

## El sentido teologal de la filosofía de Zambrano

### INTRODUCCION

La reciente obra de Zubiri *El hombre y Dios* pone de actualidad la obra de María Zambrano *El hombre y lo divino*, publicada en 1955 y que tantos puntos de coincidencia tiene con aquélla, no sólo por la semejanza del título, sino principalmente por el contenido y por el modo de enfocar un idéntico problema. Ambos se sitúan en una perspectiva intramundana en el estudio del problema de Dios, que es visto en y desde el hombre. «La filosofía se logrará —dice Zambrano— así en esa su pretensión primera: ser un saber desde el hombre, propio del hombre. El habitante de este mundo podía ahora mirarlo todo —"teorizar"—, también el cielo, o ante todo el cielo, si se quiere. Mas desde aquí y para aquí»<sup>1</sup>. Por su parte Zubiri afirma: «El problema de Dios en tanto que problema no es un problema arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que *es la realidad humana misma* en su constitutivo problematismo»<sup>2</sup>, y posteriormente: «La realización del hombre es lo que de una manera sintética ha de llamarse experiencia teologal»<sup>3</sup>. No se trata pues de una teodicea del tipo clásico, que parte del supuesto de la trascendencia absoluta de Dios, al que se concibe como lo radicalmente *otro* y al que sólo llegamos por la vía mediata de la causalidad eficiente. El Dios que tanto Zubiri como Zambrano analizan nos es dado en la experiencia tanto individual como social e histórica. «Sépallo o no lo sepa —dice Zubiri— todo hombre tiene experiencia de Dios»<sup>4</sup>. Es un Dios *dado*, es el hombre mismo en su dimensión teologal. «Acudir a Dios es acudir a mi propio fondo trascendente. Al entregarse a Dios, el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo»<sup>5</sup>.

Pero, aunque coincidentes en el enfoque y en el método, las obras de Zambrano y Zubiri no son en realidad reiterativas, sino complementarias, de forma que cada una de ellas, viene a cubrir las lagunas que la otra deja en el planteamiento y solución del problema. Con ello el estudio comparativo

1 M. Zambrano, *El hombre y lo divino* (México 1973) p. 95.

2 X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid 1984) p. 13.

3 Ibid.

4 Loc. cit., p. 204.

5 Loc. cit., p. 205.

de ambas se torna un trabajo enriquecedor, como si se tratara de un mismo pensamiento que se completa a sí mismo desde perfectivas diferentes, una visión más sistemática y racionalizada en Zubiri, un desarrollo más poético y fenomenológico en Zambrano.

Sin embargo, hay diferentes puntos de discrepancia entre ambas obras. *El hombre y Dios* de Zubiri se nos muestra como trabajo de madurez, que de alguna manera corona y culmina la investigación del filósofo, no sólo porque fue la última obra de éste, en cuya culminación le sorprendió la muerte, sino especialmente porque toda su producción filosófica parece conducir de una forma lógica hacia esta última y radical investigación. Por el contrario, *El hombre y lo divino* de M. Zambrano se nos torna más bien como una obra de arranque, un punto de partida para ulteriores investigaciones aún no publicadas. Ella misma lo dice explícitamente así en el prólogo a la segunda edición de esta obra<sup>6</sup>. «El contenido de *El hombre y lo divino* —nos dice allí— en sus primeras impresiones, viene a adquirir, se me figura, un carácter introductorio en la mayor parte de sus argumentos, un carácter de introducción a lo que ahora aparece y, quizás mayormente todavía, a todo lo que conservado en las carpetas aguarda el momento propicio de ser entregado a la atención del posible lector... y a todo también lo que se presenta indefinidamente en mi pensamiento»<sup>7</sup>. En este sentido pudiera pensarse que *Claros del bosque*, publicado en 1978 recoge en parte ese pensamiento, pero no es menos cierto que en toda la producción filosófica de Zambrano está presente casi de manera obsesiva el carácter teologal del hombre.

De todas formas *El hombre y lo divino* representa, sin duda, lo más representativo del pensamiento filosófico de María Zambrano. Ella misma lo reconoce así cuando escribe: «No está en este pensamiento hacer de *El hombre y lo divino* el título general de los libros por mí dados a la imprenta, ni de los que están camino de ella. Mas no creo que haya otro que mejor le conviniera»<sup>8</sup>. En una carta del 23 de abril de 1981 en la que acusaba recibo de mi trabajo titulado 'La superación del racionalismo en la filosofía de María Zambrano', artículo publicado en *Analecta Malacitana*, Zambrano me decía: «Mi visión del itinerario que he seguido difiere en algunos tramos de la suya. Me refiero sobre todo a *lo sagrado*, decisivo objetiva y personalmente. "La transformación de lo sagrado en lo divino" (*El hombre y lo divino*). Sin ello no me hubiera sido posible la "superación" del racionalismo que Vd. encuentra».

Para ambos —Zubiri y Zambrano— Dios es la realidad radical que fundamenta mi propia realidad personal y en ella se manifiesta, pero, mientras que para Zubiri se alcanza esa radicalidad de la realidad en el análisis

6 Al decir «segunda edición» nos referimos a la de 1973, no a la reimpresión de 1966, que figura también como segunda edición.

7 M. Zambrano, loc. cit., p. 9.

8 Ibid.

le la realidad que me es dada y que soy yo mismo o, al menos, en mí se manifiesta, para Zambrano, por el contrario, lo divino se muestra preferentemente en su dolorida ausencia, en la nada, que de alguna manera se constituye en el negativo que perfila y dibuja esa realidad radical que el hombre vive como necesidad de ella.

Zambrano llamará a Zubiri «mi maestro»<sup>9</sup> y en carta a un amigo escribe refiriéndose a él: «Le debo mucho de mi formación aristotélica y de toda la filosofía griega... Durante años y más años asistí a sus clases y seminarios... y hasta le sustituí durante un curso entero mientras estuvo en Alemania junto a Heidegger»<sup>10</sup>.

#### EL CARACTER TEOLOGAL DEL HOMBRE

En la introducción de su obra *El hombre y lo divino* Zambrano parte del hecho de que «hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios»<sup>11</sup>. Pero la gran tragedia humana es «no poder vivir sin dioses»<sup>12</sup>, esto es, sin contar con una «realidad distinta y superior a la humana»<sup>13</sup>, «una realidad abismal, definitoria de la condición humana» misma<sup>14</sup>. Zubiri afirmará: «sin una idea de Dios todo sería hablar en el vacío»<sup>15</sup>. Es la misma naturaleza del hombre la que se nos muestra como necesitante de una última radical fundamentación. Es lo que llamará Zubiri el carácter teológico del ser humano. Tanto es así —nos dice Zambrano— que «una cultura depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre»<sup>16</sup>, ya que «las manifestaciones de lo divino parecen corresponder a las situaciones más íntimas de la vida humana»<sup>17</sup>.

«Sólo la persona —dice Zambrano— puede ser sí mismo»<sup>18</sup>, esto es, constituirse en alteridad con relación a lo otro, a lo demás, porque todo *í mismo* supone y exige un *otro* frente a lo que serse y definirse, y justamente por ello es un *existente*, porque «existir es resistir, ser *frente a*, enfrentarse. El hombre ha existido cuando, frente a sus dioses, ha ofrecido una resistencia»<sup>19</sup>, «pues antes que entrar en lucha con otro hombre y más allá de esa lucha, aparece la lucha con ese algo que más tarde, después de

9 Loc. cit., nota.

10 J. F. Ortega, *María Zambrano o la metafísica recuperada* (Málaga 1982) p. 18.

11 M. Zambrano, loc. cit., p. 13.

12 Loc. cit., p. 14.

13 Loc. cit., p. 15.

14 Loc. cit., p. 31.

15 X. Zubiri, loc. cit., p. 130.

16 M. Zambrano, loc. cit., p. 27.

17 Loc. cit., p. 125.

18 Loc. cit., p. 18.

19 Loc. cit., p. 23.

largo y fatigoso trabajo, se llamarán los dioses»<sup>20</sup>. Por ello y no con cierta razón y aunque Job no era en realidad un hombre occidental, ni de ninguna parte, pues ya Maimónides tenía muy claro que la historia de Job es sólo una parábola<sup>21</sup>, Zambrano afirma que «Job es el más antiguo "existente" de nuestra tradición occidental. Porque frente al Dios que dijo "soy el que es", resistió en la forma más humana, más claramente humano de resistencia: llamándole a razones»<sup>22</sup>. También para Zubiri «el hombre tiene como forma de realidad esto que se ha llamado *suidad*, el ser de suyo»<sup>23</sup>. «El hombre —nos dirá en otro lugar— es suyo, es su realidad "propia" frente a toda realidad real o posible, incluso si la admitimos, frente a la realidad divina»<sup>24</sup>. «La realidad de mi absoluto consiste formalmente en serlo "frente a"»<sup>25</sup>.

Pero hay una forma aún más radical de enfrentamiento con lo divino: el negarlo en las múltiples maneras de negación que ha recogido la historia. La primera forma de negación de lo divino es la emancipación del hombre con respecto a Dios, que se repite a través de toda la historia del pensamiento desde que ésta nos es conocida. Se trata de una negación de hecho, que margina lo divino a la zona de lo inoperante. Una expresión clásica al respecto fue la de Epicuro. También la Modernidad se configura como esa tarea emancipadora. En Descartes «Dios sigue siendo la clave del edificio metafísico... mas el horizonte queda despejado de su presencia. La conciencia había llenado este espacio. Dios sería el garante de la existencia del ser... Mas la conciencia es, por definición misma, autónoma»<sup>26</sup>. Con Nietzsche, Feuerbach y Marx Dios se eclipsa y es radicalmente negado, pero curiosamente permanece de forma solapada como un «fantasma», en expresión de Feuerbach<sup>27</sup> o como «el difunto espíritu de la teología» de que hablara Marx<sup>28</sup>. Sin embargo «la emancipación de lo divino, que aparece en el pensamiento de Hegel, lleva al ser humano a una extraña situación pues se ha emancipado de lo divino heredándolo»<sup>29</sup>. De esta forma la muerte de Dios se constituye en un requisito previo para que el hombre sea. «Ahora —dice Zambrano— la revelación de lo humano se cumple emancipándose de lo divino»<sup>30</sup>. La historia de la filosofía moderna, como advierte Ortega, es la experiencia nostálgica de esa progresiva ocultación de lo divino en la medida en que lo humano va adquiriendo una mayor relevancia, se va revelando. El hombre ocupa el lugar dejado vacío por Dios o, como dice

20 Loc. cit., p. 28.

21 Maimónides, *Guía de perplejos* (Madrid 1983) p. 437.

22 M. Zambrano, loc. cit., p. 23.

23 X. Zubiri, loc. cit., p. 48.

24 Loc. cit., p. 51.

25 Loc. cit., p. 79.

26 M. Zambrano, loc. cit., pp. 20-21.

27 L. Feuerbach, 'Thèses provisoires', en *Manifestes philosophiques* (PUF, Paris 1960) p. 145.

29 M. Zambrano, loc. cit., p. 19.

30 Loc. cit., p. 16.

Zambrano, se sitúa en su «sede vacante»<sup>31</sup>. «Era la revelación del hombre. Y al verificarse esta revelación del hombre en el horizonte de la divinidad, el hombre que había absorbido lo divino se creía... divino. Se deificaba»<sup>32</sup>. Zambrano ve en este hecho el «acontecimiento más grave de cuantos pueden haber conmovido los tiempos actuales»<sup>33</sup>.

Pero el hombre, que por otra parte es consciente de su propia limitación, cuando se diviniza, en realidad no se posee en un grado más alto, sino que por el contrario huye de sí mismo hacia una caricatura grotesca y deforme que le esclaviza. «Al deificarse —dice Zambrano— perdía de vista su condición de individuo»<sup>34</sup>. El individuo concreto es sustituido por un extraño ídolo que remeda a un tiempo a Dios y al hombre, pero que no se conforma con ninguno de los dos. Zambrano nos habla de esas diferentes caricaturas de lo divino que van apareciendo en la tragicomedia humana. En Hegel concretamente ya «no era cada uno ese *cada uno* que el cristianismo había revelado como sede de la verdad, sino el hombre en su historia, y aún más que el hombre, lo humano. Y así, vino a surgir esta divinidad extraña, humana y divina a la vez: la historia divina, mas hecha, al fin, por el hombre con sus acciones y padecimientos. La interioridad se había transferido a la historia y el hombre individuo se había hecho exterior a sí mismo. Su mismedad... quedaba ahora transferida a esa semideidad: la *Historia*»<sup>35</sup>. Pero «la pretendida divinización total del hombre y de la historia produce la misma asfixia que debió haber cuando, en tiempo remotos, el hombre no lograba un lugar bajo el espacio lleno de dioses, de semidioses, de demonios»<sup>36</sup>.

En Feuerbach y Marx-Engels el nuevo ídolo será la sociedad. «La solitude est finitude et limitation, la communauté est liberté et infinité... *L'homme avec l'homme, l'unité du moi et du toi, c'est Dieu*»<sup>37</sup>.

Un tercer ídolo, que también se dibuja como segundo horizonte de los anteriores, es el *futuro*, que se perfila con caracteres lúcidos en Nietzsche, pero que está presente desde Descartes en toda la filosofía moderna. La misma idea de *progreso* propia de los hombres de la ilustración es un camino hacia ese futuro divinizado. Zambrano nos dice, refiriéndose especialmente a Nietzsche: «El futuro en el cual este superhombre tendrá realidad, llena el vacío de "el otro mundo", de esa supravida o vida divina desaparecida y de la cual lo humano se había emancipado. Es el futuro el término en el cual el pensamiento situará esa otra vida abandonada, esa vida divina que la esperanza humana encuentra irrenunciable. Y así, no hace sino trans-

31 Loc. cit., p. 20.

32 Loc. cit., p. 17.

33 Loc. cit., p. 20.

34 Loc. cit., p. 17.

35 Ibid.

36 M. Zambrano, *Dos fragmentos sobre el amor* (Málaga 1982) p. 23.

37 L. Feuerbach, 'Principes de la Philosophie de l'avenir', n. 60, en *Manifestes Philosophiques* (PUF, Paris 1960) p. 262.

ferirla en realidad, cuando se cree haberla anulado. El futuro es el lugar hacia el cual se ha vivido a partir del momento en que Descartes encontró la fórmula más adecuada a la situación del hombre moderno. Ortega y Gasset ha denunciado a partir de Descartes el «futurismo consustancial de la filosofía europea. ¿No podríamos ver en esa proyección hacia el futuro, la transferencia de este anhelo de una vida divina, de este contar con Dios?»<sup>38</sup>.

Pero esta deificación, el ídolo que sustituye a Dios se transforma en un tirano del hombre. «La deificación que arrastra por fuerza la limitación humana —la impotencia de ser Dios— provoca, hace que lo divino se configure en ídolo insaciable, a través del cual el hombre —sin saberlo— devora su propia vida, destruye él mismo su existencia. Ante lo divino "verdadero" el hombre se detiene, espera, inquiere, razona. Ante lo divino extraído de su propia sustancia, queda inerte»<sup>39</sup>, más aún, se autodestruye. De aquí que María Zambrano se pregunte: «¿No existe pues el hombre en la hora actual?»<sup>40</sup>. «El hombre —se contesta ella misma— está siendo reducido, allanado en su condición a simple número, degradado bajo la categoría de la cantidad»<sup>41</sup>. Mas el individuo sólo es persona en la medida en que ocupa un lugar único frente a la realidad toda, si tiene un nombre propio intransferible, un lugar único e insustituible. Como contrapartida «reducir lo humano —dice Zambrano— llevará consigo, inexorablemente, dejar sitio a lo divino, en esa forma en que hace posible que lo divino se insinúe y aparezca como presencia y aún como ausencia que nos devora»<sup>42</sup>.

#### LAS DIVERSAS MANIFESTACIONES DE LO DIVINO

Pero hay una pregunta aún más radical: «¿Cómo han nacido los dioses y por qué? ¿Podría el hombre haberse pasado sin ellos? ¿O es la necesidad humana, la que insaciable les hace surgir, manteniéndose escondida, para aceptarlos después como algo que ha encontrado sobre y aún contra de sí mismo?»<sup>43</sup>. Lo divino no es para Zambrano, como tampoco lo es para Zubiri, una realidad que trasciende radicalmente nuestra experiencia, y a la que sólo llegamos racionalmente por esa vía indirecta de la causalidad eficiente, sino que lo divino se nos da experimentalmente, de una manera oscura y misteriosa sin duda, pero no menos cierta. El hombre no inventa esta presencia de lo divino, sino que «la encuentra con su vida»<sup>44</sup>. «La vida humana ha sentido siempre estar ante *algo*, bajo algo más bien»<sup>45</sup>. Este sen-

38 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 20.

39 Loc. cit., pp. 23-24.

40 Loc. cit., p. 23.

41 Ibid.

42 Ibid.

43 Loc. cit., p. 27.

44 Loc. cit., p. 32.

45 Loc. cit., p. 31.

tirse siempre estar *ante algo*, *bajo algo* es lo que Zubiri llama *religación*. «Al hombre —nos dice— no le basta con poder y tener que hacerse, sino que necesita el impulso para estar haciéndose. Y este impulso es intrínseca y formal versión del poder de lo real... La religación es ante todo un hecho perfectamente constatable»<sup>46</sup>; nos sentimos unidos desde dentro a algo que fundamenta nuestro existir. Ese *algo* es tan presente en una primera experiencia humana que el existir del hombre va a consistir fundamentalmente en distanciarse, en abrir espacio entre él y lo divino, que se le muestra como realidad en la que se siente inmerso, una realidad apelmazada que bloquea su caminar. «En su situación inicial —dice Zambrano— el hombre no se siente solo. A su alrededor no hay un "espacio vital", libre, en cuyo vacío pueda moverse, sino todo lo contrario. Lo que le rodea está lleno, lleno y no sabe de qué. Mas podría no necesitar saber de qué está lleno eso que le rodea. Y si lo necesita es porque se siente diferente, extraño... La *realidad* le desborda, le sobrepasa y no le basta»<sup>47</sup>. Su problema ahora es que «la *realidad* le agobia y no sabe su nombre»<sup>48</sup>.

Por esto que «no es realidad, es visión lo que le falta. Su necesidad inmediata es *ver*. Que esa *realidad* desigual se dibuje en entidades, que lo continuo se dibuje en formas separadas, identificables»<sup>49</sup>. «Cada dios abre un camino en el *arcano inicial*, en el "lleno" que es originalmente la realidad que rodea al hombre. No es el vacío el que se puebla de dioses, sino al revés: es el lleno de plenitud arcana, sagrada, el que se abre, se hace accesible a través de los dioses. Ellos abren camino y la vida humana puede desenvolverse, encontrando un hueco que es al par una guía, camino en el espacio dejado en libertad, por donde se puede transitar, ir hacia alguna parte... Mas primeramente, cuando todavía no había dioses, no era posible el tránsito. El hombre sin dioses está cercado y perdido a la par en un contorno lleno, hermético, inaccesible, sin camino»<sup>50</sup>.

Justamente son «los dioses, las identificaciones primeras que el hombre descubre en la realidad»<sup>51</sup>. «Los dioses parecen ser, pues, una forma de trato con la realidad»<sup>52</sup>, una primera manifestación con sentido de una realidad que se muestra hostil a manifestarse. Por ello que Zambrano nos diga que «la forma primera en que la realidad se *presenta* al hombre es la de una *completa ocultación*, ocultación radical, pues la primera realidad que al hombre se le oculta es él mismo»<sup>53</sup>. Una extraña contradicción *in terminis* parece incluir el texto que comentamos: la realidad se *presenta* en una *completa ocultación*. Lo que Zambrano quiere decirnos es que la conciencia

46 X. Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 92-93.

47 M. Zambrano, pp. 28-29.

48 Loc. cit., p. 29.

49 Ibid.

50 Loc. cit., p. 237.

51 Loc. cit., p. 30.

52 Ibid.

53 Loc. cit., pp. 31-32.

emerge de la presencia inmediata de un *ser* y *sentirse* realidad, en primer lugar de una forma mítica —los dioses— para posteriormente irse dibujando a la conciencia la pluralidad y singularidad del mundo físico en que nos *sentimos inmersos* al *despertar*. En la intuición mística del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz el alma *siente* en un primer momento esa sensación viva de la presencia del amado que tiene la certidumbre que le contempla aunque ella no alcanza a verlo. Por ello que Zambrano nos diga que «en el principio era el delirio; quiere decir que el hombre se sentía mirado sin ver. Que tal es el comienzo del delirio persecutorio: la presencia inexorable de una estancia superior a nuestra vida que encubre la realidad y que no nos es visible. El sentirse mirado no pudiendo ver a quien nos mira. Y así, en lugar de ser fuente de luz, esa mirada es sombra»<sup>54</sup>. Con ello advertimos que la primera imagen de lo divino es esa mirada dominante, ese poder persecutorio. El hombre se siente un ser perseguido, dominado, anonadado bajo la inmensidad de lo sagrado, de la realidad.

#### LO SAGRADO Y LO DIVINO

Zambrano distingue claramente entre «lo sagrado» y «lo divino». Lo *sagrado* es ese «fondo último de la realidad» en que todo se sustenta. Lo *divino* es la manifestación de esa realidad, la forma en que el hombre capta o define esa realidad que está ahí incuestionable y absolutamente presente. Zambrano se expresa así: «Los dioses han sido, pueden haber sido inventados, pero no la matriz de donde han surgido un día, no ese fondo último de la *realidad*, que ha sido pensado después y traducido en el mundo del pensamiento como *ens realissimus*. La *suma realidad* de la cual emana el carácter de todo lo que es real»<sup>55</sup>. La realidad es fundamentalmente ese fondo oscuro y misterioso de donde todo arranca y en el que todo se funda y a lo que todo tiende, el ἀρχή que describiera Aristóteles como preocupación de los primeros filósofos, «aquello de donde proceden todas las cosas y de donde en primer término provienen y en última instancia se resuelven, permanenciando como sustrato o sustancia, pero cambiando en las afecciones»<sup>56</sup>. «La *realidad* —nos dirá Zambrano— no es atributo ni cualidad que le conviene a unas cosas sí y a otras no; es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo misterioso; es la realidad oculta, escondida; corresponde en suma a lo que llamamos "sagrado"»<sup>57</sup>. «La realidad es lo sagrado y sólo lo sagrado la tiene y la otorga»<sup>58</sup>. De esta forma podemos distinguir dos zonas de la realidad: «un centro y una periferia.

54 Loc. cit., p. 31.

55 Loc. cit., p. 32.

56 Aristóteles, *Metafísica*, 983b.

57 M. Zambrano, loc. cit., pp. 32-33.

58 Loc. cit., p. 33.



El centro es el lugar de lo sagrado»<sup>59</sup>, la periferia la totalidad de las criaturas, que han recibido la realidad justo de esa fuente. «Las cosas que son necesitan de un ser más puro que ellas, de donde vienen y donde siguen en cierto modo sustentándose»<sup>60</sup>. «Lo *sagrado* y lo *profano* son las dos especies de realidad: una es la incierta, contradictoria, múltiple realidad inmediata que "habérselas", el lugar de su lucha y de su dominio, al par. El orbe sagrado es donde se decidirá esa lucha»<sup>61</sup>, y de esta forma la realidad profana lo es en la medida en que fundamenta en lo *profundo*, que es lo *sagrado*.

En la zona de la periferia, de lo *profano*, Zambrano introduce una nueva distinción, que segrega de la totalidad la singular esencia de lo humano. «Para el animal y la planta, encajadas en su medio, "perfectos", la realidad les está presente en la medida en que les es necesaria»<sup>62</sup>, les basta su realidad «circunstancial», y en ella se complementan y realizan. «Mas al hombre... le falta la *realidad sin más*, algo que no coincide con ninguna manifestación particular, con ninguna "cosa", sino que debe de estar detrás de ellas o en ellas, o en alguna otra parte, algo cuya sede está a veces —en el mundo sagrado— en un determinado lugar... Cuando los dioses han nacido, está en ellos, son ellos su continente, su depositario...»<sup>63</sup>. El hombre es un ser de realidad, al que no basta, como advierte Zubiri, las realidades circunstanciales del aquí y del hoy, sino la realidad sin más, por la que constitutivamente se siente polarizado. Es el carácter teológico de lo humano. «Como *realidad* absolutamente absoluta —dice Zubiri—, Dios es el fundamento de la realidad como ultimidad radical, como posibilidad de posibilidades, como forzosidad de mi realización como ser absoluto»<sup>64</sup>. «En su virtud las cosas reales y el poder de lo real no son Dios, pero son más que meros "efectos" de Dios. Son formalmente lo que llamaré *deidad*. Deidad no es, pues, un vaporoso carácter pseudo-divino sino que es la realidad misma de las cosas en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios... Las cosas reales en cuanto reales son la deidad que manifiesta a Dios, que está en ellas formalmente constituyéndolas»<sup>65</sup>. El hombre se sabe un «ser a medias»<sup>66</sup> y de aquí su lucha prometeica que le lleva a pedir razones del por qué de su incompletud, ante su necesidad de ser, de ser del todo. «La lucha prometeica hace referencia a una situación... donde, si bien hundido en la miseria, puede llegar a verla en función del ser, en que ya puede dolerse de su ser o de su falta de ser»<sup>67</sup>.

59 Loc. cit., p. 43.

60 Loc. cit., p. 87.

61 Loc. cit., pp. 42-43.

62 Loc. cit., p. 42.

63 Ibid.

64 X. Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 154-55.

65 X. Zubiri, loc. cit., p. 156.

66 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 37.

67 Ibid.

Dios, los dioses, es la toma de conciencia de esa realidad profunda que constituye lo sagrado. «La aparición de un dios representa el final de un largo período de oscuridad y padecimientos»<sup>68</sup>. «Cuando los dioses aparecen, esta conformación de la realidad se precisa. Más bien, es cuando tiene lugar. La aparición de los dioses, el hecho de que haya dioses, configura la realidad...»<sup>69</sup>. En otro lugar insiste: «Los dioses parecen ser, pues, una forma de trato con la realidad... Los dioses, identificaciones primeras que el hombre descubre en la realidad»<sup>70</sup>.

En la primera manifestación de lo divino en que, como hemos visto, el hombre se siente mirado sin alcanzar a ver, y, por otra parte, intenta distanciarse de «lo sagrado» sin lograrlo del todo, tiene la impresión de lo divino como una realidad devoradora. Por ello que Zambrano nos diga que «el Dios de la vida es primariamente el que devora, la avidez inicial a donde todo vuelve y que de todo tiene apetencia»<sup>71</sup>. «El dios que el hombre siente sobre su vida de un modo "espontáneo", el dios "natural", es el que devora y destruye, el que reclama ser alimentado»<sup>72</sup>. Y por ello el hombre se siente un ser perseguido, anonadado por la inmensidad devoradora de sus dioses. «En lo más hondo de la relación del hombre con los dioses anida la persecución: se está perseguido sin tregua por ellos y quien no siente esta persecución implacable sobre y alrededor de sí, enredada en sus pasos, mezclada en los más sencillos acontecimientos, decidiendo y aún dictando los sucesos que cambian su vida, torciendo sus caminos, latiendo enigmáticamente en el fondo secreto de su vida y de la realidad...»<sup>73</sup>.

#### LOS DIOSES GRIEGOS

Un segundo momento de manifestación de lo divino se da, según Zambrano, en la religión griega. «Con los dioses griegos —nos dice— el hombre se despide al par que se abraza con la naturaleza. Son las formas sagradas de su pacto y esa será su cualidad divina persistente. Dioses mediadores entre la naturaleza y la historia; entre la situación original del hombre aterrorizado y la soledad en que surge la libertad. El hombre no hubiera podido emprender el largo camino de descubrir las cosas, edificar la ciudad y ley, sin la mediación de estos dioses, puras formas en que la naturaleza se ha hecho transparente, ha accedido por fin a mostrarse en la única forma en que el hombre la necesita en este primer paso: en forma de imagen»<sup>74</sup>. Era un paso necesario e inevitable hacia la toma de posesión

68 Loc. cit., p. 34.

69 Loc. cit., p. 42.

70 Loc. cit., p. 30.

71 Loc. cit., p. 125.

72 Loc. cit., p. 125.

73 Loc. cit., p. 27.

74 Loc. cit., p. 59.

de la realidad hasta llegar al horizonte a partir del Centro. «Señor del horizonte llamaron los egipcios a su dios en la hora más clara de su historia»<sup>75</sup>. «Era necesaria esta primera forma de desvelación que es la imagen, primera forma en que la realidad —ambigua, escondida, inagotable— se hace presente»<sup>76</sup>.

El mundo de las imágenes se interpone entre el hombre y la realidad. Zambrano lo llama el «mundo figurativo» y no es otro que ese «mundo simbólico» que, según Cassirer, constituye al antropomorfo en homínido. «La pregunta primera de la filosofía: «¿Qué son las cosas? —comenta Zambrano—, no hubiera podido surgir de la conciencia humana sin la mediación de estos dioses, de estas imágenes mediadoras»<sup>77</sup>. La historia nos demuestra que la teogénesis antecede en el preguntar y en el responder humano a la cosmogénesis. «El hombre —dice Cassirer— ...ya no vive solamente en un puro universo físico, sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana... El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica... Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial»<sup>78</sup>.

A través de este mundo simbólico el hombre desemboca en la conciencia y en la libertad. Justamente al entrar en crisis la fe en los dioses, los griegos se vieron forzados a buscar por otro camino, que en este caso fue el de la filosofía, que sustituye en gran parte y sólo en parte el mundo de las imágenes por un mundo de conceptos. «Ortega y Gasset... expuso con la claridad que le es propia, la tesis de que fue el vacío de ser habido en los dioses griegos el que provocó en el hombre la nostalgia, el echarlos de menos y, por tanto, la decisión de buscarlo, no en los dioses, sino en las cosas de la naturaleza»<sup>79</sup>. Y así «la libertad humana es, en un comienzo, desamparo humano, a lo menos en este género de libertad que obliga a preguntarse por ese ser que no se tiene y se necesita»<sup>80</sup>.

75 Loc. cit., p. 43.

76 Loc. cit., p. 60.

77 Loc. cit.

78 E. Cassirer, *Antropología Filosófica* (México 1971) pp. 47-48.

79 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 60, nota.

80 Loc. cit., p. 61.

## EL DIOS DE LA FILOSOFÍA

En un tercer período surge la filosofía que intenta superar la acción poética de la creación de los dioses llevándonos a la unidad del Dios racional, del *nous* de Protágoras. «La insuficiencia de los dioses... dio lugar a la actitud filosófica»<sup>81</sup>. De esta forma, mientras que la poesía es «una respuesta a una pregunta no formulada», «la filosofía se inicia del modo más anti-poético por una pregunta»<sup>82</sup>, pregunta que anuncia y «es el despertar del hombre»<sup>83</sup> y que le lleva a aquella zona de la realidad primaria y original «de donde todas las cosas vienen, según Anaximandro, fondo oscuro en donde la injusticia del ser, de ser algo, estará asentada... Y así la hazaña de la filosofía griega fue descubrir y presentar como suyo aquel abismo del ser situado más allá de todo ser sensible, que la realidad más poética, la fuente de toda poesía»<sup>84</sup> y a la que Anaximandro llamó el *apeiron*. «El *apeiron* —nos dice Zambrano— sería el nombre, no sólo de la realidad que es pura palpitación, germinación inagotable, sino de la misma vida humana antes de que el hombre tome un proyecto de ser sobre sí, antes de que se decida a ser alguien o a hacer algo»<sup>85</sup>.

Pero el *apeiron* no era sino retrotraer el problema a su origen, volver a *lo sagrado*. Mas la filosofía, como vocación de claridad y precisión y con ello de delimitación y definición, necesita darle un rostro a ese fondo oscuro, divinizarlo. Por ello que «la filosofía, que descubre la realidad sagrada en el *apeiron*, no descansa hasta extraer de ello lo divino unitario, la *idea* de Dios»<sup>86</sup>, «pues la acción entre todas de la filosofía fue la transformación de lo sagrado en lo divino, en la pura unidad de lo divino»<sup>87</sup>. Esa meta se alcanza por mediación de Parménides, que mostrará la unidad del ser; el ser, un antecedente de lo que sería el resultado final de su acción y el logro último de su actividad: la *idea* de Dios»<sup>88</sup>. Y así «el *apeiron* fue bien pronto sustituido como punto de partida de toda investigación por el uno de Parménides, la segunda revelación alcanzada por la filosofía, mas ésta ya exclusivamente filosófica»<sup>89</sup>.

Lógicamente la filosofía tuvo que abandonar los dioses imágenes de lo real —y hacer emerger la *síntesis*: de una parte el *apeiron*, como «realidad sagrada, ambigua y oculta, donde todo germen está contenido, actuando..., *materia* en suma»<sup>90</sup>; y de otra la *idea* —el concepto de ser—, esto es, la

81 Loc. cit., p. 66.

82 Ibid.

83 Loc. cit., p. 69.

84 Loc. cit., p. 72.

85 Ibid.

86 Loc. cit., p. 74.

87 Loc. cit., p. 76.

88 Loc. cit., p. 75; Cf. p. 76.

89 Loc. cit., p. 75.

90 Loc. cit., p. 76.

forma fundamental y unitaria que encontramos en el ser de Parménides, que «es la identidad, la unidad de la identidad, descubrimiento que viene a situarse en el otro polo del *apeiron*»<sup>91</sup>. Y así «entre estos dos polos: el *apeiron* —realidad limitada— y el ser uno, unidad de identidad, señalan los principios de la acción específica del pensamiento, de la transformación de lo sagrado en lo divino»<sup>92</sup>. Esta síntesis se producirá en la idea de Dios: «Divinidad que conservará la máxima realidad del *apeiron*..., mas sin ambigüedad alguna, idéntico a sí mismo, siendo al mismo tiempo el sostén último del ser de cada cosa y su garantía ontológica. Permaneciendo en sí mismo y en todo. Justicia última sobre la injusticia de que cada cosa llegue a ser»<sup>93</sup>.

De esta forma lo sagrado, «esa especie de placenta de donde cada especie de alma se alimenta y nutre, aún sin saberlo»<sup>94</sup> tiene un rostro divino que es a un tiempo «primera causa eficiente... y última causa final». «La filosofía había realizado la hazaña de mostrar al hombre —a todos los hombres— la naturaleza hecha transparente, inteligible, y en ella un dios, inteligencia pura, pensamiento de pensamiento»<sup>95</sup>.

#### EL DIOS CRISTIANO

La cuarta manera de manifestarse lo divino en el mundo occidental es la que fragua en el cristianismo. El dios de la revelación cristiana se nos muestra como totalmente otro con la relación a las restantes manifestaciones de lo divino, «un dios cuyo comercio con el hombre era enteramente distinto, hasta llegar a ser incomprensible, del habido con todos los dioses conocidos»<sup>96</sup>. El dios —según Zambrano— que siente el hombre de un modo «espontáneo», el dios «natural», es el dios devorador, irreductible y rencoroso. «Lo implacable es la primera manifestación de lo divino»<sup>97</sup>. El dios judeo-cristiano es, por el contrario, un dios creador, expansivo de sí, dios del ser, autosuficiente y absoluto<sup>98</sup>, que como padre que desea que sus hijos sean y lo sean del todo, de forma absoluta, los empuja a realizarse en la soledad creadora de su propia autodeterminación. «Pues este dios, cuando de padre ávido y rencoroso que devora, se convierte en dios que engendra, ha de retirarse por momentos. Surge entonces ese vacío de lo divino en que el hombre apura su ineludible soledad, la soledad necesaria para hundirse en su ser, aún no habida. Y es propio del padre el retirarse, el lanzar al

91 Ibid.

92 Loc. cit., p. 47.

93 Loc. cit., p. 77.

94 Loc. cit., p. 82.

95 Loc. cit., p. 120.

96 Loc. cit., p. 125.

97 Ibid.

98 Loc. cit., p. 126.

hijo a la soledad, el despegarle de sí. Y en el Dios verdadero, frente al Hijo único, el abandonarlo»<sup>99</sup>.

Y así el hombre capta lo divino, salvo en «instantes fugitivos que se siente una presencia total»<sup>100</sup>, más que como una necesidad de ello, como un vacío expectante que marca la ausencia del ser querido que se necesita, y a lo más como un leve aliento y no como una presencia positiva. «Pues las imágenes de esos dioses debieron de ser *sentidas*, más que vistas, como sucede cuando en el aire algo imperceptible se mueve, llenando el hueco de una forma que se ha ido. Las formas de lo divino se *sienten* en la *ausencia* y a lo más se *entrevén*»<sup>101</sup>. El hombre abre los ojos a una realidad que sospecha en la oscuridad de lo profundo. «Tras de la mirada humana se esconde el ciego menesteroso que sólo a ratos ve y parcialmente, a quien sólo se le dan limosnas de visiones, dejando intacta, y cada vez más de manifiesto, la oscuridad, la imposibilidad de ver ese algo, justo lo que más importa»<sup>102</sup>. Es la imagen del «rey pordiosero» en que Zambrano insiste con frecuencia<sup>103</sup>. Otro filósofo malagueño muchos años antes, Ibn Gabirol, había expresado esta idea en un bello poema:

«Te he buscado en todas mis albas y ocasos  
y he tendido hacia Ti mi palma y mi rostro.  
Por Ti gimo con corazón sediento y asemejo  
al *pobre que pide* por puertas y umbrales»<sup>104</sup>.

Y, si a todo hombre se nos da ese sentir difuso, «entre niebla» —como dijera Machado<sup>105</sup>— que apunta hacia la realidad profunda de lo sagrado, realidad hacia la que nos sentimos vivencialmente imantados —pulsión interior que tiene más de ausencia enamorada, de apasionada búsqueda, que de

99 Loc. cit., p. 127.

100 Loc. cit., p. 128.

101 Loc. cit., p. 128.

102 Loc. cit., p. 129.

103 Loc. cit., pp. 158 y ss.

104 D. Yarden, *The liturgical Poetry of Rabbi Solomon Ibn Gabirol* (Jerusalén 1975) t. II, p. 135.

105 A. Machado expresaría brillantemente esta idea en uno de sus más logrados poemas:

«Como perro olvidado que no tiene  
huella ni olfato y yerra  
por los caminos, sin camino, como  
el niño que en la noche de una fiesta  
se pierde entre el gentío  
y el aire polvoriento y las candelas  
chispeantes, atónito, y asombra  
su corazón de música y de pena,  
así voy yo, borracho melancólico,  
guitarrista lunático, poeta,  
y pobre hombre en sueños,  
*siempre buscando a Dios entre la niebla*».

Antonio Machado, *Poesías completas* (Madrid 1974) p. 68.

disfrute relajado del ser querido—, de manera especial la vivencia de lo divino en lo profundo (lo sagrado) se manifiesta en los místicos. Algo de mística tiene también la filosofía de Zambrano. Ella se siente vivencialmente llamada por ese Centro en cuya búsqueda caminamos. «Sólo la irreductible vocación —me dice en una carta que me envía desde Ferney-Voltaire en mayo de 1978— me ha sostenido por el estrecho, áspero, inacabable camino del pensamiento. Mas ya tengo un cierto reposo desde que supe que más que camino hay la obediencia al Centro —sensible e invisible—, al Centro oscuro de donde procede toda claridad, claridad que en los seres como yo sólo es penumbra».

El dios cristiano, por otra parte, es el dios del amor. Y «es el amor el que descubre la realidad y la inanidad de las cosas, el que descubre el no-ser y aún la nada. Y todo lo que lleva en sí una brizna de este amor descubre algún día el vacío de las cosas y en ellas, porque toda cosa y todo ser que conocemos aspira a más de lo que realmente es. Y el que ama se fija en esta aspiración, en esta realidad no lograda, en esta entelequia aún no sida y al amarla la arrastra desde el no-ser a un género de realidad que parece total un instante y que luego se oculta y aún se desvanece. Y así, el amor hace transitar, ir y venir entre las zonas antagónicas de la realidad, se adentra en ellas y descubre su no-ser, sus infiernos»<sup>106</sup>.

#### LA NADA COMO NEGATIVO DE DIOS

La última revelación de lo sagrado que aparece en nuestra cultura occidental es justamente la nada como enmascaramiento de lo divino. «Podrían dividirse las cosas de la vida —dice Zambrano— en dos categorías: aquéllas que desaparecen cuando las negamos y aquellas otras de realidad misteriosa que, aún negadas, dejan intacta nuestra relación con ellas. Así, eso que se oculta en la palabra casi impronunciable hoy: Dios»<sup>107</sup>. Aunque —y se corrige ella misma— «no es exacto decir que la relación quede intacta..., más bien sucede que la relación cambia de signo y se *intensifica* hasta el punto que, cuando más fuera del horizonte queda al objeto, más amplia, profunda es nuestra relación con él, hasta invadir el área entera de nuestra vida, hasta dejar de ser una relación en el sentido estricto del término... Pues relación sólo la hay cuando los dos términos aparecen claramente dibujados. Cuando uno de ellos, que es el que comporta la máxima realidad, desaparece, se abisma la relación. Y entonces sucede simplemente que el otro, el que no puede desaparecer —en este caso, nosotros, nuestra vida—, queda sumida en una situación indefinible, queda, a su vez, abismado»<sup>108</sup>.

106 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 273.

107 Loc. cit., p. 134.

108 Ibid.

Para salir de esta situación de abismamiento no es suficiente con reconstruir las «claras definiciones» de lo divino ya habidas, o ensayar otras nuevas, sino que es necesario que esa realidad misma que se ha abismado nos salga al paso, se nos revele como «una versión nueva de lo eterno»<sup>109</sup>.

Ahora bien, «la ausencia, el vacío de Dios, podemos sentirlo bajo dos formas que parecen radicalmente diferentes a simple vista: la forma intelectual del ateísmo y la angustia, la anonadora irrealidad que envuelve al hombre cuando Dios ha muerto»<sup>110</sup>. En el mundo actual advertimos por una parte esa ausencia de Dios de tipo racional en todas las filosofías modernas, excepto las «confesionales», y por otra en la vida individual «la vida de cada hombre... vive simplemente la ausencia de Dios»<sup>111</sup>, ausencia que en algunos hombres ha llegado hasta esa profunda raíz de la *conciencia moral* en un intento de agotar todas las posibilidades de una actuación desacralizada, «ese abandonarse automáticamente a cualquier instinto o "tentación"...», una anonadada conciencia que se dijera: Puesto que Dios ha muerto...»<sup>112</sup>.

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. «Lo divino, aquello que el hombre ha sentido como irreductible a su vida —dice Zambrano—, sufre eclipses... Y en cualquiera de los casos ha llegado el instante terrible de que «eso divino, irreductible a lo humano, ha corrido la suerte de lo humano: pasar, ser vencido y aún morir»<sup>113</sup>. «Y así —concluye Zambrano— tenemos un proceso "sagrado" de destrucción de lo divino, tan inevitable en su acontecer como el momento contrario»<sup>114</sup>. De esta forma «es el ateísmo, pues, el producto de una acción sagrada, de la acción sagrada entre todas que es la de destruir a Dios»<sup>115</sup>.

Pero Zambrano advierte que lo que se eclipsa no es «ese fondo oscuro, permanente»<sup>116</sup> que ella llama «lo sagrado», sino su manifestación, la forma determinada de configurarse «lo divino». 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». En la filosofía moderna la llegada al ateísmo pasa por la exaltación teísta de Spinoza, en el que la presencia de lo divino se torna un clima irrespirable para el hombre. Podríamos decir que en Spinoza *el hombre ha muerto*, Dios no le ha dejado espacio propio para poderse realizar como ser. Pero esa exaltada presencia de lo divino estaba reclamando la reacción del hombre que quiere ser, nece-

109 Loc. cit., pp. 134-35.

110 Loc. cit., p. 135.

111 Ibid.

112 Loc. cit., p. 136.

113 Ibid.

114 Ibid.

115 Loc. cit., p. 139.

116 Loc. cit., p. 138.



sita ser y no encuentra otro camino para afirmarse que *la muerte de Dios*. Zambrano ha dedicado a Spinoza un bello y elaborado estudio que titula 'La salvación del individuo en Spinoza', publicado en *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid* en 1936. Zambrano comienza su estudio haciéndonos ver «la desvinculación en que el hombre se había quedado respecto a algo que de por sí tenga plenitud de existencia»<sup>117</sup>. Con Descartes «habíamos quedado en un ser constituido por el pensar»<sup>118</sup>, pero con Spinoza se da una «vuelta atrás», volvemos a lo sagrado, ese fondo oscuro, como un gran mar, que sumerge el hombre y la naturaleza, y así «estos tres términos, Dios naturaleza y vida humana... son uno y sólo uno»<sup>119</sup>. Esta identificación —«la máxima identificación»<sup>120</sup>— va a llevar consigo el que «el concepto de Naturaleza se sobrepone y la idea de un Dios creador, personal, queda ahogada, sumida bajo la idea de Naturaleza; pero una vez en ella, lo específico de la divinidad va a desaparecer bajo las notas que constituyen el concepto de Naturaleza y del concepto de Divinidad se va a conservar por lo pronto un atributo: absoluto. La naturaleza, pues, con todos sus caracteres, bajo la idea de absoluto extraída de la Divinidad, va a ser aquello a que Spinoza va a vincular la vida humana»<sup>121</sup>. Como consecuencia «el salvarse, en Spinoza, es salvarse de la separación y de la aparente falta de necesidad del individuo, *dejar la singularidad* como modo de ser para retraerse a la unidad absoluta; salvarse es transcurrir que es un padecer, para llegar al reposo en el ser absoluto»<sup>122</sup>. Consecuentemente «uno de los supuestos del pensamiento de Spinoza es la *nulidad de la persona*»<sup>123</sup>, que se hunde en el «abismo donde por ley ineludible tiene uno que ir a parar»<sup>124</sup>. Y en ese abismo «Dios está... como fondo permanente del cual no puedo evadirme»<sup>125</sup>. «Conocerme es conocer a Dios en mí y poseerme es poseer a Dios»<sup>126</sup>. Dios «es todo lo que hay y es lo único que hay»<sup>127</sup>. Lógicamente, salir de El es hundirnos en la nada. «Sólo podríamos escapar de El sumergiéndonos en la nada. Fuera del *todo* no existe sino la nada. La nada es lo que acecha constantemente al todo, hasta parecer, a veces, lo mismo que El, hasta suplantarle en nuestra mente»<sup>128</sup>. Hemos vuelto al Dios devorador que se come, como el mitológico Saturno, a sus propios hijos. Entonces —se pregunta Zambrano— «¿mi existencia, qué es?

117 M. Zambrano, 'La salvación del individuo en Spinoza', *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras* (Madrid 1936) p. 7.

118 Ibid.

119 Loc. cit., p. 8.

120 Ibid.

121 Loc. cit., p. 9.

122 Loc. cit., p. 10.

123 Loc. cit., p. 11.

124 Ibid.

125 Loc. cit., p. 12.

126 Loc. cit., p. 13.

127 Loc. cit., p. 14.

128 Ibid.

Nada; ser hombre es ser nada»<sup>129</sup>, «como si él mismo, su persona, fuese un fantasma, apariencia de algo real»<sup>130</sup>. Y con ello «toda vida individual es para Spinoza naufragio»<sup>131</sup>, porque, aunque el hombre está en Dios, no lo está como persona, sino como *modo* de lo divino, no como hijo, sino como «separado y prisionero a un tiempo»<sup>132</sup>.

Pero «esta es una situación insostenible que es preciso salvar»<sup>133</sup>. Es por consiguiente necesario que Dios muera para que el hombre sea. Va a ser el grito de la filosofía de la muerte de Dios. Esta filosofía tiene un sentido muy diferente de las otras manifestaciones del ateísmo. Zambrano se expresa así: «La muerte de Dios no es negación... Sólo se entiende plenamente el "Dios ha muerto" cuando es el Dios del amor el que muere; pues sólo muere en verdad lo que se ama, sólo ello entra en la muerte, lo demás sólo desaparece»<sup>134</sup>. Por eso que este grito «sólo dentro del cristianismo ha podido proferirse, porque sólo Cristo nos dio la imagen de un Dios muerto verdaderamente»<sup>135</sup>.

De nuevo lo divino se ha retrotraído a lo sagrado, «se ha hundido otra vez en su semilla, ahora en las humanas entrañas, en ese nuestro infierno, donde engendramos, cuando engendramos. Cuando se abisma el ser, la realidad luminosa y una, no caemos en la nada, sino en el laberinto infernal de nuestras entrañas de las que no podemos desprendernos... Todo lo que es luz y acoge la luz puede caer en las tinieblas. Mas las tinieblas mismas quedan; es la nada... quien nos acoge como una madre que nos hará nacer de nuevo»<sup>136</sup>. «Por eso —afirma Zambrano— la soledad de Nietzsche hombre, no es la soledad de la conciencia, sino la del hombre en su infierno entrañable que clama a un dios inexistente —el vacío de Dios— y queriendo dejar definitivamente de ser mendigo, engendra un dios en su soledad»<sup>137</sup>, el superhombre. De esta forma el superhombre viene a sustituir a Dios, como un extraño engendro del hombre, que fuera a la vez humano y divino. «Las entrañas sedientas de divinidad, el corazón oscuro de la tierra ascendería a la luz... Lo divino ahora nace, no de la conciencia, ni del conocimiento, sino del originario corazón de la fiera que no conoce temor»<sup>138</sup>. El Dios *acto puro* aristotélico discurre ahora por el tiempo hecho vida. «Nietzsche trasladó la omnipresencia de lo divino a la vida. Un instante de esa vida rescatada llevará en sí todas las vidas posibles, actualizará en un solo instante todos los ciclos recorridos»<sup>139</sup>. Pero esa extraña forma de me-

129 Ibid.

130 Loc. cit., p. 17.

131 Loc. cit., p. 15.

132 Loc. cit., p. 20.

133 Loc. cit., p. 19.

134 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 145.

135 Loc. cit., p. 147.

136 Loc. cit., pp. 151-52.

137 Loc. cit., pp. 167-68.

138 Loc. cit., p. 171.

139 Loc. cit., p. 171.

tensicosis lleva consigo el vértigo y la necesidad del humano de escapar del círculo mágico del eterno retorno. «El trascender infinito había sido aprisionado. El eterno retorno es el reflejo de sí mismo, la infinitud prisionera de la repetición»<sup>140</sup>. El hombre se sentía esclavo del tiempo, «resistencia implacable que la vida humana opone a todo delirio de deificación»<sup>141</sup>.

El pensamiento, la conciencia solitaria «no se hundió lo bastante en el oscuro seno de la vida primera, de lo sagrado»<sup>142</sup>. aún emergía, como trofeo de lo humano, como testimonio de su imposible transformación en lo divino, el tiempo; pues la cadena de inflexiones sobre lo mismo no es asimilable a la eternidad, que es lo divino. «Y más allá del tiempo le hubiera esperado una última resistencia: la nada»<sup>143</sup>. Con ella sí se rompen amarras con lo humano para hundirnos en el fondo oscuro de lo sagrado, la noche de la que la mitología griega hizo nacer todas las cosas. «En el principio era la noche, dice la Teogonía»<sup>144</sup>. La noche es la nada. Ella se nos muestra como lo negativo de Dios, como su sombra infinita. Machado lo expresa bellamente:

«Dijo Dios: Brote la nada  
y alzó su mano derecha  
hasta ocultar la mirada  
y quedó la nada hecha»<sup>145</sup>

Cuando se apaga u oculta la mirada de Dios, sólo queda la nada, porque el mirar de Dios es un mirar creador.

#### LA NADA COMO PROBLEMA

El tema de la nada lo toma Zambrano sin duda de Unamuno, que está tan presente en su pensamiento. Meyer ha creído descubrir el aspecto medular de la ontología unamuniana en el conflicto entre la nada y el ser<sup>146</sup>. Pero también está presente y de manera especial Heidegger. En este punto, como en ningún otro, se justifica la afirmación del profesor L. Aranguren que llama a Zambrano «un Heidegger con acento español»<sup>147</sup>.

Para Heidegger la nada y concretamente la pregunta «¿Por qué el ser y no más bien la nada?» constituye «la cuestión fundamental de la meta-

140 Loc. cit., p. 172.

141 Loc. cit., p. 173.

142 Loc. cit., p. 172.

143 Loc. cit., p. 173.

144 Loc. cit., p. 322.

145 A. Machado, *Poesías completas* (Madrid 1974) p. 260.

146 F. Meyer, *La antología de Unamuno* (Madrid 1962).

147 J. L. López Aranguren, 'Los sueños de María Zambrano' en la obra de J. F. Ortega, *María Zambrano o la metafísica recuperada* (Madrid 1982) p. 50.

física»<sup>148</sup>. Zambrano va a coincidir con Heidegger en la apreciación de la importancia del problema. Más aún, afirma que a todo hombre le sale al paso más de una vez en su vida: «Sí, ya sé que queda el vacío, un cierto vacío y la nada que solamente en verdad el místico afronta. Mas ningún ser humano, por muy lejos que ande de la mística y por mucho que haya esquivado la metafísica y el sentir originario del llamado "más allá", puede estar seguro de no encontrarse alguna vez al borde del vacío, temblando ante la nada, a solas en la noche oscura del ser»<sup>149</sup>. Sin embargo —comenta Zambrano— «la filosofía *jamás* había entrado en el infierno. Era su limitación y algo así como su castidad. Lo ignoraba como ignoraba el paraíso, al que acababa por conducir sin haberlo prometido»<sup>150</sup>. En efecto, «el pensamiento filosófico desde su raíz misma, y definitivamente en Parménides, se apartó del infierno», que era el mundo del vacío, de la nada<sup>151</sup>. «Sólo Platón pareció bordear esos abismos infernales al no temer a esos espacios desérticos del no-ser. Pero el no-ser quedó referido siempre al ser, salvo en ese *algo* que en Parménides aparece como ejemplo de lo que "no hay ni idea"... Y aquello de lo que no hay ni idea, quedó, simplemente, al margen de la idea. De la "idea" que comenzó siendo el ser para ir exigiendo cada vez más la presencia y la colaboración del no-ser. Y con 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 actividad»<sup>152</sup>.

La verdad es que «en términos del ser, la nada era impensable. 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»<sup>153</sup>. En efecto, en la cultura occidental la nada entra de manos del cristianismo, que concibe la realidad como *creatio ex nihilo*. Pero al mismo tiempo el mundo se nos presenta como sostenido por la mano divina que lo libera de caer en el vacío infinito al que todo parece tender si la mano del Hacedor no la sostiene. La nada se presenta como una última y radical frontera, una amenaza constante, un peligro definitivo. Sin embargo, para los griegos las cosas eran desde siempre y para siempre, lo único que cambia es su manera de estructurarse, de manifestarse. La materia, como último substrato de las cosas, era eterna como el domingo que las ordena con los ojos puestos en las ideas, que también lo son. El no-ser era impensable. No entraba en el juego. La filosofía cristiana, heredera de aquélla, también condena a la nada a la sombra. «Esta nada no pudo en realidad entrar a formar parte de la filosofía que se ocupa de las cosas creadas, de las cosas que son, que están dentro o bajo el

148 M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?* (Buenos Aires 1974) p. 56.

149 Citado por L. Molinero, 'María Zambrano: una vida verdadera, una verdad viviente', *La Vanguardia* (25 octubre 1979).

150 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, pp. 174-75.

151 Loc. cit., p. 175.

152 Loc. cit., pp. 174-75.

153 Loc. cit., p. 177.

ser. Sólo al hombre podía afectarle esta nada. Pero le afectó poco, en tanto que ente pensable y definible; le afectaría en su vida, en su agonía de criatura perdida en las tinieblas»<sup>154</sup>.

La nada se siente, más que se piensa; no puede pensarse, repugna al pensamiento, que sólo actúa sobre estructuras de ser. La nada, según Zambrano, sólo se nos da en las «entrañas», metáfora que capta, según ella misma nos dice, «con más fidelidad y amplitud» el moderno término psicológico de subconsciencia. «Son ellas, es en ellas, en su irreductible sentir donde aparece el sentir de la nada; la nada que no puede ser idea, pues es lo que devora, lo que más puede devorar: «lo otro», que amenaza a lo que el hombre tiene de ser; pura palpitación en las tinieblas»<sup>155</sup>. «La nada, cuando pasa por las entrañas, se transforma en ser, son ellas las que le dan el ser de que adolecen... Las cosas que no son nada, son algo cuando se las padece. Hasta el vacío, hasta la ausencia, cobra carácter positivo y se semeja a la presencia»<sup>156</sup>.

Para Heidegger también la nada se nos da en las entrañas, en la angustia que en lo profundo de las entrañas se siente. «La angustia no es una aprehensión de la nada. Sin embargo, la nada se nos hace patente en ella... En la angustia nos sale al paso la nada a una con el ente total»<sup>157</sup>. La nada no se nos muestra como un *residuo* del ente, sino en simultaneidad con él, como estando ahí desde siempre, como la sombra del ser. «En la angustia —nos dice— el ente en total se nos torna caduco... Porque la angustia no *aniquila* el ente para dejarnos como residuo la nada... La nada se manifiesta con y en el ente *en tanto que éste nos escapa en total*. En la angustia no ocurre un *aniquilamiento* de todo el ente en sí mismo, pero tampoco llevamos a cabo una negación del ente en total para así obtener la nada... En la angustia hay un retroceder *ante...*, que no es ciertamente un huir, sino una fascinada quietud... La nada no atrae, sino que, por esencia, rechaza. Pero este rechazo es, como tal, un remitirnos, dejándolo escapar, al ente en total que se *hunde*. Esta total *rechazadora remisión* al ente en total que se nos escapa (que así es como la nada acosa a la existencia en la angustia), es la esencia de la nada: el anonadamiento»<sup>158</sup>.

Zambrano se pregunta cuándo surge en occidente la conciencia de la nada. Piensa que es a partir de Lutero cuando la cultura occidental se enfrenta por primera vez con su propia soledad. Es «a partir de Lutero, cuya religión reintegra al hombre a las tinieblas primeras del ser, a la soledad desnuda frente a Dios... Y desde ese momento comenzó a surgir la nada. La nada que no puede ser ni idea... La nada se irá abriendo camino en la

154 Loc. cit., p. 177.

155 Loc. cit., pp. 177-78.

156 Loc. cit., p. 185.

157 M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, p. 48.

158 Loc. cit., p. 49.

mente y en el ánimo del hombre como sentir originario. Es decir: en los infiernos del ser»<sup>159</sup>.

Con ello vemos que el problema de la nada está vinculado de manera radical al sentimiento religioso. Lo cual tiene un indudable sentido, ya que, como veremos, la nada remeda y refleja la imagen de Dios... De aquí que sea especialmente entre los místicos entre los que advertimos esa presencia de forma más destacada. «San Juan de la Cruz se adentra en ella como en el desierto de su propio ser que le separa del amado divino»<sup>160</sup>. Mas no es en San Juan de la Cruz donde tiene su expresión más radical, sino en la mística heterodoxa, como en Miguel de Molinos, fundador del «quietismo» español, que acepta la nada como Dios mismo. «Esta aceptación quietista de la nada —comenta Zambrano— descubre una *intercambiabilidad* entre lo divino y lo diabólico»<sup>161</sup>. Más aún, la doctrina de Molinos «es casi una inversión de lo divino y lo diabólico según la ortodoxia católica»<sup>162</sup>. Para ésta *ortodoxia* «el demonio era el agente de la nada, de la negación total, radical... y el mal era el vacío, la nada devoradora»<sup>163</sup>. En contrapartida «Dios era el camino "natural" del ser, por donde la apetencia humana se conduce "naturalmente"»<sup>164</sup>. Esta idea del mal como asimilable al no-ser arranca de Plotino y adquiere carta de naturaleza en el cristianismo gracias a San Agustín. En virtud de ello la nada aparece como la sombra, el vacío del ser, que no exige causa eficiente, sino «causa deficiente», como Agustín expresa genialmente.

Este esquema de la ortodoxia católica va a sufrir a partir de Lutero una inversión. La nada ahora es el vacío interior, la renuncia a sí mismo, que el hombre precisa alcanzar para hacer posible el encuentro con lo divino, el dejarse poseer plenamente por el Absoluto. «A partir de Lutero —nos dice Zambrano— se fue invirtiendo la relación, aún para algunos católicos como Miguel de Molinos, el místico quietista. La resistencia al ser propio del hombre es la nada, y la nada es Dios, lleva a El; dejarse caer, hundirse en la nada es hundirse en el fondo secreto de lo divino. El demonio no acecha ya por la nada, sino por el ser; el ser es la tentación»<sup>165</sup>. Cuando el místico hace su entrega a Dios, da el gran salto de que nos habla Kierkegaard, renuncia a sí, se anonada para que El sea en sí del todo. «Puede decidirse —escribe Zambrano— a abatir su ser en Dios. En este abatimiento encuentra la nada: la nada en que ha de rendir su ser a ciegas, sin que la esperanza penetre... Dios es... el todo sin fronteras que incluye la nada: la nada del alma, por el amor»<sup>166</sup>. Este anonadarse es en definitiva el *disolvi* paulino

159 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 177.

160 Loc. cit., p. 178.

161 Loc. cit., p. 179.

162 Ibid.

163 Loc. cit., p. 178.

164 Ibid.

165 Ibid.

166 Loc. cit., p. 179.

de la carta a los filipenses»<sup>167</sup>. «Curiosamente tal inversión del sentido de la nada tuvo lugar en el siglo XVII en el momento mismo en que el hombre occidental se lanzaba a su aventura de ser, de existir como individuo»<sup>168</sup>.

Justo en el siglo XVII al desdibujarse la imagen de Dios, por exigencia de la afirmación del hombre, que se acepta y afirma como absoluto, aparece lógicamente la soledad y ello supone la aparición de la nada en toda su grandiosa y oscura realidad. La nada avanza sobre el mundo moderno cubriendo el ser del hombre de su fría oscuridad. «Al despojarse el hombre de toda relación con Dios, se ha quedado en mero proyecto de ser; a esto se le llama "existencia". En Heidegger y aún más extremadamente, apurando la situación, en Sartre, la nada es total soledad»<sup>169</sup>.

También la ciencia del XVII se enfrenta con el problema de la nada: «La referencia al mundo que impera en todas las ciencias, en cuanto tales, las hace buscar el ente mismo, para hacer objeto de escudriñamiento y su fundamentación, en cada caso, el "qué" de las cosas y su modo de ser. En las ciencias se lleva a cabo —en idea— un acercamiento a lo esencial de toda cosa»<sup>170</sup>.

La ciencia se distingue del conocer precientífico justamente «porque concede a la *cosa misma*, de manera fundamental, explícita y exclusivamente, la primera y última palabra»<sup>171</sup>. Por ello que «la nada es lo que la ciencia rechaza y abandona por ser *nadería*. Sin embargo, al abandonar así la nada, ¿no la admitimos ya?... Si la ciencia tiene razón, una cosa hay, entonces, de cierta: *la ciencia no quiere saber nada de la nada*. Y ésto es, en último término, la concepción rigurosamente científica de la nada... Pero no es menos cierto también que, justamente, cuando intenta expresar su propia esencia recurre a la nada. Echa mano de lo que desecha»<sup>172</sup>.

La nada adquiere una relevancia especial en el pensamiento de nuestros días. La filosofía la toma como especial tema de su atención. «Parece como si el hombre de hoy librase con la nada un cuerpo a cuerpo, como si hubiera intimado con ella más que hombre alguno. La nada ha perdido su carácter de postrimería. Aunque nunca fue en el mundo creyente en lo divino una postrimería; entre ella y la vida presente se alzaba la eternidad del infierno y del paraíso. Y, así, el derrumbe de la eternidad la ha hecho aparecer como algo inmediato, que circunda al ser humano, al hombre, sin más»<sup>173</sup>. Ahora bien, «el que todo se le haga nada al hombre de hoy, crea o no en ella; el que se vea a ella sometido, sin ser ella su fe, hace de ella una especie de

167 S. Pablo, *Filipenses*, I, 23.

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

169 Loc. cit., p. 182.

170 M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, p. 40.

171 Loc. cit., p. 40.

172 Loc. cit., pp. 41-42.

173 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 183.

*dios adverso*, como si fuera lentamente ocupando el lugar reservado al demonio en los siglos de plenitud de la creencia cristiana»<sup>174</sup>.

Hay una relación entre Dios y la nada de forma que ésta es como el negativo o la sombra de Dios, su reverso. «La presencia de algo absoluto —dice Zambrano— puede dejar caer su absoluto sobre aquello que le resiste, verificándose así una conversión entre lo absoluto del ser y del no-ser»<sup>175</sup>. Lo mismo ocurre entre lo sagrado y la nada. «El fondo sagrado de donde el hombre se fuera despertando lentamente como del sueño inicial reaparece ahora en la nada»<sup>176</sup>. Cuando posteriormente analicemos los caracteres con los que se nos muestra la nada advertimos que estamos descubriendo y definiendo con ellos ese fondo oscuro que Zambrano llama «lo sagrado» y que se exterioriza o manifiesta como lo divino, con lo que la nada adquiere la imagen y la última definición de Dios en el mundo, que paradójicamente está exigiendo una nueva revelación. «La nada asemeja ser la sombra de un todo que no accede a ser discernido, el vacío de un lleno tan compacto que es su equivalente, la negativa muda informulada a toda revelación. Es lo sagrado "puro" sin indicio alguno de que permitirá ser desvelado»<sup>177</sup>.

La nada y Dios se nos muestran como los polos extremos del ser, que al mismo tiempo se complementan y exigen, dos absolutos que delimitan al ser que conocemos —el ser contingente— que ni es ser del todo, ni del todo no es. Aristóteles ya definió el ser contingente por esta referencia a los dos polos extremos del ser y el no-ser<sup>178</sup>. La nada «es la sombra de Dios, la resistencia divina. La sombra de Dios que puede ser simplemente su sombra —su amparo— o su vacío en las tinieblas contrarias»<sup>179</sup>.

La nada con la que el hombre se enfrenta no es, según Zambrano, la ausencia de lo otro, sino del otro, no de algo, sino de alguien. El hombre estaría ante la nada si no existiera un alguien con quien compartir su existir. La cuestión que se presenta, es si el hombre, puede, en verdad, estar entera, absolutamente solo —dice Zambrano—. A su lado va «el otro», el otro sombra de sí mismo, como Unamuno alumbrara en esa tragedia —una de las raras tragedias logradas—. «"El otro". ¿Quién es "el otro"? El hermano invisible, o perdido, aquél que me haría ser de veras si compartiera su existir conmigo; si nos integráramos en un ser único, a quien ya no le podría ser dirigida la pregunta terrible: "¿Qué has hecho de tu hermano?". Los otros que constituyen el infierno en la tragedia de Sartre; en ambos casos, el alguien irreductible y enigmático, réplica y espejo de nuestro enigma. La resistencia, no de la nada, sino de lo más lejos de la nada, que no es algo, sino el *Alguien*»<sup>180</sup>.

174 Loc. cit., p. 184.

175 Loc. cit., p. 170.

176 Loc. cit., p. 186.

177 Loc. cit., p. 188.

178 Aristóteles, *Metafísica*, II, 2; 994a.

179 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 180.

180 Loc. cit., p. 182.



La realidad de mi yo delimita y exige esa alteridad absoluta, la presencia del absoluto de ser, que como yo mismo es un alguien, sin el que yo tampoco soy un alguien, sino simplemente un algo. «El quien que se es, y que halla en el otro espejo y resistencia, siente la ausencia del *Alguien*, sin más. Estar solo es estarlo de ese Alguien, dibujado por la ausencia, por el hueco. Más allá de "el otro" se extiende el desierto de la ausencia de un alguien. A esa ausencia, hueco sin límites, llama el hombre de hoy: la nada»<sup>181</sup>. En su obra *El hombre y Dios* Zubiri va a insistir reiteradamente sobre ser con los otros, con el Otro.

#### HACIA UNA DEFINICION DE LA NADA

Pero, cómo entender y definir la nada? ¿Qué es la nada? Una primera aporía nos sale al paso: «De antemano suponemos en este interrogante a la *nada* como algo que "es" de éste o de otro modo, es decir, como un ente. Pero, precisamente, si de algo se distingue es de todo ente. El preguntar por la nada —qué y cómo sea la nada— *troca la pregunta por su contrario*. La pregunta se despoja de sí misma, de su propio objeto»<sup>182</sup>. «Por lo cual toda respuesta a esta pregunta resulta, desde un principio imposible. Porque la respuesta se desenvolverá necesariamente en esta forma: la nada "es" esto o lo otro. Tanto la pregunta como la respuesta respecto a la nada son, pues, igualmente, un contrasentido»<sup>183</sup>. Al pensamiento le repugna la investigación misma sobre la nada. El entendimiento es un órgano adecuado tan sólo para el ser, y la nada resbala de sus esquemas como el agua en una canastilla. «El pensamiento —dice Heidegger— que siempre es, por esencia, pensamiento de algo, para pensar la nada tendría que actuar contra su propia esencia»<sup>184</sup>. ¿Cuál es la razón de ésto? Heidegger nos dice que «nos está vedado convertir la nada en objeto alguno... suponiendo que en esta interrogación sea la *lógica* la suprema instancia y que el *entendimiento* sea el medio y el *pensamiento* el camino para captar originariamente la nada y decidir sobre su posible descubrimiento»<sup>185</sup>. Pero cabe una pregunta aún más radical: «¿No es intangible la soberanía de la "lógica"? ¿No es realmente el entendimiento soberano en esta cuestión acerca de la nada?»<sup>186</sup>. Porque, en efecto, «sólo con su ayuda podemos determinar la nada y situarla, aunque no sea más que como un problema que se devora a sí mismo. Porque la nada es la *negación* de la omnitud del ente, es sencillamente, el *no* ente. Con ello subsumimos la nada bajo la determinación superior del no, y, por tanto, de lo negado»<sup>187</sup>. Ahora bien, si la nada la alcanzamos gracias a la

181 Ibid.

182 M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, p. 42.

183 Loc. cit., pp. 42-43.

184 Loc. cit., p. 43.

185 Ibid.

186 Ibid.

187 Ibid.

negación del ser, justamente llegamos a ella gracias a una operación específica del entendimiento y consiguientemente alcanzamos la nada gracias a él. «La *negación* —dice Heidegger— es, según doctrina dominante e intacta de la "lógica", un *acto* específico del entendimiento»<sup>188</sup>. «¿Cómo entonces —se pregunta— eliminar el entendimiento en nuestra pregunta por la nada, y, sobre todo, en la cuestión de la posibilidad de formularla?»<sup>189</sup>. Y aquí se plantea Heidegger una pregunta que trastoca todo el esquema tradicional: «¿Representa el no, la negatividad y, con ello, la negación, la determinación *superior*, bajo la cual cae la *nada*, como una *especie de lo negado*? ¿Hay *nada* solamente porque hay no, esto es, porque hay negación? ¿O no ocurre, acaso, lo contrario, que hay no y negación solamente porque hay nada? Cuestión no resuelta ni tan siquiera formulada explícitamente. Nosotros afirmamos: *la nada es más originaria que el no y que la negación*»<sup>190</sup>.

Esta última afirmación trastoca la concepción occidental en vigor desde Parménides, su rotunda afirmación de que el no-ser no es y sólo el ser es. «Si esta tesis resulta justa, la posibilidad de la negación como acto del entendimiento y, con ello, el entendimiento mismo, dependen en alguna manera de la nada»<sup>191</sup>. ¿Qué decir entonces del contrasentido en que nuestro entendimiento nos presenta la pregunta por la nada? «¿No descansará en último término el aparente contrasentido de la pregunta y de la respuesta acerca de la nada en la ciega obstinación de un entendimiento errabundo?»<sup>192</sup>.

De esta manera ha cambiado de forma radical el enfoque del problema. Mientras que para la filosofía parmenídea al hablar del no-ser entra dentro de lo demencial, para Heidegger lo aberrante es justamente la negación de la nada.

En cuanto a la primera cuestión, se nos adelanta un problema previo. «Pero si no nos dejamos despistar por la imposibilidad formal de la pregunta acerca de la nada, y, a pesar de ello, llegamos a formularla, tendremos que satisfacer, por lo menos, la exigencia fundamental de *toda* posible pregunta. Si vamos a *interrogar*, como sea, a la nada, es preciso que, previamente la nada *se nos dé*. Es menester que podamos encontrarla»<sup>193</sup>. Y de aquí surge una nueva cuestión: «¿Dónde buscar la nada? ¿Cómo encontrarla? Para poder encontrar algo, ¿no es preciso saber que está ahí? Efectivamente. Casi siempre ocurre que el hombre no puede buscar algo si no sabe, por anticipado, que está ahí lo que busca. Pero en nuestro caso lo buscado es la *nada*. ¿Habrà en último término un buscar *sin* esa anticipación, un buscar al que es inherente un puro encontrar?»<sup>194</sup>.

Pero algo se nos adelanta como evidente, que «sea de ello lo que quiera,

188 Ibid.

189 Ibid.

190 Ibid.

191 Loc. cit., pp. 43-44.

192 Loc. cit., p. 44.

193 Ibid.

194 Ibid.

lo cierto es que *conocemos la nada*, aunque no sea más que como algo de que hablamos a diario en todas partes. Y hasta podemos aderezar, previamente, en una «definición», esta vulgar nada, desteñida en toda la palidez de lo obvio, que se desliza tan insensiblemente en nuestras conversaciones: la nada es la negación pura y simple de la omnitud del ente»<sup>195</sup>.

Heidegger piensa que esta caracterización de la nada nos indica «la dirección en que únicamente podemos nosotros tropezar con ella». Lógicamente «es preciso que, previamente, la *omnitud del ente* nos sea dada para que *como tal* sucumba sencillamente a la negación, en la cual la nada misma habrá de hacerse patente»<sup>196</sup>. Pero nos sale al paso una nueva cuestión: «¿Cómo vamos a hacer nosotros —seres finitos— que el todo del ente sea accesible en sí mismo, en su omnitud, y, especialmente, que sea accesible para nosotros»<sup>197</sup>, porque la nada se nos manifiesta como la negación del ente en su omnitud. Es cierto que «podemos, en todo caso, pensar en "idea" el todo del ente, negar en el pensamiento este todo así afirmado, y luego "pensarlo", a su vez, como negado. Pero por este camino obtendríamos el concepto formal de una nada figurada, mas no de la nada *misma*. Pero la nada es nada, y si, por otra parte, representa la indiferenciación completa, no puede existir diferencia alguna entre la nada figurada y la nada "auténtica". Por otra parte, ¿no es esta "auténtica" nada aquel concepto *contradictorio*, bien que oculto, de una nada que es?»<sup>198</sup>. «Cierto que nunca podemos captar absolutamente el todo del ente, no menos cierto es, sin embargo, que nos hallamos colocados en medio del ente, que, de una y otra manera, nos es descubierto en totalidad. En última instancia, hay una diferencia esencial entre *captar el todo* del ente en sí y *encontrarse* en medio del ente en *total*. Aquello es radicalmente imposible. Esto acontece constantemente en nuestra existencia»<sup>199</sup>. Heidegger cree que esto acontece en la situación de «aburrimiento» y de «alegría» en ciertas circunstancias. Veamos sus palabras: «Parece, sin duda, que en nuestro afán cotidiano nos hallamos vinculados unas veces a éste, otras a aquél ente, como si estuviéramos perdidos en éste o aquél distrito del ente. Pero, por muy disgregado que nos parezca lo cotidiano, abarca, siempre, aunque sea como en sombras, el ente en total. Aún cuando no estemos en verdad ocupados con las cosas y con nosotros mismos —y precisamente entonces—, nos sobrecoge este «todo», por ejemplo, en el *verdadero aburrimiento*. Este no es el que nos sobreviene cuando sólo nos aburre este libro o aquel espectáculo, esta ocupación o aquel ocio. Brota cuando «se está aburrido». El aburrimiento profundo va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela a todas las cosas,

195 Ibid.

196 Ibid.

197 Ibid.

198 Loc. cit., pp. 44-45.

199 Loc. cit., p. 45.

a los hombres, y a uno mismo en una extraña indiferencia. Este aburrimiento nos revela el ente en total»<sup>200</sup>.

Un segundo caso aporta Heidegger en confirmación de esa experiencia del ente en total. «Otra posibilidad —nos dice— de semejante patencia se ofrece en la *alegría* por la presencia de la existencia no sólo de la persona —de un ser querido—. Semejante temple de ánimo, en el cual uno "se encuentra" de tal o cual manera, nos permite encontrarnos en medio del ente en total y atemperados por él. Este encontrarse, propio del *temple* no sólo hace patente, en cada caso a su manera, el ente en total, sino que este descubrimiento, lejos de ser un simple episodio, es el acontecimiento radical de nuestro existir»<sup>201</sup>.

Parecía lógico pensar a primera vista que bastaría, según Heidegger, negar ese ente en total, sentido en el *temple*, para colocarnos sin más frente a la nada. Pero Heidegger nos sale al paso diciendo: «menos se nos ocurrirá ahora que la negación del ente en total, que se nos hace patente en el temple, nos pueda colocar frente a la nada. Porque esto sólo podría ocurrir, con pareja radicalidad, en un *temple* de ánimo que por su más *auténtico* sentido descubridor nos patentizará la nada»<sup>202</sup>. Y con ello surge de inmediato la pregunta: «¿Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal que le coloque inmediatamente ante la nada misma?»<sup>203</sup>. Heidegger piensa que sí, que en el fenómeno de la *angustia* de alguna manera tocamos esa *nada* que buscamos. «Se trata de un acontecimiento posible, y, si bien raramente, real, por algunos momentos, en ese temple de ánimo radical que es la *angustia*»<sup>204</sup>.

Pero conviene precisar qué entiende Heidegger por este temple especial donde hace su presencia la nada. «No aludimos —nos dice— a esa frecuentísima inquietud que, en el fondo, no es sino un ingrediente de la medrosidad en que tan fácilmente podemos caer. Angustia es radicalmente distinto del miedo. Tenemos miedo siempre de tal o cual ente *determinado* que nos amenaza en un determinado respecto... Como el miedo se caracteriza por esta *determinación* del *de* y del *a*, resulta que el temeroso o miedoso queda *sujeto* a la circunstancia que le amedrenta»<sup>205</sup>. Frente a ello la angustia queda caracterizada por su indeterminación: «Es verdad que la angustia es siempre agustia *de...*, pero no de tal o cual cosa. La angustia *de...* es siempre angustia *por...*, pero no por esto o por lo otro. Sin embargo, esta *indeterminación* ... no es una mera ausencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de ser determinado. Esto se ve patente en una conocida expresión. Solemos decir que en la angustia "uno está desazonado". ¿Qué quiere decir este "uno"? No podemos decir de qué le viene a uno esta desazón. Nos

200 Ibid.

201 Loc. cit., pp. 45-46.

202 Loc. cit., p. 46.

203 Ibid.

204 Ibid.

205 Loc. cit., p. 76.

encontramos así y nada más. Todas las cosas, como nosotros mismos, se sumergen en una indiferenciación. Pero no como si fuera un mero desaparecer, sino como un *alejarse* que es un *volverse* hacia nosotros. Este alejarse del ente en total, que nos acosa en la angustia, nos oprime. No queda asidero ninguno. Lo único que queda y nos sobrecoge al escapárenos el ente es este "ninguno". *La angustia hace patente la nada*. Estamos "suspensos" en angustia. Más claro, la angustia nos deja suspensos porque hace que se nos escape el ente en total. Por eso sucede que nosotros mismos... nos escapemos de nosotros mismos. Por eso no somos "yo" ni "tú" los desazonados, sino "uno". Sólo resta el puro existir en la conmoción de este estar suspenso en que no hay nada donde agarrarse... Como el ente en total se nos escapa, acosándonos la nada, enmudece en su presencia todo decir "es". Si muchas veces en la desazón de la angustia tratamos de quebrar la oquedad del silencio con palabras incoherentes, ello *prueba la presencia de la nada*. Que la angustia descubre la nada confírmalo el hombre mismo inmediatamente después que ha pasado. En la luminosa visión que emana del recuerdo vivo nos vemos forzados a declarar: aquello de y aquello por... lo que nos hemos angustiado era, realmente, nada. En efecto, la nada misma, en cuanto tal, estaba allí. Con el radical temple del ánimo que es la angustia hemos alcanzado aquel acontecimiento de la existencia en que se nos hace patente la nada y desde el cual debe ser posible someterla a interrogación»<sup>206</sup>.

Zambrano confirma este largo proceso de descubrimiento de la nada. La nada, nos dice, no surge de algo exterior, sino del propio vacío interior. «Es de dentro de donde brota —nos dice—, de lo más hondo del interior del hombre, de su infierno irreductible, la nada. Brota incesantemente en un fluir manso e implacable porque une sin fundirlos a los contrarios. Cede y es implacable; es la negación del ser y para quien se deja fascinar por ella, acaba siendo todo el ser en la aniquilación»<sup>207</sup>. Se produce así una *convertibilidad* del ser en la nada y viceversa. Ya Hegel supo de esta *convertibilidad* del ser, puro ser, en la omnitudo de la nada. «El ser —nos dice—, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la *nada*... La *nada* es, por lo tanto, la misma determinación o más bien ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser... *El puro ser y la pura nada son, por lo tanto, la misma cosa*». «Pero al mismo tiempo —insiste Hegel— la verdad no es su indistinción, sino el que *ellos no son lo mismo*, sino que son *absolutamente diferentes*, pero son, a la vez, inseparados o inseparables, e inmediatamente *cada uno desaparece en su puesto*. Su verdad, pues, consiste en este movimiento del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir*, un movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente»<sup>208</sup>.

206 Loc. cit., pp. 46-47.

207 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 185.

208 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica* (Buenos Aires 1968) p. 77.

María Zambrano es consciente de la eficacia de la negatividad: «En todo movimiento creador —nos dice— ... el engendrar tiene la positividad de lo negativo; de lo negativo surgió algo positivo»<sup>209</sup>. Pero Zambrano llega a esta doctrina, más que por la influencia de la filosofía moderna, por su profundo conocimiento y admiración por la doctrina agustiniana, que ella misma reconoce en la carta que me envía el 3 de mayo de 1979 y que claramente se advierte en sus obras *Hacia un saber sobre el alma*, *La confesión género literario y método* y en un seminario impartido en el Instituto de Altos Estudios de la Universidad de La Habana con el título *La idea del tiempo en Plotino y en San Agustín*. Esto explica que su concepción dialéctica se encuentra más próxima a San Agustín que a Hegel, al que, sin embargo, conoce sobradamente.

Puede darse —nos dice— entre los contrarios la síntesis en armonía, que tiene un carácter positivo y donde los contrarios se complementan *superándose*; pero puede darse una pseudo-armonía en que los contrarios permanecen irreconciliables y disueltos: entonces surge la angustia, la nada. En el primer caso «la armonía de contrarios son las nupcias en que no sólo se manifiesta lo que de positivo tenía cada contrario, sino en que surge algo nuevo no habido; la armonía es más rica que la previa disonancia. No sustrae, sino que añade algo imprevisible; es el milagro incesante de la vida que ha hecho soñar, anhelar un milagro total»<sup>209</sup>. El arte ha seguido tradicionalmente este camino, siguiendo con ello a la naturaleza que también es una armonía dinámica y superadora. Pero es posible una pseudo-armonía. En este caso «la armonía de contrarios es la unidad en plenitud, el todo donde la nada aísla a cada contrario del otro, dejándolo suelto, sin referencia. Y así, después de haberse comenzado viendo en ella algo, este algo se transforma en su contrario; mas siempre negativamente. Sustrae a cada contrario su positividad y lo mantiene en lo que tiene de negativo»<sup>210</sup>. Hay una inversión de cada realidad en su contrario, que permanece sin embargo como negativo; la contradicción no es superada por el *aufheben*, no alcanza en realidad la síntesis creadora. Hoy —nos dice Zambrano— «vivimos tiempos de "anti", en que sólo prospera y crece lo que se yergue negando otra cosa y en tanto que la niega»<sup>211</sup>. El mismo arte —nos dice— «corre fascinado... por la disonancia sin solución, por los contrarios que muestran por una parte su irreductibilidad y la negación, imprevisible también que adviene de su tenaz disonancia»<sup>212</sup>. Esta pseudo-armonía está presente —según Zambrano— en gran medida en la filosofía moderna. Frente a la síntesis verdadera, que de lo negativo hace surgir lo positivo, como negación de la negación; la pseudo-armonía positiva lo negativo, conservando la negatividad no superada de los contrarios; la negación emerge —no negada—, como lo positivo. «En la

209 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 185.

210 Ibid.

211 Ibid.

212 Loc. cit., pp. 185-86.

disonancia irremediable dentro de la nada... lo negativo surge positivamente, es la positividad de lo negativo»<sup>213</sup>.

En la filosofía moderna «al destruir el hombre toda resistencia en su mente, en su alma, la nada se le revela, no en calidad de contrario del ser... sino como algo sin límites dotado de actividad y que, siendo la negación de todo, aparece positivamente. Algo indeterminado, ambiguo, amenazador, y que al ser nombrado parece ceder. Pues sucede al contrario de como piensan quienes no la han sentido. La nada es de ese género de "cosas" que al ser nombradas producen un alivio... La nada se comporta como lo sagrado en el origen de nuestra historia»<sup>214</sup>. «El fondo sagrado de donde el hombre se fuera despertando lentamente como del sueño inicial reaparece ahora en la nada»<sup>215</sup>. Lo sagrado, según esto, se nos muestra como un último fondo, el abismo donde el ser hunde sus raíces, que según la perspectiva desde la que lo miremos se nos torna lleno o vacío, Dios o la nada. La filosofía moderna al «vivir desde la conciencia, hizo el vacío en torno al hombre, fue reduciéndolo todo a ideas sostenidas en la duda»<sup>216</sup>. María Zambrano recoge en una nota una frase de Ortega en confirmación de esta idea: «Las creencias son la misma realidad; las ideas nacen de la duda»<sup>217</sup>. «El vivir en la conciencia desembocó en vivir en el espíritu. "Espíritu" es libertad, acción creadora»<sup>218</sup>. Pero, se pregunta Zambrano: «¿Puede el hombre instalarse totalmente en eso?»<sup>219</sup>. Desde el solipsismo de la conciencia y el adanismo de una voluntad absolutamente libre se cae en la soledad, pues sólo la nada nos rodea. «La nada es lo irreductible que encuentra la libertad humana cuando pretende ser absoluta»<sup>220</sup>. «La pretensión de algo absoluto puede dejar caer su absoluto sobre aquello que le resiste, verificándose así una conversión entre lo absoluto del ser y del no-ser. Quien pretende ser absolutamente acaba sintiéndose *nada* dentro de una resistencia sin fronteras»<sup>221</sup>, porque es justamente «el proyecto de ser, de vivir en acto puro (el que) ha despertado a la nada. Para esta vida no habría "cosas"; cosas, circunstancias, receptáculos de la resistencia que el vivir humano encuentra y necesita. La nada es esa resistencia despertada, liberada de sus receptáculos, totalizada. Pues este proyecto de vivir a la manera del "acto puro" —vida resuelta en actividad— ofrece cumplimiento al ansia de deificación; mas sostenido y mantenido como proyecto, cuando el anhelo se ha convertido en proyecto, viene a caer en mimetismo de la vida divina. El mimetismo, hijo de la fascinación; la vida mimética está fascinada, se ha cerrado a la libertad»<sup>222</sup>. Como con-

213 Loc. cit., p. 186.

214 Ibid.

215 Ibid.

216 Ibid.

217 Loc. cit., p. 186, nota.

218 Loc. cit., p. 187.

219 Ibid.

220 Ibid.

221 Ibid.

222 Loc. cit., p. 188.

secuencia, «cerrado a la libertad, el hombre sujeto a ser libre, encuentra que todas las cosas son nada»<sup>223</sup>.

El hombre intenta imponerse a las cosas en busca de una libertad absoluta, pero tal pretensión es suicida, ya que sólo con y frente a la resistencia que las cosas, los otros y el Otro nos ofrecen, el hombre consigue realizarse. «Las cosas que no son nada son algo cuando se las padece. Y el propio ser, el sujeto —anulado en el sentir de la nada— se yergue cuando es fiel a su doble condición de haber de sufrir al propio tiempo la cárcel de las circunstancias y su propia libertad: "somos necesariamente libres"»<sup>224</sup>.

#### LOS CARACTERES DE LA NADA

Como hemos visto, la nada se nos muestra en la obra de María Zambrano como «lo sagrado que reaparece en su máxima resistencia. Lo sagrado con todos sus caracteres: hermético, ambiguo, activo, incoercible...»<sup>225</sup>, «algo sin límites dotado de actividad y que, siendo la negación de todo, aparece positivamente. Algo indeterminado, ambiguo, amenazador...»<sup>226</sup>. Pero veamos con más detenimiento cómo se va dibujando la nada gracias a la pluma de Zambrano.

En primer lugar la nada no nos muestra su rostro y por ello no podemos describir su orografía, estructurarla, definirla. «La nada —nos dice Zambrano— no puede configurarse como ser, ni articularse; dividirse en géneros y especies, ser contenido de una idea o de una definición»<sup>227</sup>, «porque la nada no puede hacerse en la vida humana, ni en la conciencia, ni en el alma y menos aún en las entrañas, donde el gemido subsiste eterno, *e pur si mouve*, frente a todo decreto de la conciencia. La nada es la sombra de la conciencia enteramente desasida de cosa alguna y de aquello que la sostiene: su trasfondo. El pretender vivir sólo desde la conciencia ha hecho aparecer su vacío, cuando se desprende y a la par se cierra. Pues el vivir según la conciencia aniquila la vida, los motivos reales, las cosas tal y como son vividas. La conciencia ha ido diciendo al hombre «inconscientemente»: «No, no es nada». Y todo, cualquier contenido de una fe, aún inmediata, se ha ido reduciendo a nada»<sup>228</sup>.

Pese a esa imposibilidad de definir la nada, ésta se nos muestra dotada de unos caracteres huidizos que de alguna manera nos permite localizarla en las tinieblas. En primer lugar nos muestra su ductilidad. La nada —nos dice Zambrano— «no aparece fija, se mueve; se modula; cambia de signo; es ambigua, movediza, circunda al ser humano o entra en él; se desliza por

223 Ibid.

224 Ibid.

225 Loc. cit., p. 187.

226 Loc. cit., p. 186.

227 Loc. cit., p. 180.

228 Loc. cit., p. 184.



alguna apertura de su alma. Se parece a lo posible, a la sombra y al silencio. Nunca es la misma»<sup>229</sup>, y no es la misma justamente porque «no tiene entidad»<sup>230</sup>. En esta movilidad y ductilidad «la nada muestra... su condición "viviente" al cambiar de lugar, según cambia el proyecto de ser del hombre; según que el hombre pretende ser y cómo»<sup>231</sup>.

Por otra parte la nada es concebida por Zambrano, no como pura pasividad, sino como algo activo. La nada —nos dice— «no tiene entidad, pero es activa, sombra de la vida también»<sup>232</sup>. Pero, ¿cómo puede el no-ser ser activo? El problema del «no-ser dotado de actividad —comenta—, no podía, ni aún en Platón, ser abordado por la inteligencia. Había quedado en ese no-ser que Parménides aparta de una vez para siempre del ser y que ningún pensamiento relativista —ni sofistas, ni cínicos, en cualquiera de sus versiones históricas— se ha atrevido a mostrar»<sup>233</sup>. La acción de la nada, como ella misma, es negativa. «Una de sus funciones es reducir: reduce a polvo, a nada los sucesos y, sobre todo, los proyectos. Por eso es la gran amenaza para el hombre en cuanto proyecta su ser. Es con lo que tiene que contar todo proyecto. El místico, aún el no quietista, lo sabe; el poeta no siempre; mas siempre lo sospecha. Su acción es viviente. Diríase que es la vida sin textura, sin *consistencia*»<sup>234</sup>. Zambrano entiende por *consistencia* lo que Ortega entendía por *esencia*, como ella misma hace constar en una nota a pie de página<sup>235</sup>. «La vida que tiene una textura es ya ser, aunque en la vida siempre hay más que la textura y por ello en el hombre es más que en quienes es sólo textura. En el hombre la nada muestra que es más que ser, ser a la manera de las cosas, de los objetos. Por eso, en el hombre a medida que crece el ser crece la nada. Y entonces la nada funciona a manera de la posibilidad. La nada hace nacer»<sup>236</sup>.

Esa actividad de la nada es más bien la resistencia que padece el ser a su realización, es connatural con el ser, su otra cara, que le acompaña como sombra y de la que el ser jamás puede desprenderse.

Con ello se nos muestra otro carácter de la nada, el ser compañera inseparable del ser. A los hombres no nos es dada la realidad absoluta, sino que el ser que conocemos está horadado por el no-ser, es definible y limitado, esto es, tiene fronteras, lo cual supone un allende, que no puede ser otro que el no-ser, con lo que el ser mismo queda delimitado por el no-ser, es su frontera. Extraña frontera donde el ser y el no-ser se aúnan según la acertada observación de Hegel: «El ser puro y la pura nada son lo mis-

229 Loc. cit., p. 181.

230 Ibid.

231 Loc. cit., p. 180.

232 Loc. cit., p. 181.

233 Loc. cit., p. 175.

234 Loc. cit., p. 181.

235 Loc. cit., p. 181, nota.

236 Loc. cit., p. 181.

mo»<sup>237</sup>. El ser que nos es dado es un ser que va de camino de ida o vuelta del ser al no-ser, según la acertada observación de Aristóteles: «Entre el ser y el no-ser existe la generación; ... entre lo que es y lo que no es, existe lo que está haciéndose»<sup>238</sup>.

La nada se nos muestra también como lo *incondicionado*, lo que está ahí desde siempre y para siempre ocupando los espacios infinitos y vacíos de donde es desplazada por el ser. Por ello que Zambrano diga que «la nada es inercia. Invita a ser y no lo tolera: es la suprema resistencia»<sup>239</sup>. De aquí el sentido de la pregunta de Heidegger: ¿Por qué el ser y no más bien la nada? La extrañeza no está en que la nada sea, sino en que lo sea el ser, porque la nada es lo incondicionado, lo que no necesita de causa eficiente para ser. La admiración es ante la luz, no ante la noche, Zambrano nos dice que la nada «crea el infierno, ese infralugar donde la vida no tiene textura»<sup>240</sup>. Y en el hombre ceder a la nada es perder cualquier referencia y con ello «sumergirse en la locura, en esa locura que precede a toda enajenación»<sup>241</sup>.

Además la nada se nos muestra como lo envolvente del ser, el cual siempre lo pensamos como algo limitado que linda siempre con la frontera de la nada. Donde termina el ser allí está siempre esperando la nada.

Cuando imaginamos por un momento la supresión del ser queda la nada, como lo negativo del ser, como el infinito hueco donde cualquier cosa puede instalarse, y que queda ahí infinitamente vacío tras la desaparición del ser, como un ilimitado hoyo donde se hunde la imaginación sin encontrar fondo.

El ser es y se nos muestra como condicionado por el tiempo, el cual siempre está vinculado a lo real, el tiempo es siempre tiempo de algo, una manera de ser el ser, suprimido el cual queda la noche sin frontera de una eternidad inmutable, la eternidad, una eternidad sin modular, más semejante al instante infinito que no se desplaza en la sucesión temporal. La nada de alguna manera coincide con el ser inmutable y eterno que imaginara Parménides. Es el silencio eterno, el vacío absoluto, la noche sin fronteras y sin retorno. Como el viejo dios de la metafísica, la nada se nos muestra como el infinito seno de lo que todo arranca y a lo que todo retorna. Y el ser como «un relámpago de luz entre dos eternidades de tinieblas». Como conclusión: «La nada asemeja ser la sombra de un todo que no accede a ser discernido, el vacío de un lleno tan compacto que es su equivalente, la negativa muda informada a toda revelación. Es lo sagrado "puro" sin indicio alguno de que permitirá ser desvelado»<sup>242</sup>. Con ello hemos retornado al comienzo de nuestro proceso, antes de que lo *sagrado* se manifestara en lo *divino*, como si estuviéramos en el momento solemne de la aparición de una

237 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 77.

238 Aristóteles, *Metafísica*, II, 2; 994a.

239 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 181.

240 Ibid.

241 Ibid.

242 Loc. cit., p. 188.

emergente manifestación de Dios. Para Hölderlin, la noche, al ocultar a Dios, guarda y protege lo sagrado para cuando llegue la hora de una nueva aurora.

Zambrano, como Heidegger, «barrunta que nos hallamos en la medianoche, en la hora de máxima ausencia de Dios, tanta que ni siquiera la sentimos como tal; pero no está seguro; tal vez —escribe en 1946, recientes los horrores de la guerra y la derrota— a pesar del sufrimiento indecible, de la inquietud y confusión universales, no se ha colmado la medida y el mundo camina hacia una noche más cerrada. Cuando los mortales se percaten del abismo, la noche iniciará su retirada. Son los poetas los primeros en tomar conciencia del abismo cuando descubren "las huellas de los dioses huidos" que se dejan rastrear en aquellas cosas que todavía guardan la esencial relación entre cielo y tierra, un eco de las fiestas nupciales de dioses y hombres. Hölderlin canta a Dionisos, el dios del vino —una de las "cosas" que recogen en sí tierra y cielo, mortales y dioses—, señalando a los hombres, en medio de la noche, las huellas de Dios»<sup>243</sup>.

#### EL FUTURO DIOS DESCONOCIDO

Hemos visto en este largo recorrido las diversas manifestaciones de lo sagrado, los diferentes rostros de lo divino y como última manifestación la nada. Pero podemos pensar con ello que la imagen de Dios se ha ausentado definitivamente del horizonte de lo humano. Esto no es sino un espejismo. «Suele caracterizarse nuestra época —comenta Zambrano— como irreligiosa, más acertado sería descubrir las religiones que la pueblan clandestinamente... Pasamos por un momento de dioses extraños, que en vez de mostrar su rostro... lo ocultan y desfiguran. Oscuras religiones y dioses, que no osan mostrarse, que necesitan de toda la debilidad de la conciencia actual para vivir»<sup>244</sup>.

Estas múltiples manifestaciones testimonian la imposibilidad del hombre de vivir sin sentirse vinculado a lo profundo, a lo sagrado, que no deja de manifestarse, porque «Dios siempre (está) naciendo a la comunidad de los hombres...»<sup>245</sup>. Dios naciente que sólo «si nace en medio de todos y de cada uno nacerá verdaderamente»<sup>246</sup>. Aunque en verdad «los dioses no nacen, no se manifiestan un día, sino están ya ahí; han estado siempre; es su forma la que les viene dada por el hombre. Su presencia oscura preexiste a su imagen... La estancia de lo sagrado preexiste a cualquier invención, a cualquier manifestación de lo divino. Preexiste y persiste siempre... es con-

243 Loc. cit., p. 201.

244 M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma* (Buenos Aires 1950) p. 90.

245 M. Zambrano, 'Pensamiento y poesía de Emilio Prados', *Revista de Occidente* 15 (Madrid 1977) p. 57.

246 Ibid.

sustancial con la vida humana»<sup>247</sup>. Lo sagrado, ese «fondo oscuro... secreto, inaccesible. Es el arcano. Y todo lo que rodea al hombre y él mismo es arcano. El hombre es la criatura para la cual la realidad se le da como inaccesible. Pero siempre ha sentido la necesidad ineludible de despejarla, de abrir camino, de llegar a ello, de que le sea manifestado. Los dioses son las formas de esa manifestación en que el arcano se revela»<sup>248</sup>.

En la segunda parte de su obra *El hombre y lo divino* María Zambrano ensaya un intento de «fundamentar la posibilidad de un retorno del hombre al seno de lo divino»<sup>249</sup> a partir del *a priori* de la piedad, como sentir originario, anterior a la lucidez de la razón discursiva y que jamás ésta ha conseguido acallar del todo. Quizá podamos gritar como Ortega: «¡Dios a la vista!». El proceso mismo que se introduce con el Renacimiento de exaltación de lo humano ha de culminar necesariamente con una vuelta a Dios. Tras un largo período de teocentrismo, durante toda la Edad Media, y la reacción lógica de antropocentrismo que caracteriza la filosofía moderna, se impone la síntesis, un nuevo estilo del filosofar donde el hombre vuelva a encontrar a Dios en sí mismo. «¿Sucederá tal vez —se pregunta Zambrano— que lo humano no sea la mejor medida para lo humano? ¿No estamos frente a un conflicto, el más hondo de nuestra época humanista? Conciencia y piedad han venido disputándose el mundo del hombre. Nuestra historia de occidentales no es en sustancia otra cosa que el largo y angustioso padecer de ese conflicto, con sus raros instantes de armonía y concordia... ¿Podemos definirnos, como es el más obstinado intento moderno, solamente en relación con lo "humano"?»<sup>250</sup>. Zambrano piensa que no, que «obedecer a los dioses, aún en el absurdo, es el único camino para rescatarse algún día»<sup>251</sup>.

En el Islám se dijo y se dice aún: «El que se conoce a sí mismo conoce a su Señor»<sup>252</sup>. También Agustín, y especialmente él, había afirmado la filosofía de la interioridad para la búsqueda de lo divino. «No quieras ir fuera; vuélvete a ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad». Zambrano piensa que «el hombre europeo ha nacido con estas palabras»<sup>253</sup>. «Esto de sentir y saber que estar unido a Dios es la mejor manera de permanecer en nosotros mismos, va a ser, sin duda, lo característico de la religión europea»<sup>254</sup>.

Por este camino va también la filosofía de Zubiri, que anuncia en esta «noche oscura de lo humano»<sup>255</sup> en que nos encontramos inmersos, la luz esperanzada de una nueva aurora, que comienza a apuntar desde el corazón del hombre. «Dios no es primariamente —nos dice Zubiri— aquello a lo

247 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 235.

248 Loc. cit., p. 236.

249 Sánchez Robayna, 'En el texto de María Zambrano', *Destino* (1978).

250 M. Zambrano, *España, sueño y verdad* (Barcelona/Buenos Aires 1965) p. 20.

251 Loc. cit., p. 22.

252 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 340.

253 M. Zambrano, *La agonía de Europa* (Buenos Aires 1945) p. 114.

254 Loc. cit., p. 68.

255 X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 110.

que el hombre se dirige como "otro" mundo y "otra" vida, sino que es justo aquello que constituye esta vida y este mundo... Por eso, si de vuelta a Dios se quiere hablar... no es necesario ser profeta para decir que el hombre volverá a Dios, no para huir de este mundo y de esta vida, de los demás y de sí mismo, sino que al revés, volverá a Dios para poder sostenerse en el ser, para poder seguir en esta vida y en este mundo, para poder seguir siendo lo que inexorablemente jamás podrá dejar de tener que ser: un yo relativamente absoluto»<sup>256</sup>.

JUANFERNANDO ORTEGA MUÑOZ  
Universidad de Málaga.

256 Loc. cit., pp. 160-61.