

El problema del hombre en *El hombre y lo divino* de María Zambrano

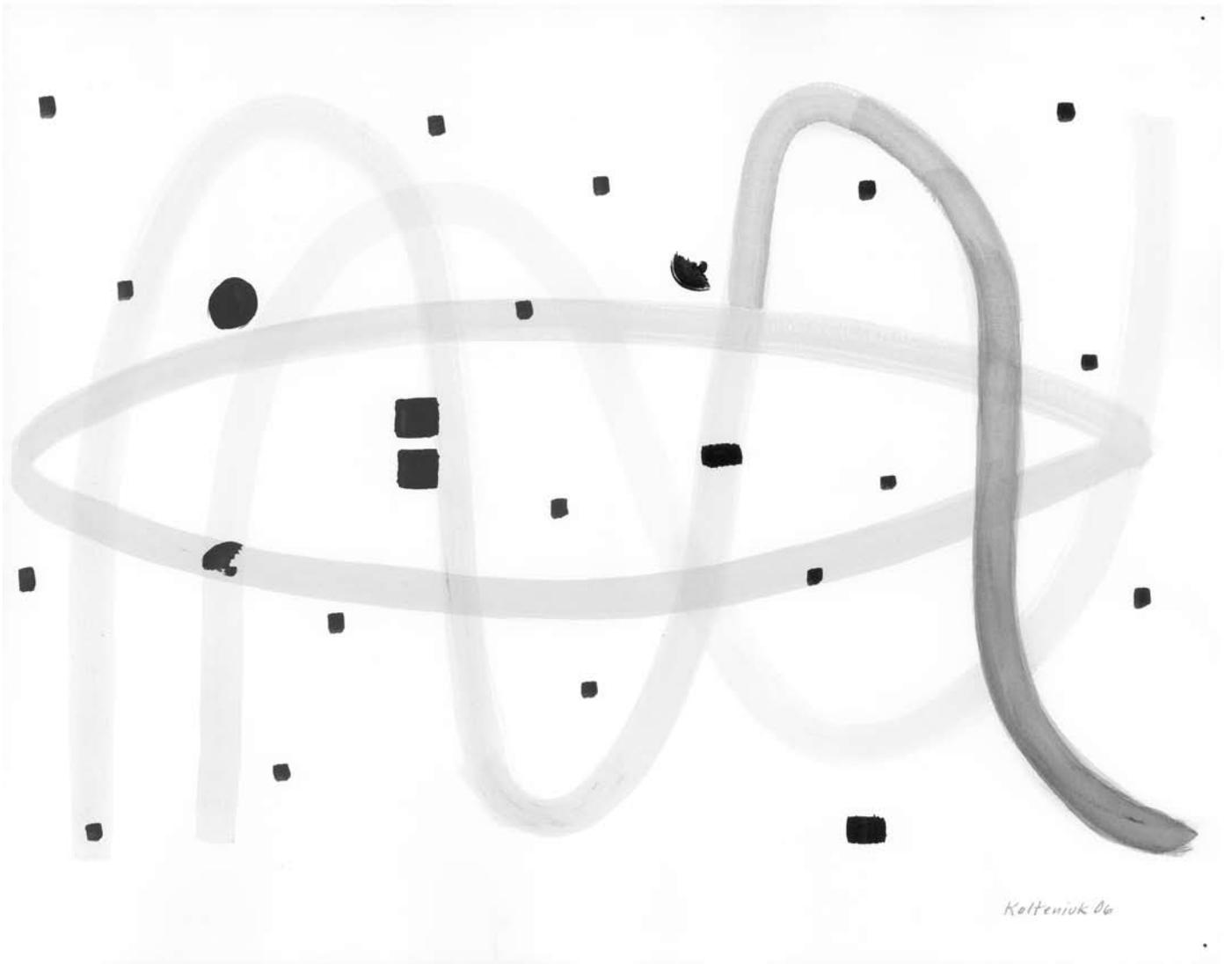
(Una lectura desde México)

Francisco Piñón Gaytán

I. YA DESDE EL FRONTISPICIO de *El hombre y lo divino*, María Zambrano, citando a Plotino en una biografía de Porfirio, describe la idea de lo divino como un esfuerzo del hombre por acercarse, precisamente, a lo *divino* del Universo. Como Platón, en una *escesis* continuada hacia el mundo de las ideas perfectas. Es decir, la naturaleza de lo divino en el hombre —no de lo sacral— no era ya algo dado de antemano, como una simple emanación o expresión, fisicalista o biologicista, de una vaga idea de divinidad. Es decir, en dicho fragmento de María Zambrano, lo divino en el hombre, detectado como tal, ya desde la filosofía griega, era, por lo menos, *in nuce*, el inicio de una *tarea* por realizar. Por eso la *filosofía* era, para Platón, una *meditatio mortis*, i. e., una reflexión acerca de la finitud, el temblor y la conmoción de la *condición humana* como se expresaba el pensamiento platónico en la *Carta X*. Esta idea, a su vez, se verá acentuada, doctrinariamente, en el cristianismo. Por confesión propia, María Zambrano, al principio de su libro, no quiere reconocer que le duele *la angustia de la creación*. Pero esos párrafos los escribe con la angustia de pensar en *la inmensidad del tiempo*, ese tiempo que *apresa* y que *limita*, que *no nos abandona* y que *nos envuelve*. Pero, sobre todo, se trata de ese tiempo donde muere el ser humano, “sobre la muerte que siempre está, ella antes que nada, ella y no la nada”.¹ Luego, la angustia *está, existe*. Por tal motivo, el tiempo, para María Zambrano, media *entre la muerte y el ser* y en él se da, se recibe, se padece. El *vivir*, pues, no es sino el *aviso de finitud*. Tal y como Platón observaba la reflexión filosófica. Ni más ni menos. Luego, es el tiempo en el sujeto que lo detecta como tal, como finitud y muerte, donde radica la angustia de la creación. Tal vez sin intentarlo, en este

punto, María Zambrano es agustiniana, porque, al pensar el tiempo, el sujeto humano se convierte en *problema*. Es el *dictum* de Agustín: *el factus sum enim mihi magna quaestio. (yo he llegado a ser, para mí, un gran problema)*. Un tiempo, piensa Agustín, donde las cosas huyen y no se detienen, donde la vida es como un torrente que rebasa, salta, corre hacia la muerte y *tiempo*, sobre todo, donde los hombres nacen, viven y mueren.²

Luego, a María Zambrano *sí le duele la creación*, es decir, la criatura que detecta, en el tiempo, lo creado. Y, en el horizonte del tiempo, la muerte, la cual es presente, caliz que se tiene que beber, “que no es un más allá del tiempo”.³ Pero ese tiempo, también, es *historia*, una que el Hegel cristiano —no el racionalista— detecta como *historia del espíritu*. Y, siendo así, dicho espíritu puede *trascender* la finitud angustiosa del tiempo. Se sabe que es el tema de *la fenomenología del espíritu* de Hegel, cuando reflexiona acerca de la religión. Acierta María Zambrano cuando afirma que el cristiano Hegel dio con la respuesta. Pero se trata de una *respuesta* en movimiento, ser en *fieri*, en *devenir*, que fue lo que el pensador alemán recibió como influencia de la reflexión de la filosofía de la historia del cristianismo. La historia es *la historia del espíritu*, pero a partir del *ser* como respuesta y no sólo como pregunta. Más no sólo como *mero movimiento* en el tiempo de un *logos* que se *aliena*, aun positivamente, en la *Naturaleza* y se hace consciente en el hombre. No. María Zambrano no acepta que el hombre sea, tan sólo, una *máscara* del *logos*. Eso sería *tragedia humana*: el hombre no puede vivir sin dioses, es decir, sin sentido humano. La misma idea de *ser* —lo afirmará más adelante en su texto y en contra de la interpretación de Heidegger— es ya, “antes



de ser pregunta”, una respuesta.⁴ Toda la *ontología* es, para Zambrano, una *respuesta*, i. e., el ser que se devela en el tiempo, ciertamente, pero no tan sólo en un *racionalístico devenir* sin teleología, sólo en un *tránsito* de ser que atraviesa la muerte.⁵ Aquí ya María Zambrano trasciende a Hegel.

Por tal motivo, a María Zambrano le duele el hombre en un tiempo desacralizado, donde Dios aparece como ausente. Pero con una ausencia pragmática, no ontológica, porque, a fin de cuentas, el hombre no puede *vivir sin dioses*. Es decir, necesita una *fundamentación*, un *sentido* de su *devenir* (a lo Wittgenstein) o una razón pragmático-racional de la *gran espera* (a lo Kant). Por eso, Zambrano no soporta la *levedad del ser*, el vacío de razón de existencia, la racionalización de sentirse a gusto en la transitoriedad de la finitud o el aceptar la desesperanza de cohabitar con *el aullido de los lobos* hegeliano. Por eso, el hombre, según

Zambrano, para huir de ese vacío, ofrece una *resistencia* a la misma idea de lo divino (de algo genéticamente divino). Pero, al resistir, acepta la existencia de ese algo. Y ese enfrentamiento, o inclusive esa negación, no expresa otra cosa sino una *búsqueda* o, por lo menos, una *nostalgia*. Es el drama —uno de tantos— de la racional-soledad de una parte de la filosofía moderna. En el hombre moderno que, acaso, ha roto todas las crisálidas medievales o cree que las ha roto y se pone frente a su propio destino como único arquitecto. Sí. Zambrano tiene razón en acentuar esa soledad secularizada donde el hombre, tal vez, se sienta que ocupa la *sede vacante* de Dios, pero paradójicamente, al pretender *divinizarse*, pierde su real e inocultable condición de finitud, de individuo concreto. Y de *individuo concreto* para la muerte, en angustia dramática según la idea kierkegaardiana. Zambrano observa que, en dicha línea

de filosofía moderna secularizada, el individuo pierde la subjetividad e individualidad conquistada —o descubierta— por el cristianismo. Al pretender *divinizarse* sin más, afirma ella, “pierde su condición de individuo”.⁶ Pero, según María Zambrano, es la específica *divinidad* entendida en sentido hegeliano. El hombre, al *divinizarse*, perdía su esencia —la de *cada uno*— que le daba el cristianismo, su valor esencialmente *como individuo*. Añadimos nosotros recordando a Kierkegaard: el valor del *individuo, solo frente a Dios*. En cambio, en esa lectura hegeliana, la *verdad* del hombre, piensa Zambrano, ya no se encuentra en él, sino en la *historia*, en esa historia *divino-humana* pero que, a fin de cuentas, sería *demasiado humana* porque estaría conformada *por el hombre con sus acciones y padecimientos*. Pero, con esto,

[...] la interioridad se había transferido a la historia y el hombre individuo se había hecho exterior a sí mismo. Su mismidad fundada en la verdad que lo habitaba quedaba ahora transferida a esa semideidad: la historia.⁷

Pero era, siempre y después de todo, una finitud encerrada, era el hombre mismo con su propia historia como en un eterno retorno. Si, el hombre ocupaba el lugar de Dios. Dios había muerto, pero el hombre también había muerto con Él.

Es el gran drama, según Zambrano, de la modernidad. De esa particular modernidad: el no poder escapar de la cárcel de la finitud. En cuanto se impone tan sólo como finitud, en un círculo inmanente en cuya circularidad únicamente se persigue la propia cola. Sería la *mala infinitud* que discutiera Hegel. De la misma manera, la razón moderna, encerrada en su *cogito* y sin abrirse a lo *otro* de la realidad, quedaba encerrada en su solipsismo o en un mero *cogito guia cogitatum*; i.e., en una razón que se queda observando ante el espejo, su propio rostro. *Divinidad*, sí, piensa María Zambrano, pero *divinidad heredada*, pues, en esa emancipación de lo divino, el hombre *como individuo sólo será efímero portador de un momento* o, en conclusión, un *obrero* de la historia, ante la cual —a la manera del siervo antiguo— no puede alzar la frente.⁸ Aquí María Zambrano recuerda, ahora tras la huella de Hegel. Pero creo que, a mi entender, no es justo del todo ni con uno ni con otro. Creo que la secularidad de la finitud hegeliana es parte esencial de su *infinitud* o, mejor, esa infinitud se despliega y exterioriza en una finitud, la cual no necesariamente se pierde o se anula en el todo. Y por una sencilla razón: *hace su propia historia*. Si después esa determinada y contingente

historia es *trascendida* por el pensamiento cristiano, es otra dimensión que el entendimiento sensible no tiene por qué explicar por sí mismo. Por lo menos *Kant Dixit*. Y, en cuanto la alusión a Marx, si su filosofía de la historia convierte al individuo en un simple *obrero*, habría que ver de qué clase, porque *obrero* del mundo ya es mucho decir. ¿No acaso se decía en la edad media que la *Naturaleza* era la *vicaria* de un Dios obrero? Pero, después de todo, reconocemos que este tema no es el horizonte principal de la argumentación de María Zambrano. En este renglón, no se mueve en la filosofía política.

Sí, a María Zambrano, le duele la creación, esta determinada visión de finitud. Porque le duele ese sujeto-hombre que es el único ser que puede admirarla o maldecirla. Le duele esa ruptura de la unidad perdida, la cual era enseñada por el cristianismo doctrinario: unidad “no adventicia, ni fugitiva”, engendrada “más allá del comienzo visible de la vida de cada individuo”.⁹ Sobre todo, le duele “la desolación, son sus palabras, de lo demasiado humano”, porque sueña inútilmente —y aquí recuerda a Nietzsche— “con engendrar un dios”. Pero esto —piensa y se queda con Ortega y Gasset— no es sino “futurismo”, o simple “entusiasmo” o “pasión por lo divino”.¹⁰ Pero es una pasión por lo divino que, al *deificarse*, convierte lo divino-humano en “en ídolo insaciable, a través del cual el hombre —sin saberlo— decora su propia vida, destruye él mismo su existencia”.¹¹ Es, según ella, la historia hecha *Ídolo*, la cual no tiene escape de sus fatalidades y se halla sin salidas. Menos mal que la misma Zambrano le reconoce un mérito a esa modernidad histórica: revivir el pasado para saber cuándo se rompió la dicha o, por lo menos, “no es enteramente desdichado el que puede contarse a sí mismo su propia historia”.¹² Por lo demás, en la historia, cualquiera que sea su interpretación, todas las *alienaciones* son posibles.

A María Zambrano, por consiguiente, sí le duele la creación. Le duelen las caricaturas de lo divino, el hombre reducido a simple número o cantidad: la *historia*, la *sociedad* y el *futuro* cuando se han erigido como panaceas divinas y no han producido sino impotencia, soledad, vacío, en una realidad que agobia y de la cual, a veces, no se sabe ni el nombre. Le duele el vacío de los dioses, la vida como metamorfosis, la ausencia de *ser*, la libertad como desamparo humano. Le duelen las figuras de Antígona y Sócrates, víctimas del sacrificio propiciatorio. Los dioses griegos no fueron otra cosa, para María Zambrano, sino la nostalgia de un Dios todavía desconocido y, además, la multiplicidad de los mismos dioses no significó sino *nostalgia* de unidad

y *sentido de la vida*. La tragedia griega no fue otra cosa que la pasión por la luz. Los dioses griegos pudieron haber sido inventados —de hecho lo fueron—, pero expresaban ese *fondo último* de realidad que María Zambrano ha captado como verdad inefable: el *ens realissimus*, “la suma realidad de la cual encara el carácter de todo lo que es real”.¹³ Pero esta *realidad* no ha sido evidente y diáfana para el hombre, se le oculta en el *misterio*, se le vuelve *problema* en el pensamiento (pienso en Descartes y Kant). Es, ni más ni menos, el problema de lo *sagrado*, lo cual significa, para Zambrano, el lugar de la lucha, donde se puede fundamentar lo profano. Con la aparición de los dioses se da, también, la toma de conciencia de lo divino. Pero lo divino, en forma figurativa —el inicio con los dioses griegos—, no fue sino el reclamo de un enigma no resuelto y el principio de un largo camino en la edificación de la *civitas hominis*, es decir, de una *casa del hombre* que, hasta la fecha, no ha sido cuna de paraísos. Debe recordarse —en el siglo VI a. C.— la poesía arcaica griega y a su poeta Teognis preludivo al *homo homini lupus* de Hobbes. ¿Primer sentido de *decadencia* de la cultura de Occidente? Tal vez. Por lo menos de zozobra e incertidumbre. Por eso María Zambrano, al inicio de la cultura de Occidente, coloca a los dioses griegos como signo de contradicción entre el hombre y la naturaleza: con ellos “el hombre se despide a la par que se abraza con la naturaleza”.¹⁴ Los dioses del Olimpo hicieron posible, a fin de cuentas, la entrada del hombre en la soledad, en la libertad y en la responsabilidad de vivir como hombre. La misma *insuficiencia* de los dioses propició la *actitud filosófica* y la muerte de las antiguas mitologías dio lugar a una *razón* recreadora de libertad. Dicha libertad humana, en sus inicios, fue “desamparo humano”, por lo menos, “en este género de libertad que obliga a preguntarse por ese ser que no se tiene y se necesita”.¹⁵

En este punto, con lo *figurativo* y la *insuficiencia* de los dioses griegos, María Zambrano descubre lo necesario—histórico de ellos mismos: dieron lugar a la pregunta filosófica, al *arjé* o al *logos* de todo lo existente, a la *pregunta—por qué* que traspasa y trasciende lo figurativo y lo sensible y llega a lo profundo, a lo que está más allá de la física, es decir, a la *meta-física*, a la realidad primaria, de donde vienen todas las cosas. Kant, pues, con Anaximandro. La razón humana que, trascendiendo lo sensible, postula un conocimiento—verdad que no se explica en el mundo de la experiencia. Platón, por consiguiente, en lucha y crítica contra Hume *ante Litteram*. Pero, también, María Zambrano poniéndole nombre al misterio: ese primer principio de realidad

—situado más allá del ser sensible, el cual es abismo de ser y que no sería otro sino el *apeiron* de Anaximandro— no era otra cosa sino lo *sagrado*. Pero lo sagrado, en el misterio, tenía que develarse y expresarse en la *idea de lo divino*, la cual correspondería con lo *uno* de Parménides. Nació, pues, la *idea de Dios*, síntesis del *apeiron* de Anaximandro y de lo *Uno* de Parménides. Pero era una reflexión unitaria racional, demasiado fría para tantas preguntas calientes. Tal vez, demasiado *filosófica*. A esa divinidad no se le podía danzar ni bailar. El Dios cristiano, en la interpretación de Zambrano, intentará dar una respuesta.

En el cristianismo, la idea de divinidad se manifiesta de un modo completamente distinto. Es un *Dios—Otro* que no entra al comercio con los hombres. Es un Dios, según Zambrano, dador de ser y de sentido, absoluto y autosuficiente; pero, al mismo tiempo, es Padre amoroso: se trata de la idea de *amor* detectada ya por San Agustín. Pero ese Dios judeo-cristiano no suplanta al hombre en su libertad. Suele retirarse para que el hombre sepa de soledad, de vacío de lo divino, de experimentación de su ser finito. Es el abandono de Dios y la sensación nostálgica del hombre por algo y de algo que no alcanza sino a vislumbrar. Son los relámpagos de los instantes fugitivos de sensación de divinidad que el hombre capta en su finitud. Son las formas de lo divino que entreveran presencia y ausencia. Es, con luminosidad palmaria, el *problema del hombre*: la visión nunca perfecta, la mirada en continuo presentimiento, el espíritu jamás satisfecho, la eterna búsqueda “por el Dios que engendra la verdad” y, tras la mirada humana, el “ciego menesteroso” que sólo a ratos vislumbra justamente “lo que más importa”.¹⁶ Es el eterno humano que lleva consigo la tragedia. En los albores de la cultura de Occidente, Edipo será su protagonista: creyó saber, sin haber visto, el *Logos del Oráculo*. Era el pensamiento griego que todavía no había descubierto la *interioridad*. Pero era, también, lo añadido, el pensamiento cristiano que, habiendo descubierto y valorado la *subjetividad*, se había topado con la tragedia de la finitud en una incesante persecución hacia el Dios desconocido, luz de luz. Sabía Zambrano que el dios de Aristóteles —*pensamiento de pensamientos* o el *motor inmóvil*— no podía engendrar en el hombre la esperanza “de ver y de ser visto; de amar y ser amado”.¹⁷ Por eso, Zambrano se vuelca hacia el Dios cristiano: el Dios del amor. Pero aun éste hace posible el conocimiento de una realidad fugaz, la inanidad de las cosas, el *no-ser* y la *nada*.¹⁸ Es, ciertamente, la espera del morir, pero, más que eso y también, es el deseo de *trascendencia*. Es el drama del *Muero porque no muero*

de Teresa de Jesús. Lo divino en el hombre es, paradójica y simultáneamente, reino de tragedia, aunque ésta sea, después de todo, presagio de paraíso.

María Zambrano, aun captando la ineludible necesidad de un principio fundante —ese *ens realissimum*—, está consciente de un *factum* de la modernidad: la ausencia y el vacío de Dios, esa sensación de irrealidad “que envuelve al hombre cuando Dios ha muerto”.¹⁹ Sabe de esas filosofías racionalistas y positivistas del siglo XIX que desembocaron en el ateísmo o en esa forma de deísmo que produjo la angustia del vivir. Pero detecta otra, tal vez más peligrosa y más extendida: la pragmática postura, vital y existencial, de una cotidianidad que supone y saca conclusiones del *puesto que Dios ha muerto*... Pero sabe María Zambrano de los *eclipses de Dios*; de que, inclusive, *lo divino* se esconde y que, a pesar de ser “irreducible a lo humano”, corre a veces “la suerte de lo humano” y pasa a “ser vencido y aun morir”.²⁰ ¿Por qué? Tal vez porque sabe que toda *cultura es obra humana* y que en toda religión existe un laborio y una *re-creación* en donde los dioses nacen y mueren o, inclusive, los mata el mismo hombre. ¿Misterio histórico? No. Más bien, drama y tragedia. Y, a veces, en nombre y dentro de ese devenir de *lo sagrado*. Pero, también, piensa Zambrano, se da en los confines y bajo la dimensión *del Dios desconocido*. Esto es, para ella, la tragedia. La tragedia de una desesperación: la proclamación de una libertad y la exaltación de una razón que no quiere compartir su esfera con nadie más. Es, diría yo, el *cogito* cartesiano de una modernidad que, encerrado en sí mismo, no intenta descubrir la multiforme verdad, sino *su* verdad, la del *cogito quia cogitatum*.

Creo que, por lo anterior, María Zambrano juzga ese *ateísmo* como una fría y racionalista *mera idea de Dios*, en una teología de *pura lógica y pura moral práctica*. Y esa negación de esa *idea de Dios*, sostenida como tal, como si Dios fuese una sola idea, deja al hombre en insatisfacción, en hambre y sed de ubicar un principio fundante. Sería ese ateísmo, para Zambrano, “la respuesta de la desolación humana”.²¹ Pero, aun ese ateísmo, no sería todavía, formalmente expresado, la muerte de Dios. El ateísmo mismo no sería a veces otra cosa que una expresión crítica de los *ídolos* de Dios, un depurar la idea *sacral* de una divinidad que no conformaría *lo sagrado*, lo hondo, lo profundo. No sería sino un tránsito. *La muerte de Dios* sólo se puede gritar, aun con el grito de Nietzsche, dentro del continente del amor. O sea, dentro de una revelación de *amor*. Y, para María

Zambrano, sólo en el cristianismo —religión de amor, doctrinariamente hablando se entiende— se podría proclamar la muerte de Dios: “Solo en ella, el hombre ha matado a su Dios”.²² Por lo tanto, la mayor tragedia humana la ha ejecutado el hombre mismo. El grito de Nietzsche de *Dios ha muerto* no ha sido sino *el grito de una conciencia cristiana* que expresa la condición humana. Fue un crimen contra el amor. Pero, para María Zambrano, existe la *pasión* y, sobre todo, la *Resurrección*. Existe, por lo tanto, ese reino de la *espera* de la sufrible esperanza, el cual fue detectado por el mismo Kant. El hombre, por lo tanto, en la finitud como *entre la niebla*, siempre sediento de *trascendencia*, la cual no elimina la *ausencia* de lo divino. Dios, en su *manifestación humana*, se eclipsa, se retira, padece todo lo humano. Pero queda, irreducible, ese fondo, fundante y misterioso, de *lo sagrado*. Dios, como siempre en la comunidad de los hombres. El *Dios desconocido*, tal vez rememorando al San Pablo del *Areópago*, en lo arcano de lo divino. Pero siempre, despuntando, tras la finitud y la problemática humana, una aurora de lo divino. •

Notas

¹ María Zambrano, *El Hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, pp. 10-11.

² San Agustín, *De lib. arb.*, III, 7, 21. *In Ps.*, 109, 20.

³ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, *op. cit.*, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 162.

⁵ *Ibid.*, p. 382.

⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹¹ *Ibid.*, p. 23.

¹² *Ibid.*, p. 24.

¹³ *Ibid.*, p. 32.

¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

¹⁵ *Ibid.*, p. 61.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 128-129.

¹⁷ *Ibid.*, p. 132.

¹⁸ *Ibid.*, p. 275.

¹⁹ *Ibid.*, p. 135.

²⁰ *Ibid.*, p. 136.

²¹ *Ibid.*, p. 144.

²² *Ibid.*, p. 147.

FRANCISCO PIÑÓN GAYTÁN es Profesor Investigador Titular en el Departamento de Filosofía de la UAM Iztapalapa, México.