

Al principio era el delirio...
Reflexiones en torno a lo sagrado y lo divino
en la filosofía de María Zambrano

Greta Rivara Kamaji*
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México

Palabras clave: sagrado, religión, ontología, delirio, interrogación

La idea de lo sagrado constituye uno de los puntos fundamentales del proyecto filosófico de María Zambrano. De ninguna manera puede aislarse este tema del todo unitario que compone el *corpus* de su filosofía. La concepción de lo sagrado en su pensamiento no sólo se destaca como uno de los niveles más importantes de su filosofía o fenomenología de la religión, sino que se inscribe fundamentalmente —y es ahí donde cobra sentido tal reflexión— en su ontología; o, más aún, se puede sugerir que la idea de lo sagrado en María Zambrano funda su proyecto ontológico y ahí adquiere toda su significación.

La filósofa española realiza una lectura crítico-recuperadora de la tradición a partir de la cual su proyecto puede situarse dentro de una ontología fenomenológico-existencial; y sus alcances y carácter decisivo en torno a la idea de lo sagrado se muestran en la medida en que aquélla —su ontología— le dará la posibilidad de fundar lo que considera la dimensión originaria de lo humano: la religiosidad.

* gretarivara@hotmail.com

Considero, en este sentido, que una de las reflexiones fundamentales al interior del pensamiento de María Zambrano tiene como objeto, precisamente, el ser y, con él, el ser del ser humano. Se ha visto en ella, principalmente, a una pensadora del fenómeno religioso, pero insisto en el hecho de que su pensar primero es sobre el ser, de modo que es a la luz de la ontología resultante de esta reflexión que puede tratar y fundar originariamente temáticas como la anterior. Más aún, si desarrolló este tema es porque ella construyó un análisis previo del ser del ser humano que le permitiría aproximarse a uno de los temas que consideró fenomenológica y ontológicamente privilegiado: la religiosidad. Cabe aclarar que lo previo del análisis no se toma en sentido cronológico: Zambrano no elabora primero una ontología en general y en abstracto, sino que su reflexión en torno a la existencia humana rebasa el nivel de aquello llamado por Heidegger óntico-existencial. En ese sentido, Zambrano se pregunta por las condiciones de posibilidad de la existencia, situando de este modo su análisis en el ámbito de lo ontológico.

La importancia de su texto *El hombre y lo divino* (quizá el más revelador del pensamiento zambraniano en su totalidad) radica, justamente, en que es ahí donde muchos de los presupuestos ontológicos de su pensamiento se hacen explícitos y abren camino —senda— para la elaboración de sus propios planteamientos en torno a diversos temas: la historia, la religión, la poesía, etcétera.

De este modo, no es necio insistir en que su pensamiento recae fundamentalmente en la ontología y en que el tratamiento de la diversidad de temas acerca de los cuales versa su obra —la religiosidad y lo sagrado entre ellos— es inseparable de aquélla.

En este sentido, considero que es legítimo afirmar que la pregunta fundamental de la que parte el pensamiento de Zambrano, y que subyace a lo largo de toda su reflexión, será la pregunta por el ser, pero, al igual que para Heidegger, esta cuestión no puede ser planteada sin interrogar la estructura de ser del ente que cuestiona. En términos de Zambrano, la reflexión acerca de la condición humana alude no sólo a ciertos caracteres específicos del ser humano y su actividad o su quehacer, sino que se realiza sobre éste en relación con el ser, como apertura al ser. Ahí es donde encontrará el tema de lo sagrado.

Aunada a la ontología, la crítica del racionalismo y la razón occidental supone uno de los lugares fundamentales de la obra de la filósofa española. La crítica y los presupuestos por ella emitidos —como la razón poética— representan una posible vía para ultrapasar al racionalismo. Pero este *ultrapasamiento* está, a su vez, imbricado con la ontología, pues su preocupación básica no es, como suele

pensarse, alguna actividad humana en específico —la poesía, la religión o la racionalidad teórica—, sino la condición ontológica de posibilidad de toda actividad.

Por eso, la idea de existencia en Zambrano (donde hay evidencia del entrecruzamiento de su crítica y su ontología) es inseparable de lo que la abre, es decir, del ser, el tiempo, la libertad y el ente que es relación y apertura al ser. Para la filósofa española, el humano es el ser de la insuficiencia ontológica —es ausencia de ser, es vacío ontológico, es ser y no-ser—, de modo que es el ente al que le es necesario encontrar su ser. El ser del ser humano *alborea* y, por ello, el ser no está dado sino que se da, sucede, acontece, deviene, de modo que tenemos —para ser— que tomar posesión de nuestro ser, pero sólo en la medida en que somos ya siempre comprensión —no en sentido epistémico sino ontológico— del ser.

En este nivel se encuentra otro punto básico —útil para entender el tema de lo sagrado y lo divino— tanto de la crítica zambranianiana de la tradición como de su propuesta y proyecto ontológico: el originario encontrarse del ser humano no está dado en la razón ni en el conocimiento, porque no somos originariamente un sujeto, ni un yo, ni una conciencia; ni tampoco el mundo es un objeto, sino que nos encontramos en el mundo abierto, nunca dado y acabado, sino como posibilidad siempre naciente, en proceso. Así, antes de establecer una relación racional con el mundo, padecemos al ser, nuestro ser a medias. De ahí que, para Zambrano, será desde el cuerpo, el delirio y la angustia, que el ser humano construye, crea, se hace humano, se relaciona con el mundo, y no desde la razón (en su sentido puramente teórico) “pues en el principio era el delirio; el delirio visionario del Caos y de la ciega noche. La realidad agobia y no se sabe su nombre”.¹ La razón no tendrá un carácter ontológico, sino óntico y derivado, destacando —fenomenológicamente— que, para que haya una razón, tiene que haber una estructura previa que la abra al mundo. Es en este nivel justamente donde la idea de lo sagrado adquiere prioridad fenomenológica como se verá más adelante.

Entonces, el humano es para Zambrano el ser al que no le es suficiente nacer una vez, sino que se ve precisado a renacer. Por ello existe como apertura, como temporalidad, como posibilidad, como relación con el ser de manera originaria; no es captación y apropiación racional del mundo. Su renacer humanamente lo hará a través de la palabra, la cual no es discurso teórico, sino diálogo y nombre del ser: habrá de nombrar lo sagrado (es decir, la realidad presentada de forma oculta, hermética y no desvelada) y rehacerse como ser humano en ese diálogo.

¹ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 29.

Somos ese ente que existe, que sale fuera de sí para construir su destino humano, de modo que el ser en el pensamiento de María Zambrano tiene un carácter móvil y dinámico; de este modo, ella apunta hacia la importancia del carácter activo y transformador de la realidad por parte del ser humano. Asimismo, ella afirma que padecemos al ser porque pertenecemos a él, somos la realización de su temporalidad, por eso abrimos la realidad, la cual ya está abierta. Este carácter abierto de la realidad constituye para la española, justamente, la explicación del ser humano en el mundo desde la perspectiva de *lo sagrado*, pues éste, al ser desocultado, abre la realidad, tornándose en lo divino: en lo sagrado aparecido.

De este modo, para hacer una reflexión sobre la religiosidad, Zambrano destaca la importancia de una previa fundamentación ontológica desde donde sea posible afirmar la religiosidad en el ser humano. Por ello, lo sagrado y la religiosidad serán aspectos fundantes de lo humano, siendo el ser humano el ente que abre y se abre a lo sagrado, pero de modo tal que éste, a su vez, se abre al mundo no como racionalidad, sino como desocultamiento, como mostración de la oscura entraña de la incomprensible realidad. Por eso tendré que revisar, en este sentido, qué es lo sagrado para María Zambrano.

La religiosidad se funda en el ser del ser humano; él es un ente en cuyo ser es posible la religiosidad porque algo en él le otorga esa posibilidad y, al hacerlo, lo funda como humano. De modo que lo sagrado no es una mera idea, un concepto explicativo, una concepción elaborada por las religiones, sino que, como experiencia, se funda en el ser mismo del ser humano. La religiosidad y lo sagrado en María Zambrano no tienen relación prioritaria, con la idea de lo divino, de los dioses, menos aún con las religiones. Estos son fenómenos que tienen sus condiciones de posibilidad en aquello que los abre: la religiosidad. Pero, ¿qué es eso para Zambrano?

El ser humano, huérfano, solo en un mundo en el que no está a sus anchas —en el que no está como *agua en el agua*—, él —que no es ente entre los entes, que no encuentra un sitio preciso que le configure su lugar y su sentido—, es un ser angustiado; la realidad le desborda, le sobrepasa y no la entiende: habita el mundo sin sentirse en *su* mundo. El ser humano no tiene un mundo, deberá hacérselo —hacer del mundo *su* mundo, un espacio humano, habitable—, tendrá que exorcizar el terror primero de verse sin lugar, de advertirse distinto, sin centro; terror al que Zambrano llama *delirio*. Nuestro primario estar en el mundo no es desde la razón, sino desde el delirio, el cual es ya un saber —no teórico, sino vivencial— de nuestra diferencia ontológica con respecto al resto de los entes.

Este acto de hacer del mundo un lugar humano, de preparar al ser para lo humano —de clamar por un sentido, de poder nombrar la realidad para conjurarla y exorcizarla—, constituye para Zambrano la acción de dar apertura al espacio donde el ser humano ha de vivir —humanamente—: es el develamiento del espacio de lo sagrado, que el ser humano funda desde el delirio de su insuficiencia originaria, desde su angustia por saberse finito, frágil y carente. Es desde su *conciencia* de la finitud que ha de arrojar, lanzarse y hacer del mundo su lugar, desocultar y transformar lo sagrado en lo divino; es decir, preparar la realidad para que ésta se diferencie, se manifieste y lo real surja, se *devele*, se *le devele*.

Ahora bien, si esta necesidad de nombrar la realidad y construir un mundo humano proviene de nuestro ser como incompletud —como conciencia de finitud, libertad, experiencia simultánea del ser y de la nada, asombro de ser y poder dejar de ser y ésto se inscribe en nuestro ser—, entonces, lo sagrado se funda en el ser del ser humano y, por ende, la religión también. El ser humano emerge en tanto ente capaz de religión porque al abrir su mundo también abre lo sagrado a la desocultación o, mejor dicho, lo abre *como* sagrado desocultado. Lo sagrado surge de nuestra angustia originaria —más bien se identifica con su experiencia—, de nuestra condición finita; así, lo sagrado es primario en el ser humano. Por eso afirma Zambrano que es sólo después de un largo y fatigoso trabajo cuando el ser humano se encuentra con los dioses; la aparición de lo divino requiere una condición previa que la posibilita: lo sagrado. Lo divino puede aparecer una vez que se ha preparado su espacio, es decir, lo sagrado. Lo divino, los dioses, sólo han podido nacer porque encuentran su posibilidad en un ente que, para humanizarse, obtendrá de su delirante nacimiento la experiencia de lo sagrado, de desocultar lo sagrado.

Quando no los hay todavía [los dioses], ¿a qué crearlos? Si se les ha creado, debe de ser por algo ineludible. Es, sin duda, el aspecto primario, original de la tragedia que es vivir humanamente. Pues antes que entrar en lucha con otro hombre y más allá de esta lucha, aparece la lucha con ese algo que más tarde, después de un largo y fatigoso trabajo, se llamarán dioses.²

² *Ibid.*, p. 28.

¿Qué es eso ineludible de lo que habla Zambrano? Ser, hacerse humano, existir como humano; de ahí que hacerse humano sea abrir el mundo hacia lo humano, ese lugar ya abierto que Zambrano denomina lo sagrado manifestado o la experiencia de lo sagrado en su develarse. Por ello apunta que tratar con la realidad sólo es posible en la medida en que ésta se ha abierto ya como tal y se ha desocultado. “Así, [...] los dioses parecen ser, pues, una forma de trato con la realidad, aplacatoria del terror primero, elemental, de la que el hombre se siente preso al sentirse distinto, al ocupar una situación impar”.³

En este sentido, pues, para que los dioses representaran una primera forma de trato con la realidad, el ser humano tuvo primero que experimentar desde su ser la necesidad de eso justamente, de tratar con la realidad desocultada. Lo real se desoculta desde esa necesidad, aparecida como delirio, angustia, experiencia del ser que se abre en el ser humano; luego podrá aparecer lo divino. Así, sugiere Zambrano:

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.⁴

¿Cuál es esa matriz que ha parido a los dioses? Nuestro ser y la desocultación de la realidad desde él.

Si la realidad se presenta al ser humano como oculta, incomprensible y escindida, sólo podrá desocultarse y brotar cuando se haya logrado iluminar el espacio que la verá nacer; ese iluminar surge, a su vez, de la oscuridad misma anidada en ese ente y que, por ello mismo, puede iluminar; de ese ente que, siendo incompleto, ha de buscar llenar la oquedad que lo habita.

Por ello dirá Zambrano que lo sagrado nos posee, que la idea de lo sagrado nos arropa —no la inventamos ni es producto de una deliberación racional—: emerge en y desde nuestro ser finito, frágil, carente e incompleto.

Nos hacemos posible un trato con la realidad una vez que se la ha conjurado; surge entonces un acto que es simultáneamente fundante de lo humano: la pregunta.

³ *Ibid.*, p. 30.

⁴ *Ibid.*, p. 32.

Es decir, Zambrano hace radicar la cuestión exclusivamente en un ente abierto, finito y angustiado, pero que ha aplacado ya su terror primero y puede pisar la realidad y preguntar por ella. Lanza ya el ser humano su palabra a los dioses, pero sólo cuando ha podido preguntar por su propio ser logrará conminar a los dioses a un diálogo. Lo divino se hará posible. Pero sólo hay diálogo porque la experiencia de lo sagrado ha sido fundada desde la condición misma del ser humano en su delirio, en la ocultación misma de la realidad.

De esta forma, Zambrano no elabora un *concepto* religioso de lo sagrado, sino ontológico; de modo que lejos de ser un concepto, una categoría que explica ciertas actividades del ser humano, nos abre a una cierta comprensión del ser del ser humano. Éste ha puesto desde sí lo sagrado y han podido aparecer los dioses; puede tener la experiencia de ello porque es finito, incompleto y sólo desde esa conciencia abre lo sagrado a su desocultación. Es en este sentido que, para la filósofa española, los dioses no son sagrados sino divinos; lo sagrado acaece en el ser humano porque es a él a quien la realidad se le presenta como sagrada y oculta, pero, por ello y a su vez, como posibilidad de desocultamiento para darles a los dioses oportunidad de desocultarse.

Lo sagrado es la experiencia del ser oculto, la experiencia de ser, valga la expresión, ser humano: así se construye el ser que le falta, es decir, es la experiencia de la libertad que, en tanto humanos, nos abre como posibilidad, historia y civilización.

María Zambrano se ha encargado de penetrar esa condición paradójica que nos hace ser lo que somos. Desde su perspectiva, la relación primigenia que el ser humano estableció con lo otro se dio respecto de los dioses, la cual no tenía otro punto de partida que la conciencia misma de la diferencia ontológica, de esa condición paradójica. Desde esta perspectiva, retomo la pregunta de Zambrano citada anteriormente: *¿cuál es la matriz de donde un día han surgido los dioses?*

Interpreto, en mi lectura de *El hombre y lo divino*, que esa matriz o fondo último de donde ha surgido el trato con lo divino tiene relación —insisto— con nuestra condición finita, con el padecer nuestra trascendencia ontológica.

Una vez explicitado el horizonte desde el cual aborda el tema de lo sagrado y lo divino, Zambrano puede proceder a hacer —ahora sí previa fundamentación ontológica— una fenomenología de lo divino. En *El hombre y lo divino* escribe que no es desde hace mucho que el hombre cuenta su historia, examina y reflexiona su presente y proyecta un futuro sin contar con los dioses; a pesar de que, como ella misma lo afirma en las primeras líneas de aquella obra, la tragedia humana máxima sea no poder vivir sin dioses, sin una realidad distinta y enteramente otra

y, por ello, también radicalmente abismal y que, sin embargo, no escapa al ser del hombre, a su religiosidad. De lo divino le preocupa a Zambrano lo sagrado y ambos como experiencia, fenómeno individual, social, histórico; le interesa cómo lo divino se ha manifestado y cómo en tales manifestaciones se muestra no sólo algo del ser del hombre, sino lo más íntimo de su ser: su carácter trágico, su relación conflictiva con lo divino.

Ser, valga la expresión, ser humano, existir, para Zambrano, es hacerlo en el modo del lenguaje, del diálogo, del enfrentamiento con el otro, con los otros y con lo divino como lo radicalmente otro —de lo cual, sin embargo, se han tenido diversas y múltiples experiencias que toman parte en el devenir histórico de las sociedades.

El hombre es el ente que existe enfrentado, resistido a lo otro; y a lo primero que ofrece resistencia es a los dioses —a aquellos no manifiestos— es decir, a lo sagrado, de la misma manera que lo sagrado se ofrece al hombre como resistencia, como ocultamiento.

La realidad bajo la forma de lo sagrado es, entonces, lo que primero necesita el hombre diferenciar; aquello que se le resiste terminará por ser la resistencia propia del hombre. Cuando lo sagrado es desocultado, lo divino aparece.

Para Zambrano existen múltiples formas de enfrentamiento entre el hombre y lo divino, y una de ellas —que le importa de manera fundamental e históricamente manifiesta en muchos momentos— se traduce en la negación de lo divino. Negar lo divino para liberarse el hombre, su razón y su conciencia, o bien para hipostasiarse en la historia —como en el caso de Georg W. F. Hegel.

Toda negación de lo divino implica, para Zambrano, una condición, una apertura para que el hombre pueda ser, para que la revelación de lo humano se cumpla y se emancipe de lo divino. Es el caso mismo de la modernidad, donde Zambrano observa una de estas negaciones: muertes de Dios (porque ha muerto múltiples veces), consistentes, precisamente, en ser negaciones. Muerte que, como dice Friedrich Nietzsche, resulta ser una mera sustitución de Dios por el hombre, pues éste conserva el espacio de lo trascendente y lo ocupa en una de las formas más simbólicas del humanismo moderno.

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 —aun no queriéndolo— divino. Se deificaba. Mas, al deificarse, perdía de vista su condición de individuo.⁵

⁵ *Ibid.*, p. 17.

Zambrano no deja de ver en ello, al igual que Nietzsche, un problema, un cierto nivel de pasividad donde sólo se trasladó de lugar el fundamento. Porque, por otra parte, el hombre “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”.⁶

Al deificarse, el hombre remeda a Dios y a sí mismo sin ser ni lo uno ni lo otro y sin afirmarse en ninguno de los dos. Son ambas —supone Zambrano— caricaturas de lo divino y ello es trágico. El hombre no puede vivir sin dioses y, sin ellos, él mismo pretende serlo o bien ensaya la divinización de algo que le pertenece en lo más esencial: su historia, como en el caso de Hegel. “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 Sin embargo, anota Zambrano, la pretensión del hombre de divinizarse a través de su historia lo devuelve —paradójicamente— a la experiencia asfixiante en la que pudo encontrarse cuando en la realidad llena de dioses no encontraba espacio propio suficiente.

Lo mismo sucede con las nociones capitales de la modernidad y su mayor fe: el progreso y la confianza en el futuro. Así, afirma Zambrano que

[...] la deificación que arrastra por fuerza la limitación humana [...] provoca, hace que lo divino se configure en ídolo insaciable [como puede ser la razón, la ciencia o la técnica] 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.⁸

El hombre se convierte en víctima del ídolo que ha inventado y se destruye con él. En este sentido pregunta Zambrano si existe el hombre en la hora actual, pues éste parece haberse reducido a una especie que no le pertenece; pero con esa reducción tal vez favorece la operación contraria que la había producido: vuelve a dejar sitio para lo divino, para que lo divino se insinúe como ausencia que devora. Singular fenómeno, del que Zambrano quiere dar cuenta. Pero, para ello, primero

⁶ Juan Fernando Ortega, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 126-127.

⁷ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, *op. cit.*, p. 17.

⁸ *Ibid.*, pp. 23-24.

se pregunta en *El hombre y lo divino*: ¿cómo y por qué han nacido los dioses? ¿Podría el hombre haberse pasado sin ellos? Acerca de la respuesta, Juan Fernando Ortega nos dice:

Lo divino no es para Zambrano [...] una realidad que trasciende radicalmente nuestra experiencia, y a la que sólo llegamos racionalmente por esa vía indirecta de la causalidad eficiente, sino que lo divino es algo que se nos da experimentalmente, de una manera oscura y misteriosa sin duda, pero no menos cierta.⁹

El hombre no ha inventado a los dioses, sino que los encontró con su vida y tampoco ha ideado la matriz de donde ha surgido un día, ya que —continúa reflexionando la filósofa española— son parte de la experiencia de vivir humanamente, en el modo de la religiosidad; esa es la matriz que no se inventa, el ser del hombre, su condición ontológica aquí traducida en la trágica experiencia de ser el ente que ha sentido estar siempre frente a algo radicalmente otro.

En su situación inicial 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 [...], y no se 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 sobrepasa, le sobrepasa y no le basta [...] la realidad le agobia y no sabe su nombre [...] 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.¹⁰

Por esto Zambrano afirma que al hombre no es que le haya faltado espacio —éste sobra—, sino que lo sagrado invadía la totalidad. De hecho, por esto el hombre necesitaba crearse un espacio para sí y, una vez dado, lo divino podía desocultarse y convertirse para el hombre en una manera de tratar la realidad. La matriz, entonces, de donde han surgido los dioses es la falta de espacio humano y la plenitud originaria de lo sagrado.

⁹ Juan Fernando Ortega, *Introducción al pensamiento... op. cit.*, p. 118. Este autor español es uno de los más importantes intérpretes de la obra de Zambrano. En general, coincido con su acertada interpretación de este tema y apoyo el análisis que desarrollo en este artículo en la interpretación de Ortega.

¹⁰ María Zambrano, *El hombre y lo divino, op. cit.*, pp. 28-29.

He mencionado que para María Zambrano lo sagrado implica lo oculto, lo no desoculto; y lo sagrado desocultado, manifestado y aparecido son los dioses, lo divino; por ello, el primer trato del hombre con la realidad tiene relación con la transformación de lo sagrado en lo divino. El hombre puede tratar con la realidad sólo cuando ésta se ha desocultado, cuando la resistencia del hermetismo originario de lo sagrado ha cedido y puede, entonces, el hombre comenzar a darse un lugar, a tener un espacio entre la asfixiante realidad sagrada cuando aún no se había desocultado. En ese sentido, lo divino y los dioses no vienen a llenar un espacio vacío —en lo sagrado todo está lleno—, sino que comparecen para hacer accesible la realidad al hombre y para que éste se busque un lugar en esa realidad que, a diferencia de él, aparece plena y cerrada. Dice Zambrano:

Cada dios abre un camino en el arcano inicial, en el lleno que es originalmente la realidad y que rodea al hombre. No es el vacío el que se puebla de dioses, sino al revés: es el lleno de la 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. Transitar es justamente vivir; poder y tener donde ir. 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 caminos.¹¹

Es en este sentido que Zambrano afirma que los dioses pueden ser una forma de trato con la realidad. Se trataría de la manifestación originaria de una realidad hostil, angustiante por hermética, poco presta a manifestarse, pues, como decía antes, se le da al hombre originariamente como completa ocultación; por eso, en ese nivel el hombre se ve ocultado para sí mismo y no tiene aun espacio propio. Esta ocultación de sí mismo corresponde también a lo llamado por Zambrano como una situación de delirio inicial y que habrá de traducirse en un delirio de persecución (por ello, primero somos en el delirio y no en la razón); ya que en esa realidad llena, plena y oscura el hombre se siente mirado sin ver. Por ello, lo primero que necesita es ver, tomar distancia frente a ese lleno, frente a esa *presencia* —que luego serían los dioses— de la realidad y que, sin embargo, encubre la realidad misma y no nos la deja ver. Falta ahí, entonces, la visión. Falta

¹¹ *Ibid.*, pp. 236-37.

la transformación de lo sagrado en lo divino; aunque no se debe olvidar que, aun ya con lo divino manifestado, la ocultación vuelve a darse ahora en el plano de los dioses y no de la realidad, pero cuando menos ésta ya permite ser tratada —el trato que luego se tendrá que buscar será ya el propio trato con los dioses mismos.

En este sentido, Zambrano señalará que la primera manifestación de lo divino es el terror, la inmensidad de lo sagrado desocultado, la pura presencia oscura que mira, pero que no se deja ver. Existen dos niveles en los cuales el hombre se siente perseguido: frente a la realidad sagrada, plena, incomprensible y —ya después— frente al lleno de los dioses mismos que, sin embargo, han posibilitado ya el aparecer de la realidad.

Así, se hace más evidente que la diferencia establecida por Zambrano continúa sistemáticamente entre 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 [...] La realidad es fundamentalmente ese fondo oscuro y misterioso de donde todo arranca y en el que todo se funde y a lo que todo tiende.¹²

En este sentido, Zambrano anota que la “realidad [...] es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo misterioso; es la realidad oculta, escondida, [que] corresponde en suma a lo que llamamos “sagrado””.¹³ La realidad para el hombre es justo la que puede ser sagrada y profana, porque la realidad para otros entes es simplemente *agua en el agua*, como afirma George Bataille; al hombre, según Zambrano, le falta realidad, la suya, la que ha de construirse, su libertad. Al animal le sobra realidad, no necesita la suya propia, está en la realidad dada a sus anchas y no es necesario más: el hombre, y sólo él, es quien necesita lo divino porque sabe de su ser a medias, de su insuficiencia ontológica. De ahí su necesidad de ser, de darse un ser, de volver a nacer humanamente. Por ello la religiosidad tiene un carácter ontológico.

¹² Juan Fernando Ortega, *Introducción al pensamiento... op. cit.*, p. 130.

¹³ María Zambrano, *El hombre y lo divino, op. cit.*, pp. 32-33.

Con base en lo anterior, Zambrano puede anotar que la aparición de los dioses representa el final de un largo periodo de oscuridad y padecimientos. No es que los dioses vengan a completar la insuficiencia humana, sino que es el padecer la realidad sagrada lo que vienen a colmar, pero nunca el ser a medias del hombre y, más bien, le permiten a éste comenzar a crearse un ser y un espacio. Pero esto no resta el carácter mismo con el que aparecen los dioses como devoradores —como parte también de un pleno, de un hermetismo donde tampoco parece haber espacio para lo humano (de por sí ya no lo había en el ámbito de lo sagrado)— y parece que los dioses, al permitir la manifestación, vuelven a presentarse como ocultación que devora al hombre: éste se siente perseguido sin ver.

No voy a desarrollar aquí, debido a la extensa naturaleza del tema, todas las experiencias de lo divino que Zambrano considera.¹⁴ Me concentro, entonces, en una de las formas de revelación y develación de lo divino que le interesa singularmente: la nada.

Como anota Juan Fernando Ortega, la nada se presenta, según Zambrano, como la última revelación de lo sagrado aparecida en Occidente; la nada como enmascaramiento de lo divino.

Podrían dividirse las cosas de la vida en dos categorías: aquellas que desaparecen cuando las negamos y aquellas otras de realidad misteriosa que, aun negadas, dejan intacta nuestra relación con ellas. Así, eso que se oculta en la palabra casi impronunciable hoy: Dios.¹⁵

¹⁴ A través de su concepción de lo sagrado y lo divino, Zambrano desarrolla, a su vez, una historia de las diversas maneras en que lo divino se ha manifestado en la historia de Occidente. Con ello, realiza también un diagnóstico histórico del aparecer de lo divino en la vida contemporánea. En este punto, Chantal Maillard —destacada intérprete de Zambrano— afirma que lo que la filósofa española realiza es una fenomenología de lo sagrado y lo divino, en donde “fenomenología es entendida por Zambrano como el estudio de los fenómenos en cuanto son ‘lo que aparece’ (se trata propiamente de una fenomenología de corte heideggeriano). La fenomenología de lo divino será por tanto el estudio de la manifestación (lo que se presenta de lo divino en el hombre y para el hombre) [...] La fenomenología de lo divino puede definirse entonces como la descripción de esa insistente y tan a menudo desorientada búsqueda del ser desde la disgregación [...] porque la vida misma se halló escindida cuando el hombre tomó conciencia del ‘sí’, cuando la reflexión articuló la distancia, separando así la esencia de la estancia” (cfr. Chantal Maillard, “Ideas para una fenomenología de lo divino en María Zambrano”, en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, núms. 70-71, 1987, p. 124).

¹⁵ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 134.

Zambrano subraya, así, que la relación con lo divino cambia de signo pero no desaparece; incluso podría decirse que se intensifica, de manera que es posible afirmar que cuanto más fuera del horizonte parece la relación —el objeto de ella—, más profunda es, aunque propiamente la relación como tal *se abisma*, porque una de las partes que tenía la máxima realidad comienza a diluirse. La otra parte, nosotros, nuestra vida, se abisma a su vez por quedar en una situación indefinible. Esto representa para Zambrano una nueva versión de lo divino pero no su anulación. Así, anota que “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 anonadadora irrealidad que envuelve al hombre cuando Dios ha muerto”.¹⁶

Por ello Zambrano no menciona propiamente que *la muerte de Dios* sea una de las revelaciones de lo divino, sino que ella, más bien se refiere a *eclipses* de lo divino y que se han dado en muy diversos momentos. Esto no es algo privativo de la modernidad: es propio de lo divino el ocultarse también, el verse eclipsado, negado en última instancia; lo divino eclipsado, oculto, constituye un regreso a lo sagrado, a un momento de lo sagrado. La presencia de lo sagrado vuelve en los eclipses de lo divino.

En la historia conocida siempre ha llegado un momento en que los dioses han muerto. Y es extraño. Lo divino, aquello que el hombre ha sentido como irreductible a su vida, sufre eclipses [...] y en cualquiera de las cosas ha llegado el instante terrible de que eso divino, irreductible a lo humano, ha corrido la suerte de lo humano: pasar, ser vencido y aun morir [...] así tenemos un proceso ‘sagrado’ de destrucción de lo divino, tan inevitable en su acaecer como el momento contrario.¹⁷

De esta manera, se podría decir que “es el ateísmo, pues, el producto de una acción sagrada, de la acción sagrada entre todas que es la de destruir a un Dios”.¹⁸

Entonces, como bien lo observa Juan Fernando Ortega,

[...] Zambrano advierte que lo que se eclipsa no es “ese fondo oscuro, permanente” que ella llama “lo sagrado”, sino su manifestación, la forma determinada de configurarse “lo

¹⁶ *Ibid.*, p. 135.

¹⁷ *Ibid.*, p. 136.

¹⁸ *Ibid.*, p. 139.

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 [...] pero esa exaltada presencia de lo divino estaba reclamando la reacción del hombre que quiere ser [...] y no encuentra otro camino para afirmarse que *la muerte de Dios*.¹⁹

De esta manera, el hombre, que también ha necesitado de lo divino para ser, busca en ocasiones salir de lo divino, para ser hombre y es cuando eclipsa lo divino. Es necesario en esos momentos que Dios muera, que lo divino se retraiga nuevamente a lo sagrado y que vuelva a hundirse, a abismarse en la oscuridad, la cual también es signo del ser humano, de su ser y sus oscuras entrañas; es también un descenso a los ínfimos de lo sagrado que nos habitan porque también el ser del hombre es ocultación y desocultación. Nótese aquí la referencia nietzscheana: la muerte de Dios es el amanecer de la tierra, las entrañas, el cuerpo, el fundamento delirante y abismal que nos constituye.

Así, afirma Zambrano que:

Por eso la soledad de Nietzsche [...] no es la soledad de la conciencia, sino la del hombre en su infierno entrañable que clama a un Dios inexistente —al vacío de Dios— y queriendo dejar definitivamente de ser mendigo, engendra un dios en su soledad. Extraño parto humano, como si la luz hubiese revelado en el oscuro interior del hombre, en la oscuridad rebelde a la conciencia, un semidios aprisionado.²⁰

No se debe olvidar que Zambrano establece, a este respecto, una puntual crítica a Nietzsche: para ella el superhombre es también una sustitución de Dios por anhelo de Dios. Así, afirma Zambrano: “Nietzsche trasladó la omnipresencia de lo divino a la vida. Un instante de esa vida rescatada llevará en sí todas las vidas posibles”.²¹ Pero con ello, para Zambrano, el trascender quedaba imposibilitado; Nietzsche quedaba prisionero en el eterno retorno, lo cual es para ella la prisión del hombre repitiéndose a sí mismo, encarcelado en sí mismo y en sus entrañas.

¹⁹ Juan Fernando Ortega, *Introducción al pensamiento... op. cit.*, p. 138.

²⁰ María Zambrano, *El hombre y lo divino, op. cit.*, pp. 167-168.

²¹ *Ibid.*, p. 171.

Ello implicaría, para Zambrano, volver a la noche de donde parten las teogonías, a esa nada como lo negativo de lo divino. Aquí debo mencionar que el tema de la nada en la filósofa española cobra importancia específica: no habla ya de la nada solamente en su sentido ontológico, sino también como lo negativo de Dios, la permanencia en el puro estado oscuro y hermético de lo sagrado.

Aquí se puede observar, al par que una lejanía —parcial— con respecto de Nietzsche, una cercanía con Martin Heidegger en el tratamiento del sentido en el que Zambrano trabaja el problema de la nada: “en este punto, como en ningún otro, se justifica la afirmación del profesor I. Aranguren que llama a Zambrano ‘un Heidegger con acento español’”.²²

Zambrano aborda el tema de la nada en relación con la experiencia de la angustia que irrumpe en el hombre, experiencia del vacío y de la nada del ser. Coincide con Heidegger en que el olvido de la nada ha recorrido la tradición filosófica; anota que la filosofía no ha penetrado en tales *ínferos*. La filosofía ignoró la nada; más aún, Zambrano apunta que desde el mismo Parménides la filosofía se apartó del problema de la nada —de la cual éste ya había señalado que *no hay idea*—, de manera que ésta se tradujo en la filosofía posterior como algo que en términos del ser era simplemente impensable.

El problema de la nada, al parecer, se convirtió en un problema de índole exclusivamente religioso y abandonó el terreno ontológico, del ser. Por ello, Zambrano afirma que “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”.²³

Sin embargo, la filósofa asegura que, aun en el ámbito de la religión (como lo es en el caso del cristianismo mismo), la nada como problema quedó también condenada a la sombra, a la oscuridad. Esta nada que no tuvo lugar en la filosofía, tampoco pareció tenerlo en la religión de la muerte en la cruz.

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 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.²⁴

²² Juan Fernando Ortega, *Introducción al pensamiento... op. cit.*, p. 141.

²³ María Zambrano, *El hombre y lo divino, op. cit.*, p. 177.

²⁴ *Ibid.*

Es decir, incluso cuando se olvida el problema de la nada, ésta es padecida, sentida, experimentada. En términos de Zambrano, quien no deja de recordar a Heidegger, la nada, aun cuando no pudiera ser pensada, sí puede ser experimentada porque se nos da en las entrañas:

Son ellas [las entrañas], 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.²⁵

Y más adelante afirma que:

La nada, cuando pasa por las entrañas, se transforma en ser, son ellas las que le dan el ser de que adolece [...] las cosas que no son nada, son algo cuando se las padece. Hasta el vacío, hasta la ausencia, cobra carácter positivo y se asemeja a la presencia.²⁶

Había mencionado que la conciencia filosófica exilió el problema de la nada y que éste se convirtió, posteriormente, en una cuestión religiosa. La conciencia que en Occidente acogió el problema de la nada fue, para Zambrano, una de tipo religioso. Anota Juan Fernando Ortega que esta absorción del problema de la nada en la conciencia religiosa se dio a partir de Martín Lutero, con quien, según Zambrano, Occidente enfrentó su propia soledad, sus propios íferos: “a partir de Lutero, cuya religión reintegra al hombre a las tinieblas primeras del ser, a la soledad desnuda frente a Dios”.²⁷ La nada será así, en estos términos, imagen misma de lo divino, de Dios; lo cual propiamente será tenida por y como experiencia en los grandes momentos de la mística: hundirse en el abismo secreto de lo divino, en donde Dios —según Zambrano— aparece como el todo sin fronteras que incluye la nada: la nada del alma.

La nada es imagen primera de lo divino en el puro fondo de lo sagrado. Aquélla, asume Zambrano, es una de las últimas manifestaciones de lo divino, última definición de Dios que, sin embargo —insiste— es una manera de develación de

²⁵ *Ibid.*, p. 155.

²⁶ *Ibid.*, p. 185.

²⁷ *Ibid.*, p. 177.

lo divino, una forma en que lo sagrado continúa desocultándose. En este sentido, esta relación con lo divino es propia del mundo contemporáneo e implica que: “La nada en la que el hombre se enfrenta no es, según Zambrano, la ausencia de lo otro, sino del otro, no de algo, sino de alguien”.²⁸ En la ausencia de ese alguien es como se revela lo divino, en su hueco: la nada, el Otro. Así es como se nos desvela hoy la nada, como ausencia, una experiencia de lo divino y una vuelta a lo sagrado: “El fondo sagrado de donde el hombre se fuera despertando lentamente como del sueño inicial reaparece ahora en la nada”.²⁹

En este ámbito, entonces, la nada se nos muestra como lo sagrado que reaparece en su máxima resistencia. Pero el hombre, como ha experimentado en sí mismo esa nada, puede entonces reconocerla en lo divino y aun generarla, según Zambrano, en el mundo contemporáneo; es lo sagrado *puro* sin indicio alguno de que podrá ser develado. Con ello, afirma, retornamos al momento anterior a la mostración de lo sagrado y su conversión en lo divino. De esta manera, esta reversión es también promesa de un nuevo nacimiento de lo divino. Promesa que, según Zambrano, Nietzsche mismo se hizo pero se negó a esperar, al quedar sumergido en la pura noche oscura de lo sagrado sin esperar ya a lo divino.

Sin embargo, para la filósofa española sólo es aparente la huida de lo divino respecto del horizonte humano, pues, al parecer, el hombre contemporáneo permite —aunque clandestina, oscura y tímidamente— la presencia de lo divino. Ésta se insinúa en la misma medida en que se le relega a la sombra. Lo divino transita a hurtadillas, exponiéndose solamente de una manera extraña y velada. Pese a esto, o más bien por ello, parecería ser el testimonio de que lo divino vive aún en la conciencia religiosa, aunque tenue y oscuramente.

Todo esto significa para Zambrano, como acertadamente anota Juan Fernando Ortega, que “estas múltiples manifestaciones testimonian la imposibilidad del hombre de vivir sin sentirse vinculado a lo profundo, a lo sagrado, que no deja de manifestarse”.³⁰ Y ello es lo que Zambrano llama el carácter ontológico de la religiosidad. Lo divino está siempre naciente para el hombre porque su condición de posibilidad (el espacio que lo hace aparecer, esto es, lo sagrado) es el fondo originario de la vida, su trasfondo último. Lo sagrado es fondo originario tanto del ser como del ser del hombre en tanto ocultamiento y desocultamiento. En el hombre

²⁸ Juan Fernando Ortega, *Introducción al pensamiento... op. cit.*, p. 145.

²⁹ María Zambrano, *El hombre y lo divino, op. cit.*, p. 215.

³⁰ Juan Fernando Ortega, *Introducción al pensamiento... op. cit.*, p. 156.

acaeece la oscuridad misma, el fondo dinámico de la vida, fuente a su vez de toda luz, aparecer y manifestación; somos ya siempre no-ser, oscuridad sagrada, condición de desocultamiento. Lo sagrado es 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.³¹

En suma, Zambrano se ocupa en *El hombre y lo divino* —a través del análisis que he descrito aquí— de reflexionar acerca de la posibilidad de un retorno de lo divino, lo cual no sería para ella otra cosa que un intento de refundar una noción de lo divino en el espacio de lo humano. Para esto, es necesario reconocer las múltiples maneras en que lo divino se nos ha ofrecido y, aun, resistido.

³¹ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, *op. cit.*, p. 236.