *Filosofía y poesía* de María Zambrano.

nuevas lecturas de lo que el mundo ha sido, esto en la medida en que con la reinterpretación de sí misma ofrece nuevas perspectivas de lo que ha sido la historia de la cultura occidental.

De entre todos los poetas, es Hölderlin quien pudo señalar mejor este conflicto ante la sucesión de paradigmas poéticos, quien ofreció el primer atisbo de la poesía moderna y pertenecía, paradójicamente, al paradigma de la poesía divina.

Tanto la vida de Hölderlin como su obra dan cuenta del afán de unión entre el hombre con lo divino, propio de la poesía divina, de la unión del hombre con todo lo viviente²⁵ a través de la palabra poética y no desde la reflexión. Y por ello mismo es Hölderlin el poeta que ejemplifica esta tragedia de buscar el absoluto en la desolación de la Modernidad, y decimos que es trágico su caso porque sabemos que al final del día tampoco él, el más luminoso de su generación de poetas oscuros, consigue la religación con el cosmos; su consuelo será esa locura que le permitió al menos regresar al estado de inocencia después de haber sucumbido al delirio de lo sagrado.

Los otros poetas románticos sufrirán un destino similar, pero distinto en cada caso. Así ocurre con Novalis, el primero de los poetas románticos que habla tanto de la crisis del cristianismo como de la poesía en términos de salvación, es él quien ya no encuentra consuelo en la religión ni en la filosofía sino en una poética cristiana

²⁵ “A ser uno con todo lo viviente, volver en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza. A menudo alcanzo esa cumbre...pero un momento de reflexión basta para despeñarme de ella. Medito, y me encuentro como estaba antes, solo, con todos los dolores propios de la condición mortal, y el asilo de mi corazón, el mundo enteramente uno, desaparece; la naturaleza se cruza de brazos, y yo me encuentro ante ella como ante un extraño, y no la comprendo. Ojala no hubiera ido nunca a vuestras escuelas, pues en ellas es donde me volví tan razonable, donde aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea; ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido así expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agosto al sol del mediodía. Oh, sí! El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona.” Cf. Hölderlin, de *Hiperión o el eremita en Grecia*. Traducción y prólogo de Jesús Munárriz. Madrid, Ediciones Hiperión, 1976. 23. ed., 2005.

de carácter místico²⁶, en la que el desvanecimiento del alma en la noche es metáfora de la muerte como una unión con el todo (en una repetición curiosa del movimiento sanjuanista condensado en la metáfora de la *noche oscura*); el poeta francés, Gérard de Nerval, halla en la novela un método de descenso a los ínfimos de la conciencia, buena parte de su obra no es sino un hundimiento en los abismos donde las entrañas y la conciencia se confunden en la locura²⁷. Y a nuestro parecer, es justo con él que nace una nueva perspectiva al interior de la poesía, aunque Zambrano ubicará este nacimiento en otro poeta también francés.

Zambrano afirma en *Filosofía y poesía* que ha sido Baudelaire el primer poeta moderno y que ha sido también él el padre de los que siguieron su ejemplo al ver en la poesía método y razón antes que el puro delirio divino. “Si algo ha ganado el poeta a través de los siglos es esta lucidez, esta conciencia despierta y lúcida como lo atestiguan los poetas modernos, como lo verifica el padre de todos ellos, Baudelaire.”²⁸

A decir de la filósofa española, el caso de Baudelaire muestra el nuevo modo de ser de la poesía que se ha transformado en una técnica que busca dar cuenta de la realidad también con base en el método, sobre todo a raíz de que se ve privada del delirio posesivo de los dioses que se han ido, pues no le ha quedado ya otro remedio que el de recurrir a la razón, al artilugio concienzudo y al sistema para no hundirse con Dios²⁹.

²⁶ Cf. Novalis, *Himnos a la noche*.

²⁷ Las novelas de Nerval: *Aurelia*, *Silvia*, entre otros de sus escritos, son ejemplo claro de que la razón llega a sus topes y encuentra límites, o bien, que la conciencia puede perderse fácilmente en el dolor del recuerdo transfigurado. Sin embargo, ya en ellas hay un método, aunque éste todavía sea mezcla de razón, delirio y embriaguez.

²⁸ Zambrano, *Op. cit.*, p. 43.

²⁹ Cf. M. Zambrano, “Poema y sistema”, en *Obras reunidas*.

En Baudelaire, Zambrano encuentra ese balance entre la poesía que se sabe a sí misma un producto del esfuerzo, pero también ve todavía la libertad creadora que implica el juego y la danza entre las imágenes y los significados metafóricos. No obstante, aquello que inicia bien Baudelaire lo consume por completo, pero para mal, Paul Valéry. Y en éste último, Zambrano ya no ve ese punto intermedio de reflexión racional y poética que veía en Baudelaire y los demás artistas que predicaban la creación por el mero acto de crear, (el ímpetu de hacer arte por el arte mismo, como es el caso de Mallarmé, los simbolistas y los creadores involucrados en el nacimiento de las vanguardias como el movimiento Dadá en los albores del siglo XX-. No; en Valéry, Zambrano encuentra una razón que instrumentaliza la palabra y se sirve de ella para conceptualizar de manera total, totalitarista quizá. Y así le parecen sin duda los vínculos del poeta oficial de Francia con el fascismo en dicha nación y en España durante los años treinta. Tal vez a eso se debe la renuencia de Zambrano a la “poesía pura” de Valéry, porque es bien sabido que la *pura poesía* de Mallarmé era de su agrado, Zambrano rechaza de Valéry ese afán de que la poesía sea toda ella humana, con base en una idea de lo humano omnipotente, como en el delirio del superhombre, que busca ser el mayor creador sobre la faz de la tierra.

Así, Zambrano ve en Hölderlin al último de los poetas entusiasmados, a pesar de que su entusiasmo comulgue ya con la nada como divinidad; ve en Baudelaire (y con él a Rimbaud, Verlaine, Mallarmé, etc.) el arquetipo del artista que juega a ser creador, pero que cree en la influencia del azar y las impotencias humanas, que se subordina a la vida como producto de la embriaguez de la vida misma; y encuentra,

por último, en Valéry al “rey mendigo”³⁰, al hombre que se supone a sí mismo autosuficiente para crear con la plena confianza en su razón y en su método de conceptos rígidos.

Dejando de lado las diferencias cabe destacar algo, todos los poetas de la modernidad prefieren aferrarse a esa acción creadora de la palabra antes que sucumbir al fondo ominoso del desierto sin Dios, es decir, la enseñanza del Romanticismo y sus herederos es que a pesar de que la poesía no nos salva, porque no une con el cosmos ni consigue la verdadera inmortalidad, al menos logra hacer hermoso o llevadero el camino que se crea en este paraje nebuloso.

Es precisamente así como surge la tradición moderna de la sabiduría poética³¹, poética a la vez que trágica porque está conformada por artistas desbordantes en piedad, en clamor de tratar con algo Otro, y ante la imposibilidad de un trato adecuado se arrojan a un devenir que divaga sin sentido último, empeñados en la creación de quimeras de poesía que reflejan únicamente la mínima condición a que se ha reducido el mundo humano ya sin Dios. Pero, con esto a costas, hay que hacer énfasis en que la poesía todavía consigue funcionar como un sentido en el desierto del automatismo moderno, porque ofrece la posibilidad divina de la creación y la auto-creación. Incluso cuando esta creación sea mínima y finita, como toda creación auténticamente humana.

Ahora bien, hay que decir que después de la muerte de Dios en los poetas ya no hay un saber realmente divino, el sentido del mundo sobrevive en la poesía, pero

³⁰ Cf. M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 158.

³¹ “el arte de los nuevos tiempos no aspira, como antaño, a reconstruir totalidades deshechas o armonías rotas. Hablamos de un arte de soledades y de fracturas forjado por artistas que enloquecen, se suicidan o, en el mejor de los casos, logran sobrevivir penosamente entre la indigencia intelectual y artística del mundo” (Jorge Juanes, *Hölderlin y la sabiduría poética. La otra modernidad*, Ítaca, México DF, 2003, p. 142)

sólo como un fundamento paliativo, pues no está basado en ninguna divinidad auténtica.

Y por eso mismo se muestra como un fundamento que yace en un arrabal; ahí está la poesía minimizada y hasta humillada, fracturada en verdades y reducida en poder y su sabiduría quedará abierta en términos de finitud y no de absolutos.

Pese a esto, ante la nulificación de lo divino emerge lo más característico de la poesía que es precisamente lo que ha definido su existencia desde que apareció en el mundo, esto es el carácter sagrado de la poesía y las artes; pues las creaciones de la poesía y las artes tienen en conformidad con lo sagrado ese aspecto lúgubre y tenebroso: se encuentran en un punto indeterminado entre lo sagrado y lo divino, entre ambos, pero sin decidirse a bien por alguna de las dos formas del ser. Ello se debe a que el elemento formal de lo sagrado implica un vacío: tal vacío es el que se requiere para mantener abierta la posibilidad de la creación, ineludible a todo lenguaje poético. En este horizonte nace el arte moderno, donde la poesía también hablará de los íferos del alma, de ese abismo siniestro en toda la vida y del vacío irracional en que se ha transformado el mundo.

Vemos, entonces, que en la poesía de los modernos hay una ejecución de lo sagrado en dos vías: por un lado, aquello ineludible a toda poesía, su carácter de apertura fugaz a lo sagrado, recordemos que la poesía y las artes mantienen un dejo de lo sagrado incluso en sus configuraciones más acabadas o determinadas en un cosmos divino; por otro lado, la poesía se ocupa de lo sagrado como un tema favorecido, y en buena medida versa sobre ese abismo en las entrañas del ser, en el mundo y en la vida de los hombres y las mujeres.

La poesía resguarda elementos de lo sagrado precisamente porque su carácter metafórico no puede definir en una sola idea o una sola imagen lo que en su esencia se oculta. La poesía, tal como lo sagrado -o bien, como una vía de acceso a lo numinoso- permanece siempre indefinida; cada que una obra poética se abre, en dicha apertura se funda un mundo, pero este mundo se vuelve a cerrar en los elementos figurativos y formales propios de su articulación material, de modo que la obra de arte posibilita siempre un regreso a la médula de lo sagrado en su carácter oscuro, hermético e inasible.

La poesía se parece a lo sagrado, porque como ya vimos en el primer capítulo, para María Zambrano, dicho modo de la realidad se distingue igualmente por un doble carácter complementario y contrapuesto: por un lado una destrucción ilimitada, permanente y violenta, a la que se le añade una acción pura en creación de sentido. Estos elementos: destrucción y creación, hacen evidente la contradictoria ambivalencia propia de lo sagrado.

Además, según nos dice la pensadora española en un breve texto titulado “Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes”, tanto la poesía como las artes son capaces de abrir fisuras en el tiempo diacrónico de la cotidianidad y acercarnos a una vivencia del tiempo primigenio de la creación absoluta.³²

Para Zambrano, la poesía es un clamor, una manifestación de nostalgia por el orden divino ya ida, porque ella misma era capaz de invocar la aparición de los dioses cuando todavía los había. Zambrano sugiere que ante un horizonte falto de Dios, la poesía tratará de vérselas con el tiempo que devora, el tiempo que avanza

³² Y si con el lenguaje sagrado (la poesía), el ser humano se unifica, vivificándose como no puede menos de ser en toda verdadera unificación, tiene acceso a espacios y a dimensiones del tiempo, a un espacio-tiempo, menos divergentes de cómo en el vivir cotidiano se encuentran. (M. Zambrano, “Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes”, en *Obras reunidas*, p. 226.)

delirante y carcome las obras humanas, las pequeñas y las grandes, y contra esta caída en el tiempo profano, la poesía ofrece un simulacro de lo que antes había:

En el modo de vivir humano es decisivo el tiempo. Y el tiempo en que vivimos parece ser el resultado de una escisión de un tiempo unitario en que el transcurrir no produjera la caída constante del presente en un fondo oculto, un tiempo unitario y múltiple albergue de lo real y de su germinación inacabable; un transcurrir mediador, manifestante, del que ha quedado una inevitable trascendencia que recoge la memoria en estado de esperanza. *Y de donde brota el irresistible afán nacido de la nostalgia avivada por la esperanza, de haberlo perdido, que si en algún arte se refleja privilegiadamente, es en la poesía. Pues que ella tiende a procurar la posible resurrección desde este tiempo en decadencia donde nuestra vida se extiende en un avanzar que tanto tiene de huída y tanto de condenatorio.*³³

No dejemos de lado que para María Zambrano, la poesía, en tanto que lenguaje sagrado, involucra la labor creadora de la palabra. Y la palabra está en el habla³⁴; es la capacidad humana de simbolización y la base del carácter poético del hacer humano.

Es en el habla donde el hombre ha habitado el mundo una vez que éste se ha transformado en tal cosa: todo aquello que logra tener sentido para el hombre en el mundo tiene que ser –antes que otra cosa, algo dicho, algo nominado, hablado y dotado de significación. Si en el lenguaje no se ha creado el sentido simbólico de

³³ *Ibíd.*, p. 222. (Las cursivas son nuestras).

³⁴ Aquello que Zambrano designa por la palabra, se equipara en gran medida a lo que dice Heidegger; el habla, entendida así, no es una función, ni una simple y mera palabra, un signo lingüístico. Antes bien, el habla es lenguaje, es –todavía más– condición de posibilidad para que el lenguaje acontezca. Para Zambrano la palabra es la casa del ser, podríamos decir, parafraseando a Heidegger, el orden de lo simbólico radica en la palabra, la palabra como condición primera del lenguaje es condición ontológica para que el mundo sea mundo.

Si pensamos al lenguaje como un mero instrumento de la civilización –que además se encuentra estática y fuera del tiempo–, entonces derivamos de manera necesaria una concepción del ser del hombre, del mundo, y de la naturaleza, o sea en una figuración inamovible en la que ya todo está dado, y donde las palabras sólo han de servir como un instrumento de asignación de significados inflexibles, como entre el “mundo en sí” y los signos grafo-fonéticos del “lenguaje humano”, que sólo son referencias a ese mundo y por lo tanto tienen una existencia dependiente (ontoteologías). En estas formulaciones la palabra sólo es pensada en un sentido instrumental, dando por hecho que todo lo demás ya existe, sin importar si hay o no palabras, así pues, las cosas existen de suyo, están puestas por Dios, por las leyes naturales del universo, etc. Y las palabras son agregados que pueden ser alterados, cambiados, son términos lingüísticos que no tienen una existencia necesaria sino accidental. Son elementos representativos y por ello son de un carácter mimético a la vez que arbitrario.

Para ilustrar esto que aquí se enuncia, basta el ejemplo común en las concepciones filosóficas en torno al lenguaje postuladas por los positivistas, los lógicos, los filósofos de la ciencia en principios del siglo XX y en general por la escuela analítica. Todos ellos repitiendo, quizá sin quererlo así, el mismo movimiento realizado por Platón en sus reflexiones en torno a la arbitrariedad del lenguaje en este mundo sensible. Así, el sentido de las cosas tiene que ser designado por una sola palabra, por un solo término, según estas filosofías, de no ser así, se muestra lo que según ellas es la capacidad falible del lenguaje humano, el caos de la polisemia: Babel. La imposibilidad de asentar relaciones claras y distintas para todos que nos permitan conocer las cosas, tal y como son, haciendo uso de términos que no puedan engañarnos y que siempre muestren la verdadera esencia de aquello que enuncian. Pero es justo esto lo que enarbolará María Zambrano, el carácter creador de la palabra, aun cuando esto implica la posibilidad de la confusión.

alguna cosa no hay nada que pueda aparecer con ella: “No hay cosa donde falta la palabra”³⁵.

Ahora bien, de acuerdo con María Zambrano, ha sido la poesía, como la más fundamental de las formas de la palabra, la que ha determinado el modo de ser de las distintas culturas antiguas en el mundo: “En toda especie de lenguaje sagrado la palabra es acción (...) Y así, encontramos que la acción del lenguaje sagrado se ejerce ante todo en abrir un espacio, un verdadero *espacio vital* antes cerrado”³⁶

Vemos que aquello que actualiza la palabra sagrada es el mundo como espacio vital; en otros tiempos fue el mundo divino y hoy día es el mundo humano lo que aparece y se deja ver por mediación del lenguaje sagrado por antonomasia: la poesía y con ella, también, las artes.

Zambrano sugiere que la palabra es condición de apertura del mundo, y en este sentido coincide con lo dicho por Heidegger, cuando el filósofo alemán señala que: “Sólo hay mundo donde hay habla, es decir, el círculo siempre cambiante de decisión y obra, de acción y responsabilidad, pero también de capricho y alboroto, de caída y extravío. Sólo donde rige el mundo hay historia”.³⁷

Ahora bien, es necesario tener en cuenta que la legitimidad de la historia desaparece con Dios. Ya vimos en el primer capítulo que para Zambrano la historia es divina, la historia es el conjunto de las visiones del mundo que han regido a los distintos pueblos y culturas; y la historia está dada por la palabra que la hace inteligible. Hoy día no hay *una* historia porque no hay palabra que haga inteligible el dolor del mundo.

³⁵ Cf. M. Heidegger, “La palabra”, versión castellana de Yves Zimmermann, en *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990.

³⁶ M. Zambrano, “Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes”, p. 225.

³⁷ Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, p. 99.

Ya no existe tal delimitación histórica entre lo sagrado y lo profano. En la Modernidad la misma poesía ha perdido su forma, el arte ha desbordado sus límites al igual que lo humano, el arte contemporáneo es muestra clara de esta confusión.

Recordemos que una de las apuestas de Zambrano en *La agonía de Europa*, consiste en leer el arte moderno como la destrucción más profunda de las formas que habían fraguado la historia del arte occidental. Tengamos en cuenta que por arte moderno Zambrano entiende aquellos movimientos que tienen su raíz en el arte del Romanticismo y se despliegan a lo largo del siglo XIX hasta llegar a las vanguardias en el XX.

De esta destrucción de las formas, Zambrano rescata la polisemia material del arte: "La primera manifestación del espíritu es "física", como quizá lo sea la última cuando el espíritu desplegado en el hombre vuelve a rescatar la materia".³⁸ Y con ello pretende abrir la posibilidad de que el arte resguarde la esencia de lo sagrado en sí mismo.³⁹

En el ámbito infernal de la poesía moderna Zambrano reconoce la esencia de lo sagrado, en su aspecto ominoso y numinoso: en ese sentido, Zambrano encuentra un rasgo terrible en la poesía heredada por el Romanticismo. Desde nuestro punto de vista, este espiral descendente de la poesía aparece con Mallarmé y con su

³⁸ M. Zambrano, *La cuba secreta*, p. 47. En este punto pareciera que María Zambrano está haciendo una paráfrasis de lo que Hegel afirma en su *Estética o filosofía del arte*, particularmente, cuando considera que el espíritu aparece primero como materia, tal como lo hace en el arte, para después, al término del proceso teleológico del desarrollo del arte en la historia, reafirmar la liberación del espíritu en la materia y en el devenir libre de la obra de arte en la "forma romántica". La comparación tiene lugar, porque es bien sabido que la pensadora española tuvo acceso a muchas de las *Obras completas* de los filósofos del idealismo alemán, y, de entre ellos, ninguno le llamó tanto la atención como Hegel, aunque fuera de manera crítica. No obstante, María Zambrano coincide con Hegel al pensar al arte en un sentido metafísico, como una mostración de lo sagrado, es decir, el arte como una hierofanía; aunque, claro, todos estos elementos de ontología estética en Hegel requieren de un estudio más amplio, que aquí, propiamente, no cabe.

³⁹ Esta es una coincidencia más con Hegel, al menos con lo que éste aporta en su estética para la teoría del arte vista desde la óptica de la metafísica, es decir, en un sentido que supera y contiene, a la vez, la mera visión estética. Dicho de manera laxa, este es otro de los terrenos ganado por Hegel para la filosofía actual: extender la ramplona noción moderna de la "verdad" entendida como correspondencia entre objeto y representación subjetiva, a la noción de verdad como *visión del mundo* -como *Weltanschauung*-, como un modo de estar en el mundo, partiendo de estudios sobre arte y religión.

poesía pura, con la noción del arte que se hace a sí mismo el objeto de su búsqueda. Es éste el tiempo en que el arte trata de encontrarse a sí mismo pero no logra dar con nada esencial sino con un juego de espejos. Dicho descenso de la poesía de los románticos y los simbolistas se consuma con la narrativa de Joyce, al momento en que éste último arrasa con todo vestigio de cánones estéticos y literarios. Con ello abandona la idea de que la poesía y el arte puedan salvarnos de nuestro destino trágico, pues Joyce nos muestra el grado máximo de indefinición a que se puede llegar con la palabra, el literato irlandés rompe con los formalismos de la tradición literaria occidental en los últimos capítulos del *Ulises*, en el famoso monólogo de Molly Bloom. Aquí la voz de Molly habla por la palabra de Occidente en la Modernidad, es la pura palabra dicha, sin una dirección clara, en un torrente de sonidos y signos, una oleada de sentidos tempestuosa y delirante, sin posibilidad de construirnos un piso estable o un mundo que nos dé refugio de la nada en las entrañas de lo humano.⁴⁰

La poesía queda varada, aterrizada en la vida, vista ahora como una condición existencial. Y así nos obliga a pensar en la trascendencia, pero ya no como una proyección trasmundana, sino como un tránsito en el devenir del tiempo, de modo que la trascendencia se convierte en un trascenderse a sí mismo con el flujo de la vida, en un ir más allá de lo que hemos sido en la medida en que nos convertimos en personas distintas con el paso de cada día. Así, en Zambrano, también es gracias a la poesía, vista como *poiésis* vital que queda eliminada la

⁴⁰ El salto de la poesía lírica en los románticos y simbolistas hacia la narrativa de Joyce es arriesgado en términos de teoría literaria, los distintos poetas y géneros tienen tradiciones propias y cada uno responde a factores diferentes, sin embargo, salvando las distancias, aquí queremos hacer énfasis en el modo en como la poesía se deconstruye, se des-estructura y con ello socava en las oscuridades y las fracturas de nuestra época. En este punto parece coincidir casi toda la poesía, la literatura y el arte de la Modernidad. Con esto queremos hacer notar que nuestro análisis se concentra más en sus implicaciones ontológicas y culturales que en las meramente formales, sin que por ello dejemos éstas de lado.

dicotomía entre el mundo verdadero y el mundo aparente. Porque la trascendencia de la que ella nos habla refiere a atravesar la realidad que se ofrece en las circunstancias más arraigadas cotidianas de la vida, y en ningún caso alude a una transmigración de las almas o un carácter trasmundano. También que en el pensamiento de Zambrano hay un carácter ctónico: perteneciente a las penumbras de la tierra, al igual que lo hay en Nietzsche o en Heidegger, y ello se debe en gran medida a su lectura de la muerte de Dios como la desaparición del último de los dioses uránicos. La muerte del Dios cristiano obliga a pensar la trascendencia en términos no trasmundanos, donde trascendencia no implique eludir la finitud, ni mucho menos abandonar el *sentido de la tierra*.⁴¹

3.3 Los bienaventurados

*El bienaventurado está condenado a no descansar,
pues si se instala en la aventura será el cierre, la
felicidad, la que no es admisible pues que limita la
obra inmensa, infinita, la infinitud de los tiempos y su
originalidad.*

María Zambrano

El nihilismo en su acepción negativa (reactiva) tiene que ver con el sinsentido histórico que se manifiesta con el dominio de la barbarie política en los tiempos modernos, con el imperio de la violencia cultural y el presentimiento de que no hay

⁴¹ Aquello que Nietzsche designa como “el sentido de la tierra” refiere a la recuperación del carácter finito de la vida humana, a la vez que a la renuncia a trasmundos redentores, es en este sentido una afirmación de la condición frágil de la vida que, a pesar de todo, afirma la existencia, dice un santo sí a la vida aunque esta se acabe. Por demás, en un plano aún más elevado, el “sentido de la tierra” también alude a la recuperación del cuerpo y las entrañas (y aquí no hay que dejar de lado el lugar que María Zambrano le otorga precisamente a esta noción de las entrañas del hombre), pero sobretudo a la creación del camino sin la necesidad de dioses celestes, sin *Topos Uranos*, y sin paraíso prometido: “ El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! / ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no. / Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan! / En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquéllas” Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Prólogo, p..., (el subrayado es nuestro)

nada que pueda salvar al hombre del incierto destino al que él mismo se ha condenado tras la muerte de Dios. Este panorama es precisamente el de la nada que se hace presente en la crisis de la modernidad occidental desde el siglo XIX -y todavía con más fuerza en el XX y XXI-; sin embargo, justo a través de ella se consigue que el hombre deje salir a flote la esencia de su ser, esencia que no es otra cosa sino su libertad ontológica: su indeterminación existencial; ese don divino anunciado por Pico Della Mirandolla en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, texto que es piedra de toque para la emergencia de la modernidad y marca el inicio de la divinización del individuo en la filosofía occidental. Y es que es precisamente esto lo que le ocurre al hombre al caer en cuenta de su condición desvalida: el hombre busca escapar de su esencia, de la nada que lo constituye. Ocurre como decía Shelling:

La misma angustia de la vida empuja al hombre fuera del centro en el que fue creado, pues éste como la más pura esencia de la voluntad, es para toda voluntad panicular un fuego devorador; para poder vivir en él *el* hombre debe morir a toda particularidad, por lo que es casi necesario que intente salir desde el centro a la periferia para buscar allí un reposo a su mismidad. De ahí la necesidad universal del pecado y de la muerte como verdadera⁴²

Éste es también el punto de partida de María Zambrano para indagar en las posibilidades que se le abren al hombre en el momento actual, cuando trata de descubrir al hombre verdadero en las entrañas de esta criatura. El bienaventurado será la respuesta que encuentra Zambrano cuando se pregunta por el camino del hombre, y al igual que en otros tantos pensadores, la cuestión de la esencia de lo humano se abre con la libertad pensada en términos ontológicos. La libertad del

⁴² F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, *Anthropos*, Barcelona, 1990, p. 190.

Asimismo, ver: "La libertad y la historia", en Crescenciano Grave, *Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling*, Ediciones Sin Nombre – Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2008, pp. 133 – 162.

hombre implica un modo de ser que en sí mismo no es algo definido, supone que lo distintivo de lo humano no es algo en concreto sino más bien ser una apertura permanente, apertura que se traduce en una oquedad y por ello requiere la búsqueda de llenarse y darse un ser propio mediante un esfuerzo permanente.

El apartado “El exiliado” en *Los bienaventurados* de María Zambrano da un claro ejemplo en este tema sobre la libertad del hombre y la relación que mantiene con la historia. Ahí se ve el papel determinante que jugaron los totalitarismos políticos (consumación más acabada del nihilismo moderno) para que Zambrano consiguiera descubrir que el mayor exilio, el más grande de los desprendimientos de una determinación existencial, no se da en el ámbito sociopolítico sino en el interior del alma humana.

Es decir, que el exilio más logrado involucra desasirse ya no de la tierra que nos vio nacer, ni de la idiosincrasia del pueblo al que creemos pertenecer, ni mucho menos tomar distancia de los seres queridos, sino que la verdadera soledad del exilio involucra también romper lazos con la historia de la humanidad, o sea, conseguir librarse de la historia y ganar así la posibilidad de darse un ser personal. No obstante, dicha libertad se ha conseguido, paradójicamente, por vía del desarrollo de la historia de los pueblos, al hacer conciencia de algunos de los procesos que los han marcado en cada etapa; y es útil decir que esta autoconciencia no es como la querría Hegel, esto es, no se trata de un saber metafísico que se sabe a sí mismo y en ello se realiza, sino un despertar abrupto de una pesadilla, o lo que es lo mismo, alude a una toma de conciencia de los grados de barbarie que hemos conseguido como “civilización”.

Vemos, pues, que aquello que el exilio revela es la libertad, y así lo dice Zambrano: usando la palabra religiosa “revelación”, para dar a entender que tal conocimiento también nos ha sido otorgado por lo divino, por la nada como dios imperante en la modernidad. Y a pesar de ser una verdad donada, nos ha causado un enorme esfuerzo vislumbrarla, ha involucrado una serie de pasos que cada vez nos mostraban que lo humano es realmente mínimo, lo humano es un vacío y una nada, o en todo caso, a eso se ha reducido la humanidad en la actualidad.

En este escrito Zambrano da cuenta del modo en que ella misma descubrió que esta nada anidada en el alma humana es empujada a su reconocimiento a través de los procesos del exilio, de cómo la voluntad destructiva de los planes genocidas de los Estados modernos dan paso a que el hombre que los padece apure su exilio político, en primera instancia, y ya después, tras haber transformado su visión desde una perspectiva “externa”, conseguir el tan buscado escape de la historia, escape necesario para que la vida personal pueda tener lugar:

La historia es la rebelde por antonomasia, la rebelde contra el ser y contra la vida (...) La historia universal se ha establecido a costa del hombre universal. Exilio ya, pues; exilio del universo, confinamiento en la Historia Universal a la que Hegel tuvo que conferir el ser sagrada toda ella, al ser abolido lo sagrado en cuanto tal.⁴³

Esta idea ya había aparecido en otros textos previos de Zambrano, aunque menos contundente, nos dice en *El hombre y lo divino* (1995): “Que cese la historia y que comience la vida”⁴⁴. Ya desde entonces se muestra contraria a la visión hegeliana de la historia como punto de realización del espíritu, sólo que a diferencia de su postura en el libro de 1955, la Zambrano de *Los bienaventurados* (1990) desconfía totalmente de la posibilidad de realización de la persona dentro de la

⁴³ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004, p.31.

Cabe aclarar, para evitar confusiones semánticas, que en la última frase, “*abolido lo sagrado en cuanto tal*”, el sentido del término ‘sagrado’ se corresponde más bien con el concepto zambraniano de lo ‘divino’.

⁴⁴ M. Zambrano *El hombre y lo divino*, “La huella del Paraíso”, p. 316.

historia; todavía en *Persona y democracia* mostraba atisbos de pensamientos positivos en torno a las posibilidades de transformación mediante el hacer socio-histórico. En *Los bienaventurados* tras haber echo ella misma la experiencia del constante peregrinaje, rechazará a la historia como un buen lugar para lo humano, la historia universal, claro está. Invitará cada vez más a la realización de moradas internas, de trascendencia volcada hacia los adentros de la vida propia⁴⁵.

Esto quiere decir que para alcanzar a comprender al hombre verdadero hay que hacer a un lado las determinaciones históricas que arbitrariamente limitan y se imponen despiadadamente sobre los seres humanos que no alcanzan a despertar de su terrible situación política.

En *Los bienaventurados*, Zambrano nos dirá nuevamente que la vida es una nada y la historia es una imposición a la verdadera libertad. El exilio revela verdades, las más elementales: que la historia es un *tropos artificial*, y lo es más cuando reduce el ser del hombre al de mera cosa, al mero instrumento mediato, y busca que se quede así, determinado en número y cantidad, convertido en artefacto de cambio y en masas calculables. Mas el exilio consumado nos arroja que la vida es una página en blanco sobre la que escribimos nuestra propia existencia, con la libertad como punto de partida y de llegada, sólo que antes de servirse de ella, para utilizarla con toda su fuerza creadora, hay que despertar del ensueño histórico y entrar en la vigilia creadora de la persona; despertar de la pesadilla de la historia como dice Joyce.

⁴⁵ A este respecto, sobre la crítica zambraniana al pensamiento sociopolítico, ver el excelente ensayo de Víctor Gerardo Rivas: “Que perezcan los dioses: el pensamiento *socioético* de Zambrano”, en Greta Rivara (cord.) *La razón en la sombra*, donde se hace más clara la apuesta de nuestra autora por cambiar el lugar de la importancia hacia la persona en vez de seguir poniendo el acento en la historia o las sociedades que exigen el sacrificio del individuo en aras del progreso.

La oquedad ontológica en la persona como proyecto de ser es la libertad absoluta, ya no otorgada por Dios sino descubierta en la médula de la humana existencia (*Dasein*) como libertad, como el abismo del ser⁴⁶; pero abismo abierto en posibilidades de ser, desprovisto de todo fundamento delimitado o determinado. Más o menos en el mismo tenor, Zambrano afirma que: “Al despojarse el hombre de toda relación con Dios, se ha quedado en mero proyecto de ser: a este se ha llamado existencia (*Dasein*). En Heidegger y aún más extremadamente, apurando la situación, en Sartre, la nada es la total soledad”.⁴⁷

Dicha soledad adviene tras la crisis moderna en Occidente, pero además de padecerla como experiencia emblemática de la época, también revela un modo de ser inherente al hombre: “Mas en los momentos de soledad, de esa soledad total que adviene tras la experiencia del desengaño de las cosas y su vacío, se hace sentir la realidad – o su ausencia– como proveniente de un foco primario, viviente”.⁴⁸ Como podemos ver, Zambrano nos advierte que la soledad orilla al hombre a abrir los ojos, lo hace reaccionar a su realidad originaria.

Y la soledad humana implica ser una nada, una oquedad de ser, ya que eso es la condición humana pensada en términos de libertad radical. La soledad aunada a la libertad son las que posibilitan que nazca la persona, en el sentido en que Zambrano entiende dicho concepto.⁴⁹ Decimos que la oquedad ontológica es un vacío en el ser del hombre, tal como su nombre lo dice, apunta a una falta de ser y

⁴⁶ “La libertad es no fundamento, o el abismo de la humana existencia (*Dasein*)”, Heidegger, “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 147.

⁴⁷ M. Zambrano, *Op. cit.*, p. 182

⁴⁸ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 301.

⁴⁹ Para un análisis más profundo del tipo de *soledad* propuesta por Zambrano Cf. Sebastián Lomelí Bravo, *Defender la soledad. El concepto de “persona” en Persona y democracia de María Zambrano*, Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2008.

eso es precisamente la noción de la nada en términos personales: una falta de ser que busca darse ser. De este modo, la vida humana alude a una vacuidad ganada con esfuerzo: no olvidemos que el concepto de persona concluye en este punto, en darse un ser a uno mismo al momento en que se va padeciendo la propia trascendencia con el paso del tiempo.

A esto es a lo que quería llegar Zambrano al pensar la libertad ganada mediante un acto de conciencia histórica, asumiendo también la tragedia que ahí se involucra cuando se trata de ganar la humana libertad.⁵⁰

No obstante, la asimilación de la nada también denuncia que algo se ha perdido para siempre: toda definición concreta de lo humano queda abandonada si se asume que es la nada y la condición abierta del hombre lo que en realidad subyace en el fondo; el hombre se deshace de sus máscaras sólo a través de una violencia sobre aquello que lo ha construido, para descubrir que es un ente necesariamente libre –como apuntaba Ortega y Gasset-, que tiene que dejar atrás todo lo que ha sido y de este modo ver frente a sí mismo un horizonte limpio sin ningún contorno preestablecido, un camino sin un *telos*, es decir, vagando sin tener a donde ir, estrellas errantes, para quienes está reservada la negrura de la oscuridad, quizá para siempre:

(...) a pique en el borde de su abismo llano, allí donde no hay camino, donde la amenaza de ser devorado por la tierra no se hace sentir siquiera, donde nadie le pide ni le llama, extravagante como un ciego sin norte, un ciego que se ha quedado sin vista por no tener a donde ir.⁵¹

Ahora bien, la nada en tanto que vacío es una situación personal, pero también es el estado propio del horizonte histórico actual: vivimos en un *cosmos*

⁵⁰ Ver arriba en esta investigación, apartado: “1.2.2 Hegel y Zambrano: libertad, historia y razón”.

⁵¹ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, p. 33.

desordenado -valga la paradoja-, en el que no es posible encontrar un centro ordenador, donde es el desorden lo que define la situación del mundo, pareciera que cualquier cosa por absurda que sea, puede ocupar el lugar más importante y al momento siguiente se ha desvanecido para siempre. Tras las indagaciones de los poetas románticos, Nietzsche, Heidegger y desde luego Zambrano -entre otros-, ha quedado claro que sólo la nada tiene una existencia segura: la nada adentro del alma humana y el vacío también afuera en la tierra desasida de su sol (vagando como en una nada infinita, hacia arriba, hacia abajo y hacia todos lados).

Actualmente, a la posteridad de la muerte de Dios, en el momento de la apoteosis de la nada- como un Dios oscuro y numinoso-, nos encontramos justo como al principio, al parecer sin haber hecho progreso alguno, o en todo caso, sin haber hecho la experiencia de la conciencia como había creído Hegel, pues en este momento, no podemos evitar leer la historia desde otras perspectivas además de aquella que el racionalismo moderno quiso leer en clave de teleologías salvíficas.

A pesar de esto, todavía en este horizonte desértico quedan lugares privilegiados, hay “islas afortunadas”⁵² como esperaba Nietzsche. Aquello que Zambrano apuesta en la figura de los bienaventurados involucra algún dejo de esperanza, pero más que eso, abre una lectura de los estados más profundos de la

⁵² “Los higos caen de los árboles, son buenos y dulces; y, conforme caen, su roja piel se abre. Un viento del norte soy yo para higos maduros. Así, cual higos, caen estas enseñanzas hasta vosotros, amigos míos: ¡bebed su jugo y su dulce carne! Nos rodea el otoño, y el cielo puro de la tarde. ¡Ved qué plenitud hay en torno a nosotros! Y es bello mirar, desde la sobrecabundancia, hacia mares lejanos. En otro tiempo decíase Dios cuando se miraba hacia mares lejanos; pero ahora yo os he enseñado a decir: superhombre (...) Dios es una suposición; pero yo quiero que vuestro suponer no vaya más lejos que vuestra voluntad creadora. ¿Podrías vosotros crear un Dios? - ¡Pues entonces no me habléis de dioses! Mas el superhombre sí podrías crearlo. ¡Acaso no vosotros mismos, hermanos míos! Pero podrías transformaros en padres y ascendientes del superhombre: ¡y sea éste vuestro mejor crear! (...) Crear - esa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimiento y muchas transformaciones. ¡Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en nuestra vida, creadores!”, Cf. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “En las islas afortunadas”, pp. 135 – 138. (El subrayado es nuestro)

Por otra parte, desde una lectura nietzscheana, podríamos leer al bienaventurado de Zambrano como un padre y un ascendiente, es decir, un antecedente del superhombre, para salvar las diferencias, pero haciéndolo hincapié en que uno y otro tienen por base la creación como motor vital y razón de ser.

condición humana: profundos en vuelo y profundos en descenso: que lo mismo nos muestra cuan pobre es nuestro estado, que toda la grandeza que ahí se anida.

Nos dice Julieta Lizaola que: “Hacerse ser humano es algo que se alcanza a través de la experiencia de lo numinoso”⁵³, y eso precisamente de lo que nos habla Zambrano: los bienaventurados son la apuesta de Zambrano para la cuestión de la crisis del hombre moderno, es una apuesta que falla al final del día si esperamos de ella una redención universal, pero vista desde una perspectiva más apegada a la vida personal consigue rescatar del cristianismo y de la cultura occidental aquellos elementos que pueden afirmar y conservar algo de la dignidad humana perdida en el drama histórico, y en caso de que fracasaran en ese ámbito, ofrecen al menos la tragedia de la eterna creación como salida de emergencia.

Los bienaventurados tratan de salvar dentro de sí, algo de lo divino que desaparece, aunque también son un tránsito para nuevas formas de la piedad, son propiamente habitantes del desierto, no porque lo lleven dentro de sí (que lo hacen), sino porque lo transitan, lo atraviesan. Insistimos en que para la filósofa española, el ser humano es el ser de la insuficiencia ontológica; el hombre es persona, es ser y no-ser, el ente que necesita encontrar su ser. El ser del hombre alborea, no está dado sino que sucede, deviene. Para ser, debemos tomar posesión de nuestro ser pero sólo en tanto somos comprensión –no en sentido epistémico sino ontológico– del ser.⁵⁴

⁵³ J. Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, p.182

⁵⁴ Cf. Greta Rivara, *La tiniebla de la razón*, p. 142.

Es un hecho notable que la lectura que hace Greta Rivara Kamaji de la filosofía de Zambrano -y particularmente lo que refiere a la ontología-, está atravesada por una perspectiva que logra descifrar la influencia de Heidegger en la filósofa española. La cita que aquí usamos es muestra clara de esto que decimos, pues, como sabemos, las nociones de “encontrarse” como posesión del sí mismo, y la de “insuficiencia del ser” -pensada como algo constitutivo de lo humano (del ser-ahí, en el caso de Heidegger, a pesar del cuidado que dicho término requiere)-, son elementos constitutivos de la filosofía de Heidegger, tanto de lo que afirma en *Ser y tiempo* como en su trabajo metafísico posterior a su famoso *viraje (Kehre)*.

Tal como esbozamos en el primer capítulo, dicha apertura está relacionada con la condición piadosa de lo humano. En palabras de Rivara:

(...) en ello consiste lo que Zambrano llama el carácter ontológico de la religiosidad, lo divino está siempre naciente para el hombre porque su condición de posibilidad, el espacio que lo hace aparecer en la vida, esto es, lo sagrado, es su fondo originario, su trasfondo último, y lo es en el ser y en el ser del hombre en tanto ocultamiento y desocultamiento. En el hombre acaece la oscuridad misma, el fondo dinámico de la vida, fuente a su vez de toda luz, de todo aparecer, de toda manifestación; somos ya siempre no-ser, oscuridad sagrada.⁵⁵

Los bienaventurados son seres de la aurora, y por lo tanto les corresponde tanto una oscuridad sagrada como una luminosidad divina. Ellos son la semilla de las que ha de emerger el hombre verdadero⁵⁶ ante el panorama de desolación actual. Es precisamente la pregunta por el hombre verdadero la que orilla a Zambrano a dar con la noción del bienaventurado. Ahora bien, hay que aclarar que el bienaventurado, será la respuesta de Zambrano a la pregunta nietzscheana por el superhombre. Pero a diferencia de Nietzsche, la figura de Zambrano no es el hombre superior sino el hombre interior, que atraviesa el desierto con piedad; es una versión cristiana del superhombre, y asimismo lo ve Jesús Moreno Sanz: “El bienaventurado es la exacta contraparte que Zambrano opone al superhombre”.⁵⁷ Más adelante confirma:

Coherente con todo el camino seguido dialogando con Nietzsche desde el inicio mismo de su obra, Zambrano, tras hacer de Nietzsche un ser de la aurora, lo convierte en un bienaventurado, y lo coloca cerca del cristianismo; del de la pensadora, naturalmente. Es el propio “hombre verdadero” de la tercera intempestiva de Nietzsche⁵⁸

A nuestro parecer, el estudio de Greta Rivara (*La tiniebla de la razón*) junto con el de Jesús Moreno Sanz (*La razón en la sombra*) y el de Ana Bungård (*Más allá de la filosofía*) destacan por ser los más completos en lo que refiere a la recepción en Zambrano de la filosofía de Heidegger, ya sea que lo hagan de manera explícita o entrelíneas, y resultan claras guías para ubicar herencias y diferencias de posturas.

⁵⁵ Greta Rivara Kamaji, *La tiniebla de la razón*, p. 158.

⁵⁶ En el texto *Schopenhauer como educador*, las tres figuras que Nietzsche analiza entrelíneas son el filósofo, el artista y el santo, y a través de ellos busca dar con el “hombre verdadero”, tal como lo entendió él mismo y como lo recibió en gran medida María Zambrano. A diferencia de otros escritos, en éste, Nietzsche consigue enaltecer el espíritu voluntarioso, libre, autónomo y superior de estas tres figuras en contraposición a los académicos y los intelectuales modernos, en quienes ve el yugo y la imposición autoritaria de la Universidad y la Ilustración.

⁵⁷ J. Moreno Sanz, *La razón en la sombra*, p. 669 – 670.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 671.

En el artículo “Lezama Lima. Hombre verdadero”, publicado en 1977 en la revista *Poesie*, y poco después también en el diario *El país*, de Madrid, María Zambrano condensa en la figura del poeta cubano lo que piensa en general respecto de los hombres después de la muerte de Dios. Según esto, lo que queda del hombre tras dicho deicidio es el hombre verdadero, aunque cabe decir que Lezama Lima es utilizado como ejemplo de lo que hay en potencia en cada hombre. Recordemos que con la muerte de Dios muere también la idea que nos habíamos forjado del hombre bajo el desarrollo del cristianismo, y ante esta muerte auroral⁵⁹ el hombre se despoja de sus configuraciones históricas para quedar en su condición más desnuda y mínima, pero en pura potencia creadora: de creación de sí mismo por sí mismo. En el mundo actual, el Dios que gobernó Occidente está muerto, su lugar lo ocupan sombras, y esas sombras somos también los hombres. Aquello que hay de bienaventurados en los hombres actuales es una potencialidad, Zambrano no se dedica a señalar cuál hombre es y cuál no es un bienaventurado, pero para ubicarlos de manera concreta no hay que hacer gran esfuerzo: un bienaventurado es toda persona abierta a la creación de su ser, son artistas, pensadores, personas comunes que despiertan del ensueño de la historia y las imposiciones políticas y toman distancia de ellas, o bien, las rechazan para enfrentar y asumir su propio vacío, encauzando, ahora, este vacío hacia la creación; para aprender a ser uno con ese vacío. Los bienaventurados son los seres que habitan la nada de manera afirmada. La vía hacia la nada como camino creador, requiere principalmente tres tipos de

⁵⁹ “Muerte auroral de comunión evaporada escondida forma, de forma pura más allá de su promesa” Cf. Zambrano “Lezama Lima. Hombre verdadero” en

andantes, tres tipos de bienaventuranza y así lo ejemplifican estas figuras reconstruidas por Zambrano: el filósofo, el poeta y el místico.

3.3.1 Los bienaventurados: el filósofo

El ser del filósofo parte de no tener un ser determinado y si lo tiene debe abandonarlo, es el que lo deja todo (...) Y así el filósofo venía a ser un absoluto, por su renuncia había obtenido la revelación del absoluto.

María Zambrano

El filósofo que busca la nada elimina todo ser, destruye con su pregunta toda definición habida respecto al modo de ser del mundo y de lo humano. Así lo piensa María Zambrano desde su pensamiento maduro en *El hombre y lo divino*:

En la filosofía, tal cosa es enteramente visible; en todos los momentos en que la filosofía ha nacido o renacido, se ha verificado este retroceso a una situación más originaria que la habida en el momento histórico correspondiente, un retroceso, diríamos, a la ignorancia primera; a la oscuridad originaria. Y el verdadero proceso de la filosofía y su progreso – de haberlo– estriba en descender cada vez a capas más profundas de ignorancia, a adentrarse en el lugar de las tinieblas originarias del ser, de la realidad: comenzando por olvidar toda idea y toda imagen⁶⁰.

De acuerdo con Zambrano una de las más importantes labores del filósofo consiste en poner las cosas bajo una duda incipiente, misma que apuntalará, apuñalará las cosas con la pregunta por el ser, despojándoles algo en cada ocasión, hasta dejarlas sin nada de ser. Y así, bajo este método, tratará de dar con las instancias últimas de todo ser, pero, a consecuencia del procedimiento ha de dar necesariamente con el fondo sagrado de las cosas; con ello mismo descubre que las cosas no son sino una mera nada abierta a ser cualquier cosa; por ello, ese su ser nada es su ser más constitutivo.

⁶⁰ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, “Disputa entre filosofía y poesía”, p. 68.

No obstante, el filósofo no se ha de conformar con la nada, ahora tendrá que utilizar el martillo de la inquisición ya no para destruir, sino para construir. Y nacerá la metafísica: lo divino, Dios, la idea, el espíritu, la voluntad de poder.

El filósofo traiciona este afán destructor del mundo, si ya se había afanado en depurar todos los prejuicios anidados en las comprensiones ordinarias que se hallan fluctuantes a su alrededor, una vez que su preguntar no pueda dar con otra cosa sino con algo que considera esencial para toda existencia (lo sagrado, el sujeto, el espíritu, el *logos*, etc.), entonces el filósofo empezará a construir una visión de lo divino que ahí encontró. Si se ha esforzado tanto en ir negando vez tras vez cada uno de las cosas que le parecerán constitutivas del ser, tendrá que llegar a un punto en el que no pueda hacer esto. Cuando dé con la nada como el más profundo estrato del ser, el filósofo renunciará a su relación con esa nada depuradora, y habrá de negarla en función del ser⁶¹.

Y así ocurre también con la filosofía y la ciencia moderna en búsqueda de la naturaleza del ser.⁶² La filosofía que siempre ha estado buscando en la naturaleza trata de dar con el carácter sagrado de las cosas en su vitalidad misma, no develada aún por la mente humana. Lo que hace la filosofía es justamente esto:

Y vino a oponerse así a la resistencia de lo sagrado, la resistencia de lo uno, del ser-unidad. EL pensamiento hubo dado con ello un paso definitivo; de golpe había transformado lo sagrado –la realidad, múltiple, ambigua, inagotable y opaca a la mente– en algo idéntico a la acción de la inteligencia, se había transformado en ser y en pensar; en ser-pensamiento. Queda así enunciada, declamada la acción de la filosofía y su resultado, el que aparecerá plenamente en Aristóteles, salvadas las aporías de esta unidad y la multiplicidad: la transformación de lo sagrado en lo

⁶¹ “Y era esta la gran necesidad humana implicada en el problema del ser; vencer por la visión esa oscura resistencia de lo sagrado, desentrañar dentro de ella la pura esencia que siendo que hace cada cosa sea, descubre al final al ser que hace ser” (M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, “Disputa entre filosofía y poesía”, p. 77).

⁶² “Las cosas de la naturaleza no eran neutras sino sagradas. Aún lo son para el hombre racionalizado y racionalista cuando las contempla y aún siendo manejadas en el grado en que lo son hoy: la “naturaleza” sigue despertando en el hombre cierto sentir de lo sagrado; vale decir, de lo no-revelado todavía. Y lo que es más importante: bajo la idea de un Dios que la ha creado de la nada, o un Dios trascendente a ella, la naturaleza sigue guardando algo de su ser receptáculo de lo divino, de ser como la envoltura que lo oculta y lo contiene.”M. Zambrano, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 102.

divino, pues en esa unidad de la identidad, ser y pensar, el núcleo es lo que se llama Dios.⁶³

Desde una lectura descuidada, esto podría implicar que toda filosofía es teología por principio; no obstante, la situación es más compleja que sólo eso. La filosofía no es teología, porque implica tanto la destrucción como la conformación de un cosmos. El mero acto de poner el mundo bajo la duda es muestra de un atrevimiento filosófico que la teología jamás se atreve a hacer y ahí radica la principal diferencia. En lo que coincidirán teología y filosofía, por momentos, es en lo que consiguen ver detrás de todo el trayecto caminado: ambas consiguen una cosmovisión articulada, en ocasiones sólo llegan a este punto y ahí dejan de indagar, pero eso lo decidirá cada filósofo al final de su paso, cuando tenga en sus manos un sistema conformado, sólo después de haber levantado una visión del mundo el filósofo puede –si quiere- hacer de nuevo su peregrinaje hacia lo sagrado.

Ahora bien, pensados ya no en concreto, sino en especie, los filósofos como una figura de la bienaventuraza en el desierto nihilista, son necesarios para abrir mundos posibles. El futuro de los filósofos implica esto: seguir creando y ofreciendo visiones de lo divino que han visto en lo sagrado, ese es el camino del pensar como lo entendía Heidegger⁶⁴ y como lo entiende María Zambrano cuando ve en la figura del filósofo a un habitante del desierto, un ser en la corona de los seres.

3.3.2 Los bienaventurados: el poeta

⁶³ M. Zambrano, *Notas de un método*, p. 103.

⁶⁴ “A la siembra le precede el arado. Se trata de desbrozar un campo que debido al predominio inevitable de la tierra de la metafísica tuvo que permanecer desconocido. Se trata de comenzar por intuir dicho campo, de encontrarlo y finalmente cultivarlo. Se trata de emprender la primera marcha hacia ese campo. Existen muchos caminos de labor todavía ignorados. Pero a cada pensador le está asignado un solo camino, el suyo, tras cuyas huellas deberá caminar, en uno y otro sentido, una y otra vez, hasta poder mantenerlo como suyo, aunque nunca le llegue a pertenecer, y poder decir lo experimentado y captado en dicho camino” (M. Heidegger, *La frase de Nietzsche Dios ha muerto.*)

*Así, mientras el filósofo se quedaba
con el ser, el poeta abarcaba al ser y al no-
ser, porque la palabra poética se había
arrojado al abismo para sacar de la nada a la
nada misma y darle rostro y nombre.*

María Antonia González-Valerio

*El poeta ha padecido espejismos a
causa del desierto también en el mundo que le
rodea indiferente.*

María Zambrano

Hay en la poesía, como el sustrato ontológico que es, espejo del ser, dos lenguajes: el divino y el sagrado. Por ello mismo, la poesía genera dos tipos distintos de poetas: el poeta divino corresponde a la necesidad de la instauración del mundo, al carácter claro y descifrado de una obra poética que logra unir a un pueblo o a un cúmulo de personas que ven en esa poesía el reflejo más nítido de lo que es su existencia; y hay además el poeta de lo sagrado, que permanece en la condición oscura de la palabra como veremos líneas más abajo.

Obras literarias como *La Iliada*, *La odisea*, *El Quijote*, *El castillo*, *En busca del tiempo perdido*, etc., son todos ellos ejemplos de la poesía que aquí denominamos divina, aquella que levanta una visión común sobre el horizonte en que se habita. Los poetas de lo divino configuran y reflejan el modo de ser de la época que se define a partir de su incidencia, porque rescata una cultura hasta al grado de apresarla y abarcarla casi por completo.

El amor como tema de la poesía no debe quedar ajeno a esta problemática de lo divino, no olvidemos que según las propias palabras de María Zambrano, su obra

se distingue de la de otros (de la de Heidegger en concreto) porque ella hace del amor un tema medular e imprescindible.

Recordemos también aquello que dice al respecto Georges Bataille en su estudio sobre mística y poesía: “El amor y la poesía, bajo una forma romántica, fueron las vías por las que intentamos escapar al aislamiento, al aplastamiento de una vida privada de su salida más visible”.⁶⁵ Y es que es precisamente eso lo que intentan hacer los poetas de lo divino, escapar de la amenaza de la individualidad, - de la discontinuidad diría Bataille- y conseguir mediante la instauración de un mundo vivido en común la posibilidad de que haya otro que nos entienda, y al menos de ese modo alcanzar al otro, levantar una visión que englobe a más de uno, que sea suficiente para el diálogo, condición mínima para no perderse en la locura de la soledad en lo sagrado.

El poeta de lo divino es un ser que pretende hacer de la palabra la morada. Y en esto coincide Zambrano con Heidegger, quien nos dice que “la comunicación de las posibilidades existenciales del encontrarse, es decir, el abrir la existencia, puede venir a ser meta particular del habla *poética*”⁶⁶.

Para entender mejor esto último, es útil tener en cuenta que una de las particularidades del *habla* -en la jerga heideggeriana- es articular bajo significados inteligibles el modo de ser del ser del mundo, y esto refiere a una estructura existencial en el estado de abierto propio del modo de ser del hombre (del ser ahí)⁶⁷.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁶ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 181.

⁶⁷ <<Ella (el habla) despliega lo que hay de “común” en el “coencontrarse” y en la comprensión del “ser con”>>. (*Op. cit.*, p.181.)

El *habla* es medio de trascendencia para Heidegger y eso es lo que apuntan los poetas que construyen mundos, consiguen que por instantes haya una unidad.

Zambrano dirá más o menos en el mismo tenor que la poesía, o mejor dicho, la palabra, es constructora del mundo; y en este sentido da pauta para la creación de puentes entre las personas, abre la posibilidad de ir al otro que también habita el mundo configurado por el *habla*⁶⁸, por la palabra poética: “A ella (a la poesía) le pertenece el restituir la comunión entre los hombres, errabundos en su perdición.”⁶⁹

Asevera Zambrano que la poesía nos ha enseñado que tras la pérdida de fundamento tiene que permanecer la creación de nuevos senderos, la poesía misma es eso, es un camino distinto para dar con las cosas fundamentales, y lo decimos en plural porque ya no habrá un fundamento único, habrá uno nuevo cada día, uno con cada aurora, porque la poesía alborea, siempre es un camino distinto y una nueva apertura al ser.

Pero además de apertura, la poesía también es cerrazón, y eso es lo que denuncia aquello que aquí llamamos la poesía sagrada: anidada en el poeta de voz hermética, que más que instaurar y definir, lo que hace es ocultar y hundir al ser con la palabra misma: los rezos de la tradición órfica, la poesía de los místicos, y el flujo de conciencia en la literatura moderna, son ejemplos de ese otro lenguaje que

⁶⁸ Heidegger se ocupa de traer a luz ese carácter reconciliador de la poesía en “La tercera palabra guía” en su texto *Hölderlin y la esencia de la poesía*, donde asevera que a través de ella y sólo de ella es que se podrá elaborar un diálogo entre los hombres y aún mejor, un diálogo con los dioses. La palabra poética es la clave y lo dice así Hölderlin:

“El hombre ha experimentado mucho. / Nombrado a muchos celestes, / desde que somos un diálogo / y podemos oír unos de otros” (Hölderlin, citado por Heidegger en “Hölderlin y la esencia de la poesía”, *Op. cit.* p. 100.) Heidegger hará énfasis en que ese diálogo somos los hombres, que “el ser del hombre se funda en el habla, pero ésta acontece primero en el diálogo” (*Ibid.*)

⁶⁹ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, p. 50.

socava en las profundidades de lo sagrado en el alma humana y en el alma del mundo; dicha voz más que levantar, hunde a quien a ella se expone.⁷⁰

Gérard d’Nerval, Arthur Rimbaud, T.S. Eliot, Virginia Woolf, Clarice Lispector, Paul Celan, Jean Genet y la voz de otros tantos poetas desde el Romanticismo hasta nuestros días, son un canto para iniciados en el descenso a los ínfimos. Y son por ello poetas en tiempos aciagos, los poetas de lo sagrado son más bienaventurados que los de lo divino, porque se adentran en la negrura de las entrañas y desde ahí emergen para nuevamente hundirse en su ocaso, en el ocaso que a cada paso se les ofrece como la tentación de la disolución en la nada absoluta; la voz de estos poetas es oscura al igual que los temas de los que su palabra versa, además en ellos no hay un método rígido, no hay una visión clara y diáfana, pero hay una fuerza creadora que nos advierte de su condición piadosa, no necesariamente religiosa, sino de búsqueda de lo otro aunque la alteridad no se alcance, es un ímpetu de vida incluso en las circunstancias más temibles.

⁷⁰ Cabe decir que esta misma idea de dos tipos distintos de poesía se encuentra en Hegel, en *La fenomenología del espíritu*, en el apartado de la religión y en concreto en el subapartado: la religión del arte, en este punto Hegel distingue entre el himno y el oráculo: aquello que aquí definimos como poeta de lo divino, se corresponde con lo que Hegel ve como el poeta del himno, que crea una obra que engloba la cosmovisión de un pueblo, es un canto que define a una época, mientras que la poesía del oráculo, lo que aquí entendemos como la poesía de lo sagrado, habla sólo a individuos y a iniciados, habla además en un tono oscuro y misterioso, sagrado.

3.3.3 Los bienaventurados: el místico

Pero la palabra de Dios era de un mutismo tan completo que aquel silencio era Él mismo.

Clarice Lispector

El místico se propone, busca el vacío; pero la experiencia religiosa se excede porque es terror, temor y amor entrelazados.

María Zambrano

La relación que hay entre la mística y la poesía ha sido siempre una relación áspera, de posturas que chocan para nunca más volver a darse la mano, y de caminos que se cruzan pero van en distintas direcciones. En principio, hay que decir que el proceso de la poesía es un simulacro del vaciamiento necesario en la mística.

Así lo apunta también María Zambrano: la poesía parece ser ese medio que, indirectamente, puede acercarnos a los occidentales tardo-modernos a una vivencia simulada del arrobamiento del alma, llamado también experiencia mística, la poesía porque que es capaz de evocar simuladamente la *experiencia interior*. Si bien la época actual parece poco propicia para la religiosidad entendida de manera ortodoxa, también es cierto que en este panorama la poesía puede brindarnos un ensayo de ese peculiar sentido de religiosidad que es la mística. En todo caso, cuando no lo simula, lo retrata.

Zambrano, sigue la huella de San Juan de la Cruz para decir entrelíneas que la experiencia mística no se da así nada más, sino que requiere -y es- un proceso de llenado y vaciamiento, como lo es también la escritura:

¿Puede darse una *noche oscura* sin una previa iluminación, de esas que convierten la claridad habitual en oscuridad? Tampoco puede producirse un desasimiento sin algo que se tiende a la mano vacía, ni un vaciarse de la mente sin alguna palabra que apunta, ni un

silencio total, un silencio que se hace por atender un rumor, siquiera un susurro. Un silencio que no se ha creado así es mudez, caída en la sombra.⁷¹

Vemos así que Zambrano niega que exista una experiencia mística sin antes haber hecho un recorrido por las sendas de lo divino.

De manera similar a como lo hiciera poco antes que ella Georges Bataille⁷², Zambrano afirma que los fenómenos de la mística siguen a la posteridad de la muerte de Dios, pero esto no quiere decir otra cosa sino que la experiencia de vaciamiento implica dejarse llevar a una ceguera en la morada interior. Y la poesía es precisamente una de las vías a la experiencia interior, no es la única, pero es la que mejor da cuenta de este proceso: además de la creación artística, también puede pensarse a la fiesta como uno de los medios de obnubilación de la conciencia donde lo divino se presiente pero no se puede ubicar, no se puede decir nada de ello. Este pensamiento de estética apofática ha sido aludido también por Bataille y se encuentra de manera latente en Zambrano, “Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes” es el texto en que se nota más claramente la idea de que en el arte hay

⁷¹ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, p. 85- 86.

⁷² En *La experiencia interior* Bataille se ocupa de la vivencia de lo Sagrado. Dando un giro a las interpretaciones tradicionales, Bataille se contrapone a la acepción *experiencia mística* en favor del término *experiencia interior* alegando que las presuposiciones dogmáticas han dado límites indebidos a la experiencia original. Y no sólo eso, si bien Bataille señala que lo que él entiende por *experiencia interior* se equipara a lo que habitualmente llamamos *experiencia mística*, también quiere alejarse del estudio ortodoxo de la *experiencia interior*, ese estudio que se levanta dentro del marco de la experiencia *confesional* con miras en la clarificación racional. Bataille se separa de algunas categorías con que se ha denominado lo inasible de la experiencia: lo Sagrado, Dios, el Absoluto, etc. No obstante considera pertinente mantener la idea de inefabilidad.

Nos dice también que no se traiciona la experiencia si se habla de ella. Pero no tiene sentido afirmar “He visto esto, lo que he visto es tal. He visto a Dios”. Pues según él, a estas alturas de la historia, en la modernidad tardía “Dios, el absoluto, el fondo de los mundos, no son nada si no son categorías del entendimiento” (G. Bataille, *La experiencia interior*. Ed. Taurus, Madrid, 1986, p. 14.)

Así pues, se puede hablar de la *experiencia interior* desde discursos privilegiados para posibilitar una somera comprensión de ella. Pero no por eso se ha de identificar a ésta con los términos que se han atrincherado en la historia y mantienen un sentido unívoco y reconocido, pues la experiencia no ha de ser de lo conocido, sino de lo desconocido. Por ello la utilidad de la poesía para el acercamiento a la *experiencia interior*, porque “si la poesía introduce lo extraño, lo hace por vías de lo familiar. Lo poético es familiar disolviéndose en lo extraño, y nosotros con él.” (Bataille, *Op. cit.*, p. 15.)

una experiencia de arrobamiento y de comunión con algo místico: sagrado y misterioso.⁷³

Hay que remarcar, no obstante, que dentro de esta historia en que se entreteje la poesía con la religiosidad, san Juan de la Cruz ha tenido un lugar sobresaliente; nadie como él ha hecho de la poesía el vehículo de la vivencia mística hacia la limitada comprensión que se puede hacer de ella sin una experiencia directa.

La relación de Bataille, Zambrano y san Juan de la Cruz pudiera parecer bastante arbitraria, sin embargo, en el texto *La experiencia interior* el mismo Bataille retoma algunas ideas del legado sanjuanista, sobre todo en lo que toca a ese vínculo entre la poesía y la mística. Y así lo remarca también Zambrano cuando a su apartado "El místico" en *Los bienaventurados*, lo subtitula: "San Juan de la Cruz. Figuras de su firma y tres palabras"; nuestra pensadora se sirve del religioso español para condensar en él lo que ella misma ha descubierto del fenómeno místico.

Sin embargo, la poesía no es un fenómeno místico por sí mismo, en todo caso, lo que hay en ella es la simulación de la disolución definitiva, pero la poesía sólo es simulacro de una continuidad que aún no se alcanza, que se consigue sólo en la total carencia de ser, no sólo en la nada creadora como posibilidad de darse ser, sino en el estado de absoluto vacío que se queda así en su vacío. Por ello la mística auténtica siempre es imposible de transmitir, ya que en resumidas cuentas, la comunicación de lo contemplado es una promesa que no se alcanza a cumplir. En

⁷³ También Heidegger y Gadamer hablan del arte como una experiencia que anula la subjetividad, o en todo caso suprime el ser para-sí, pues pone a operar al sujeto de manera subordinada al modo de ser de la obra, en concreto cuando se piensa la obra como un juego que se juega a sí mismo, Cf. María Antonia González-Valerio, *El arte develado*, p. 91.

cierto modo porque en su experiencia el místico no puede identificar ni su subjetividad, ni el objeto de la experiencia, se le dificulta deslindar su vivencia en tanto sujeto del objeto al que se acerca, la Totalidad.

La experiencia mística es una experiencia de unión con lo sagrado. Aunque hay que poner de manifiesto que no hay un Dios ya con el cual comulgar, no un Dios real, y por ello, la mística hoy día no sería necesariamente la reunión de la “amada en su Amado transformada”.

La mística para Zambrano requiere un vaciamiento y un quedarse en ese vacío logrado, esa es la verdadera comunión, y aquí la cercanía no sólo es con San Juan de la Cruz sino aún más con Miguel de Molinos, pues la mística tal y como la recupera Zambrano del quietismo no involucra una responsabilidad activa con la comunidad como en otros tipos de mística⁷⁴, la mística aquí se piensa como una vía personal, que busca anular, sí, la subjetividad, pero que parte y culmina con un proceso que apela a las aspiraciones que surgen en la individualidad, aún cuando no sea ésta una subjetividad dura sino trascendente y dinámica, cifrada en términos *personales*, donde es la persona la que busca transformarse y unirse con el fondo sagrado de la realidad, donde es la persona la que busca mistificarse convirtiéndose en una nada.

⁷⁴ Recordemos que Miguel de Molinos fue perseguido por la Iglesia Católica y los argumentos de su condena fueron los siguientes: “1) Alimentar una tendencia, inscrita en la naturaleza humana, de evitar esfuerzos como el esfuerzo espiritual o la práctica de las virtudes, etc.; 2) En el difícil equilibrio entre esfuerzo y gracia divina, exagera el elemento de la gracia; ello parece eximir a sus seguidores del esfuerzo, lo cual les precipita en el abandono; 3) El quietismo exagera la pasividad hasta el punto de eliminar la voluntad y con ella la responsabilidad, lo cual conduce a la ociosidad espiritual. 4) El quietismo modifica el carácter de la unión mística, derivando hacia una especie de panteísmo donde toda delimitación entre la criatura y Dios queda desdibujada.”

A esto hay que añadir que si bien es cierto que estos argumentos exageran, descontextualizan y tergiversan las ideas de Molinos, parte esencial del quietismo es la inacción y el silencio, elementos centrales de los argumentos para su condena. Las consideraciones de Zambrano sobre la mística tocan este punto en su pensamiento tardío, donde también se desdibujan los límites de la creación humana y la divina en aras de una concepción *poética* del ser, una concepción de lo divino desdibujado pero en movimiento. Por esta misma razón, aquí no es posible atenerse a una idea de responsabilidad comunitaria fuerte, sino una siempre basada en el acto de despertar a la acción, y donde esta acción tiene impulso en cada persona. Por ello, en términos quietistas no puede haber política, porque la acción es un modo de aferrarse a algo mundano.

El místico pensado como un bienaventurado tendría que dar cuenta de la vivencia de la divinidad contemporánea, y así lo intentan los artistas actuales, quizá los únicos ejemplos que se pueden dar por ahora del fenómeno místico en el nihilismo: pues tratan de dar cuenta de ese habitar el vacío de una divinidad demente como lo es la nada.

Lo que aparece dibujado en el alma de este bienaventurado son imágenes levantadas desde las palabras que brotan del silencio de la vivencia mística, de ese simulacro de muerte que es toda experiencia personal de lo sagrado, así es el arte hoy día: imágenes del silencio que anula, anihila.

La mística se aparece como un intento de trascendencia del nacimiento como individuo, porque busca disgregar a la persona por el todo del mundo, desaparecerla en cada cosa, disolver la individualidad en el seno de lo sagrado abierto en este horizonte epocal. La mística, aun la profana aparecida en el arte actual, parece mantener en sí misma esa realidad original en la que no existía la diferenciación que nos constituye como sujetos y en eso radica la apuesta del bienaventurado más radical, ese que incluso un mote como éste le ata y le lastima su auténtico ser: el serlo todo y ser a la par una nada.

De entre los bienaventurados, es el místico el que mejor da cuenta de la imposibilidad de conformarse con el ser dado. El místico que nace en la nada, en el fondo originario de lo humano, pero busca, más que otra cosa, la fusión plena y completa en el todo, ser uno con lo sagrado mismo. La filósofa española afirma: "Abandonarse a la nada es la salida del infierno de la temporalidad; el perderse en la noche de los tiempos, dejando la historia, la conciencia y la responsabilidad

aparejadas a toda pretensión de ser. El retorno, eterno por definitivo.”⁷⁵ Lo que busca el místico es precisamente ese regreso al fondo primordial, pero no en su individualidad, no pretende replegarse a su condición pura, a su estatuto particular, sino ser uno con el actual desierto.

De entre estas tres figuras (el filósofo, el poeta y el místico) es el místico quien no puede detenerse en la unidad conceptual, articulada y diferenciada en sus partes, como lo hace el filósofo; ni tampoco en el detalle mínimo o la vida en el amor pleno de emoción y rebosante en embriaguez preciosista en que se refugia trágicamente el poeta; el místico lo quiere todo en unidad indistinta, sin experiencia individual y sin conceptos. Se sirve de la palabra y crea poesías para emular la comunión, pero sufre el retorno a sí mismo, sufre la discontinuidad de su ser escindido y diferenciado.

Vemos que el místico puede servirse del cuerpo sonoro de la acción divina entre todas: a saber, del poetizar, pero sabe que donde realmente es él, es ahí donde él mismo desaparece en la vacuidad espiritual de la mudez más completa; en donde el desierto del mundo desprovisto de un *telos* y él se funden en una unidad dispersa por el todo, disperso en la nada: el místico y la nada son uno solo; el místico fluye por entre el desierto y él es ese desierto. Con la propuesta del místico de la nada como un bienaventurado, a decir de María Zambrano, estamos ante una mística oscura, una teología apofática porque aquel dios con quien comulga el místico es una divinidad ominosa: tal divinidad es la nada misma. Y así participa el místico de la noche oscura de lo humano, ya no la dulce *noche oscura* de San Juan de la Cruz, sino la penumbra del eclipse de lo divino.

⁷⁵ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 179.

CONCLUSIONES

*Yo escribía silencios,
noches, anotaba lo
inexpresable.
Fijaba vértigos.*
Arthur Rimbaud

El objetivo central de esta tesis ha sido pensar lo sagrado, la nada, la poesía y el eclipse de lo divino, nos hemos servido de la filosofía de María Zambrano como pretexto para esta labor, en la que lo mismo hemos recurrido a su palabra que a la de los románticos, Rudolph Otto, Hegel, Heidegger y –particularmente- Nietzsche, como los principales interlocutores para su pensamiento en estos temas.

Ahora bien, a modo de conclusión se nos ofrece que para pensar el reino de la nada (el nihilismo como el marco histórico en el que se emplazan estos problemas filosóficos), y todavía más, para habitar la nada y también reconocerla en el interior de lo humano (en su acepción de padecimiento entrañado), la acción necesaria es despertar, y con ello darse cuenta de la pérdida de sentido que tiene lugar en Occidente tras la muerte de Dios: pues esto implica que hay que encontrarnos (co-encontrarnos), a partir de lo que hay de común en este momento, es decir, asimilar en suma la orfandad universal. Porque como ya hemos dicho, si hubiera algo que se debiera hacer colectivamente hoy día, eso

habría de ser el reconocimiento de la pérdida del sentido religioso de la vida, o al menos, la desaparición de la confianza como auténtica fe en instancias trascendentes; eso es quizá lo único que queda por hacer en tanto que criaturas abandonadas por un Dios que se ha ido al fondo del abismo. Pero no confundamos este reconocimiento de una situación comúnmente padecida con la idea de una comunidad que haría de los hombres una fraternidad feliz de huérfanos a pesar de que ha desaparecido el centro de religación que mantenía unido todo. No, no es esto lo que ocurre; si Dios se disuelve en el olvido no nos queda ya Aquél que mediaba entre las criaturas, y por ende se pierde el lazo que religaba a los hombres entre sí, que reunía armónicamente al hombre con el mundo y las demás cosas entre ellas.

Dicha orfandad nos ubica en un estado de aislamiento o de enfrentamiento violento (retorno al momento de Caín y Abel, pero sin un Dios mediador). Además, vamos de nueva cuenta al delirio persecutorio ante la alteridad avasallante del cosmos vacío.

Así que el actual co-encontrarse se da como un desencuentro -según el decir coloquial-, y así lo han denunciado los terribles acontecimientos que han tenido lugar en los pasados siglos. No obstante, a pesar de este carácter oscuro, debemos dejar que se oiga con todo su estruendo el habla de la época e ir más de las “habladurías”¹ de la muerte de Dios: o sea, afrontar de lleno a la nada en el mundo y al interior de lo humano mismo, alcanzar la orilla ante el abismo y

¹ Habladurías en el sentido heideggeriano, según lo postulado en *El ser y el tiempo*, ver §35 Las <<Habladurías>>: “Las habladurías son (...) un cerrar. Este cerrar se hace cada vez mayor por el hecho de que en las habladurías se cree haber alcanzado la comprensión de lo hablado “en” el habla, y en virtud de esta creencia estorban toda nueva pregunta y discusión, descartándolas y retardándolas de un modo peculiar”, p. 188.

hacerle frente, en vez de dar vueltas en círculos con tal de no dar la cara al horizonte desaparecido ante nosotros.

Porque no son precisamente estos los tiempos de esa luz diáfana y cristalina de lo divino; no, estos son tiempos más oscuros, ya ni siquiera los tiempos crepusculares del ocaso, esa hora le ha tocado al Romanticismo, al Idealismo y al siglo XIX, la época actual es más bien la más oscura noche. Zambrano la denomina *noche oscura de lo humano*: el momento más negro en la rueda de los tiempos.

Zambrano afirma y nosotros con ella que el proceso de lo divino ha cerrado su ciclo, la divina razón de nuestra tradición occidental llegó a su fin, a su final, y el despliegue se ha cerrado en el mutismo hermético del delirio cultural que hoy día padecemos, delirio que no nos dice nada no porque no haya discursos sino que no nos representan ningún auténtico sentido esta sobresaturación de información vacía en significado vital. De ahí que sostengamos que lo divino se ha encerrado de nuevo en ese fondo del que otrora emergió en tiempos remotos y originarios de lo humano; lo divino se ha hundido de nuevo en lo sagrado. De ese nacimiento, del amanecer del hombre y de la cultura Zambrano nos dice: “Todo es realidad. En el principio era el delirio visionario del Caos, la ciega noche”². Con ese delirio visionario, Zambrano se refiere al carácter ciego con el que el hombre habitaba lo real en ese surgimiento de lo humano y así nos encontramos nuevamente, tierra adentro en el imperio sagrado de la nada.

Y si enfrentar la nada, el vacío que deja la falta de fundamento firme al interior de la vida, parece una tarea titánica, del mismo tenor se requiere el valor

² M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 31.

para seguir caminando en las fantasmagorías y los espejismos del desierto, el cual, por cierto, no sólo causa vértigo, fija ese vértigo en el alma, la hunde en el silencio y la noche.

Aunque -hay que decirlo-, este vacío también da lugar a la apertura de otras posibilidades de comprensión del modo de ser del mundo y del modo de estar en él, pues hace notar que dicha pérdida del lugar antiguamente habitado implica la necesidad de hacernos nuevos caminos, rutas hacia mundos alucinantes, oasis singularísimos entre las dunas uniformes e indistintas. Y así se ha aparecido el arte de los nuevos tiempos, desde el arte romántico hasta el arte contemporáneo: donde la poesía y las otras formas artísticas se abren desde el delirio creador, buscando retraer la inocencia perdida con la dialéctica de la ilustración como forma de enfrentar el sinsentido en que culminó el fracaso de la razón en su odisea por la historia, y que podría reducirse en una frase: *Locura versus voluntad de dominio*³ (que no voluntad de poder, habría que aclarar), esto es: afirmar el reino del arte que incluso roza lo absurdo antes que dejarnos dominar por la política de la violencia y la homogenización anihilante de este mundo regido por el sinsentido del totalitarismo económico.

Por ello remarcamos esto: la nada nos lleva a trazar nuevos senderos en el bosque de lo humano, aun cuando esta pueda ser (y lo es) una vía oscura: un sendero de alta montaña –como decía Nietzsche-, y así es el descenso a los íferos de la poesía, pero ahora un hundimiento en poesía vital, en la vida propia como literatura, el pensamiento como tragedia, el ser abierto como *poiesis*: como poesía pura en acción: acción pura en poesía.

³ Cf. Jorge Juanes, *Hölderlin y la sabiduría poética. La otra modernidad*. Editorial Ítaca, México DF, 2003.

En la poesía que es el lenguaje sagrado que resguarda el misterio, la palabra escondida de lo que el mundo ha de ser mañana y a la posteridad, por eso ocupa un lugar elemental junto con el resto de las artes, porque arte y poesía son paradigma del nuevo horizonte histórico⁴, de este horizonte abierto y aún no dibujado por ningún Dios, ni tan siquiera por el dios venidero o el dios desconocido; ambos siguen ocultos en el seno de la nada sagrada.

Vemos, pues, que este desierto nihilista supone tanto la belleza de la vida en permanente creación como también lo terrible y sublime de la eterna tragedia, porque mientras habitemos el mundo en pleno eclipse de lo divino estaremos condenados a no descansar jamás, obligados a crearnos cada día de nuevo, labor titánica decíamos, labor prometeica, habría que añadir, ya que bien podemos decir que estamos arrojados al destino de Prometeo: sufrimos al igual que él por aventurarnos al desafío de querer ser como dioses -delirio del superhombre-, pero a la par carcomidos día a día desde el interior, mirando nuestras pasiones desgarradas desde las entrañas aunque sean regeneradas con cada nueva aurora. Porque, a pesar de ser una vía esperanzadora esta poesía reinante en la vida tiene también el matiz de ser una condena, y Platón lo sabía bien cuando la obligó a habitar los arrabales del mundo, seguro que fue por ello que la poesía fue condenada⁵, por involucrar necesariamente el devenir destructor de Cronos, la palabra que se las tiene que ver con el tiempo y su constante vaciamiento.

⁴ “Para muchos autores, entre ellos Heidegger, Gadamer, Ricoeur, esa vía ha sido -primordial aunque no exclusivamente- el arte. Así, encontramos en Nietzsche tanto la aguda y tenaz crítica a la filosofía y a la razón, como su apuesta por el arte, por una filosofía más cercana a las manifestaciones artísticas; desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *La voluntad de poder*, el arte y con él la *poiesis* se erigen como el camino que ha de seguir la filosofía tras la muerte de Dios.” (María Antonia González-Valerio, *El arte develado*, Herder México, 2005, p. 17).

⁵ Cf. María Antonia González-Valerio, “La poesía condenada”, en Greta Rivara, *Vocación por la sombra*, pp. 97-107.

“La palabra se consume, que se consuma en quien la recibe”⁶, y así es nuestro ciego andar, nos consumimos actualmente con cada clamor por dar con lo divino ausente, esa es la única trascendencia posible ahora que somos nosotros esa palabra que se ejecuta en la historia demente, divinidad despiadada que tira hacia todos lados, hacia arriba y hacia abajo, en fin: hacia la nada misma, que es el epicentro del Universo; y de esto hay que cuidarnos cuando buscamos nacer como personas, hay que procurar no ser devorados por la historia como los hijos de Cronos, cuyo horror se abre con toda su ominosidad en la pintura de Goya, el primero de los pintores modernos.

El problema de la finitud que nos lleva a ubicar con exactitud aquella alternativa sugerida por Zambrano, a saber, despertar la persona en nuestro interior y transformarla en un ser de la aurora, y si corremos con suerte volvemos un bienaventurado, esa versión piadosa del superhombre de Nietzsche; pues estos son seres ni divinos ni divinizados sino más bien criaturas de lo sagrado y de lo divino, creados por el fondo primordial del ser, y creadores también de las visiones que han de dar forma y figura al mundo humano. Así se muestran las tres figuras vislumbradas por Zambrano: el filósofo hará de la palabra un mundo determinado en sus partes, racionalizado de la raíz a la punta; el poeta, por su parte, buscará el punto medio entre la creación y la destrucción: el artista que crea y destruye incesantemente pues ése es su destino; se crea él, crea su mundo y después desvanece ambas cosas con su nuevo peregrinaje; y finalmente, el místico hará otra cosa, se quedará en el silencio de Dios, si la palabra es la carne entonces el silencio es el espíritu, y el místico se transforma él mismo en este

⁶ María Zambrano, “Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes”, en *Obras reunidas*, p. 222.

horizonte desprovisto de Dios, se hace uno con el desierto. En resumen, nos dice María Zambrano que,

Los bienaventurados nos atraen como un abismo blanco. Están rodando en silencio en una danza que cuando se hace visible es orden, armonía geométrica. Mas de una geometría no inventada, de una geometría dada como en regalo por el señor de los números y de las danzas. La danza de lo acabado de nacer o de lo que no ha nacido todavía, o de lo que nunca nacerá, pero la danza que es danza para siempre.

Porque, en efecto, los bienaventurados son la trascendencia más alta de la persona, trascendencia no en sentido trasmundano, sino como un ir más allá de sí mismos mediante la piedad, el trato adecuado con los aspectos divinos y sagrados de la realidad. Si el hombre es en principio una nada, de la cual brota también la primera definición de lo humano mismo, a saber, la piedad: el clamor del hombre solo frente al lo infinito informe del universo, su instinto piadoso (desarrollado con creces en el bienaventurado) lo obliga a hacer de su destino la creación, aunque esta sea una pura poesía trágica.

Hay que decir que esta piedad, que permanece tras la muerte de Dios, consigue funcionar como el motor del bienaventurado, evidentemente no lo hará como una auténtica piedad, en el actual nihilismo no hay dioses auténticos con quienes tratar, pero al menos da origen al movimiento, al viaje que es el punto de partida en el itinerario de ascenso y descenso ante los precipicios y las altas montañas venideras.

Quizá por todo ello los bienaventurados son gemas en la corona de los seres, pero más que otra cosa son danzantes que sobrevuelan la noche oscura de lo humano, ya lo decía Nietzsche: "quien no es pájaro no debe hacer su nido sobre abismos", los pies ligeros de Zaratustra que sobrevuelan y hacen del vacío la morada. Y así lo repite, -a su manera-, María Zambrano con la danza de los

bienaventurados, porque conseguir dicho estatuto es el reto más elevado de la persona, porque implica dejar atrás el sufrimiento causado por el eclipse de lo divino, pero más que otra cosa, supone hacer de la nada el lugar de origen y el destino, lugar de partida y de llegada, o sea, hacer de la nada una fuerza creadora y móvil. Por ello, con el bienaventurado adviene la danza de los mundos por nacer, o de los mundos que quizá nunca nacerán, pero la danza que es danza para siempre.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

- Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1973.
- _____. ___, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid, 1990.

Bibliografía complementaria de María Zambrano

- _____. ___, “A modo de autobiografía”, en *María Zambrano. Pensadora de la Aurora*, en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*. No. 70/71, marzo-abril de 1987, p. 72.
- _____. ___, *Algunos lugares de la pintura*, Espasa Calpe, Madrid, 1989.
- _____. ___, “Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes”, en *Obras reunidas*, Aguilar, Madrid, 1971.
- _____. ___, *Filosofía y poesía*, FCE, México, 2007.
- _____. ___, *La agonía de Europa*, Siruela, Madrid, 1990.
- _____. ___, *La Cuba secreta y otros ensayos*, Endymion, Madrid, 1996.
- _____. ___, *Para una historia de la piedad*, Torre de las Palomas, Málaga, 1989.
- _____. ___, *Persona y democracia*, Anthropos, Barcelona, 1996.
- _____. ___, “Poema y sistema”, en *Obras reunidas*, Aguilar, Madrid, 1971.
- _____. ___, *Senderos*, Anthropos, Barcelona, 1986.
- _____. ___, “Un descenso a los íferos”, en J, Valender, *Homenaje a María Zambrano*, El Colegio de México, México, 1998.

Estudios sobre María Zambrano

- Beneyto, José María, *et al.*, *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid, 2004
- Bungård Ana, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid, 2000.
- Cerezo Galán, Pedro, “La muerte de Dios. La nada y lo sagrado en María Zambrano”, en *María Zambrano. La visión más transparente*, José María Beneyto y Juan Antonio González Fuentes (coordinadores), Trotta, Madrid, 2004.
- Gómez Cambres, Gregorio, *El camino de la razón poética*, Ágora, Málaga, 1992.
- González-Valerio, María Antonia, “La poesía condenada”, en Greta Rivara (coord.), *Vocación por la sombra*, Edere, México, 2003.
- Lizaola, Julieta, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, Ediciones Coyoacán, México DF, 2008.
- _____. ____, “El hombre y lo sagrado”, en Greta Rivara Kamaji (coord.), *Vocación por la sombra*, Edere, México, 2003.
- Lomelí Bravo, Sebastián, *Defender la soledad. El concepto de “persona” en Persona y democracia de María Zambrano*, Directora: María Antonia González-Valerio. Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2008.
- Maillard, Chantal. *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*, Anthropos, Barcelona, 1992.

- Maillard, Chantal. “*María Zambrano, la mujer y su obra*”, en *Breve historia feminista de la literatura española*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2000.
- Maillard, Maria Luisa, *Estampas zambranianas*, Universidad de Valencia, Vélez-Málaga, 2004.
- Marcos, Luis Andrés, “Herencia Filosófica de María Zambrano”, en *María Zambrano. Pensamiento y exilio*, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo - Instituto de Investigaciones Históricas, Michoacán, 2004.
- Martínez de la Escalera, Ana María, “Un ejercicio de consolación. La letra confesional de María Zambrano” en Greta Rivara (coord.), *Vocación por la sombra*, pp. 173-181.
- Moreno Sanz, Jesús, *La razón en la sombra, Antología del pensamiento de María Zambrano*, Siruela, Madrid, 1994.
- Ortega Muñoz, Juan Fernando, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, FCE, México, 1994.
- Rivara Kamaji, Greta, *La tiniebla de la razón*, Itaca, México, 2006.
- Rivara Kamaji, Greta, (coord.), *Vocación por la sombra*, Edere, México, 2003.
- Rivas, Víctor Gerardo, “Que perezcan los dioses: el pensamiento socioético de María Zambrano”, en Greta Rivara [coord.], *Vocación por la sombra*, 2003.
- Rocha Barco, Teresa(coord.), *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Técnos, Madrid, 1998.
- Sánchez Cuervo, Antolín, et al., *María Zambrano, Pensamiento y exilio*, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo - Instituto de Investigaciones Históricas, Michoacán, 2004.

- Subirats, E. *María Zambrano. Pensadora de la Aurora*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- Valender, James, *et al.*, *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*, El Colegio de México, México, 1998.

Bibliografía general

- Adorno, T. W. y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*. Traducción de Juan José Sánchez, Editorial Trotta, Madrid, 2004.
- Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 1999
- Bataille, Georges, *El erotismo*. Traducción castellana de Antoni Vicens en Tusquets Editores, Barcelona, 1992
- _____. *La experiencia interior*. Ed. Taurus, Madrid, 1986
- _____. *Teoría de la Religión*. trad. de Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1981.
- Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, traducido por Pedro Rovira, Editorial Kairós, Barcelona, 1978.
- Béguin, Albert. *El alma romántica y el sueño*, Traducción de Monteforte Toledo, FCE, México, 1954.
- Cabrera, Isabel, "Fenomenología y religión", en *Enciclopedia iberoamericana de religiones*, Tomo I: *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002
- de Certeau, Michel. *La fábula mística*, trad de Jorge López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México D.F., 1994.

- _____. *La invención de lo cotidiano*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México D.F., 1999
- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (III Tomos), Herder, Barcelona, 2001.
- _____, *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*, trad. de J. R. Sanabria, Universidad Iberoamericana, México D .F., 1995.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971.
- Gadamer, Hans Georg, *Los caminos de Heidegger*, trad. de Angela Ackermann Pilári, Herder, Barcelona, 2002.
- González-Valerio, María Antonia, *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, Herder México, 2005.
- Grave, Crescenciano, *Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling*, Ediciones Sin Nombre – Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2008.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, trad. de Luis Gili, Editorial Labor, Barcelona, 1983.
- _____. *La búsqueda*. trad. de Dafne Sabanes de Plou y María Teresa La Valle, Editorial la Aurora, Buenos Aires, 1971.
- Hegel, G. F. W., *Estética o filosofía del arte*, traducción de Domingo Hernández Sánchez, Abada-UAM, Madrid, 2006.
- _____, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, F.C.E., México DF, 1973.
- _____, *Historia de Jesús*, Madrid, Taurus, 1987.

- _____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Universidad de Valencia, Valencia, 1993.
- Heidegger, Martin, “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001
- _____. “El origen de la obra de arte”, traducción de Samuel Ramos, en *Arte y poesía*, FCE, México, 2007.
- _____. *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, FCE, México, 1983.
- _____. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Traducción de José María Valverde. Ariel Filosofía. Barcelona, 1983.
- _____. *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1993.
- _____. “Hölderlin y la esencia de la poesía”, traducción de Samuel Ramos, en *Arte y poesía*, FCE, México, 2007.
- _____. “La frase de Nietzsche Dios ha muerto”, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 1996.
- _____. “La palabra”, versión castellana de Yves Zimmermann, en *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990.
- _____. *Nietzsche (2 Vols.)*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000.
- _____. *¿Qué es metafísica?*, trad. de X. Zuribi, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1984.
- Hölderlin, Friedrich, *Las grandes elegías*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1998.
- _____. *Hiperión o el eremita en Grecia*, traducción y prólogo de Jesús Munárriz. Madrid, Ediciones Hiperión, 1976
- _____. *Empédocles*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1997.

- Juanes, Jorge, *Hegel o la divinización del Estado*, Joan Boldo i Climen Editores, Querétaro México, 1989.
- _____. ____, *Hölderlin y la sabiduría poética*. Editorial Ítaca, México DF, 2003.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Rivas, Taurus, Madrid, 2003.
- _____. ____, *Qué es la Ilustración*, edición de Roberto R. Aramayo, Ed. Alianza, Madrid, 2004.
- Lizaola, Julieta, “Aproximación al *Quietismo* de Miguel de Molinos”, publicado en Revista *Estudios*, ITAM, México.
- Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, traducción de Emilio Estiú, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- Machado, Antonio, *Obras completas*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1987.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2004.
- _____. ____, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2004.
- _____. ____, *La gaya ciencia*, traducción de José Jara, Monte Ávila Editores, Caracas, 1992.
- _____. ____, *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2004.
- _____. ____, *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2004.

- Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1991.
- Paz, Octavio. *Los hijos del limo*, Six Barral Editorial, Barcelona, 1974.
- Platón, *Íón*, traducción de Juan D. García Bacca, UNAM, México DF, 1872.
- Rivara Kamaji, Greta, *El ser para la muerte*, Ítaca-UNAM, México DF, 2003.
- Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, traducción de José Gaos, Editorial Losada, Buenos Aires, 1994.
- Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Yáñez, Adriana, *Los románticos, nuestros contemporáneos*. UNAM- Alianza, México DF, 1993.
- Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.