

LA FIGURA DE LA RELACIÓN DIVINIDAD-SUJETO EN LA OBRA *EL HOMBRE Y LO DIVINO* DE MARÍA ZAMBRANO¹

THE FIGURE OF THE DIVINITY-SUBJECT RELATION IN THE WORK *THE MAN AND THE DIVINE* OF MARÍA ZAMBRANO

RODRIGO PULGAR CASTRO*

* Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Arte, Universidad de Concepción Barrio Universitario, Casilla 160-C, Concepción Chile, Teléfono 056-41-2204104, Fax: 2216869, e-mail: rpulgar@udec.cl

RESUMEN

Las formas o imágenes desprendidas de la relación dios o dioses-sujeto-historia, fue una preocupación constante de la filosofía de Zambrano. Este trabajo corresponde a una investigación sobre el tema y el modo como Zambrano lo entiende y lo resuelve.

Palabras claves: Filosofía, intersubjetividad, hombre, Dios.

ABSTRACT

The forms or images arising from the relation God or God-subject-history was a constant concern of Zambrano's philosophy. This work corresponds to a research about this topic and how Zambrano understands and solves it.

Keywords: Philosopher, intersubjectivity, man, God.

Recepción: 06/03/07. Revisión: 09/04/07. Aprobación: 16/06/07.

INTRODUCCIÓN

Un estudio del texto mayor de Zambrano, *El hombre y lo divino*, nos indica que su pensamiento se ordena a comprender el significado de las distintas formas por medio de las cuales el hombre, a lo largo de la historia, ha entendido lo divino y como –por sus efectos– la misma comprensión da nacimiento a etapas históricas determinadas. Pero, bajo el presupuesto de interpretación de un prisma peculiar, como es el aporte de

las diferentes experiencias de lo religioso a través de los siglos. Síntoma de esta hipótesis es el siguiente párrafo: “Los dioses, identificaciones primeras que el hombre descubre en la realidad, tienen dos grandes funciones –de las cuales algo quedará siempre en las ideas, en los conceptos mucho más tarde– que en ellos tiene su raíz” (Zambrano, 1993). Agregando a continuación: “Y esta primera forma de trato con la realidad tenía que darse en una imagen” (Zambrano, 1993). Desde aquí es que nos obligamos a pensar

¹ Escrito que corresponde al proyecto de investigación DIUC N° 2005.063.005, “La relación filosofía-poesía en una fenomenología de lo divino. Un postulado en torno a la obra de María Zambrano”.

que su obra responde a una investigación por aprehender el sentido constitucional de la experiencia religiosa. Es por esto también que el criterio de investigación seguido por Zambrano se sostiene en una perspectiva hermenéutica, la cual es alimentada por el sentido de lo religioso en occidente. El sentido del principio hermenéutico se reconoce en la introducción del texto cuando habla sobre la actitud del sujeto por vivir la experiencia de lo divino. La idea puesta aquí tiene que ver directamente con el creer. En efecto, según la hermenéutica el creer, como fenómeno que caracteriza la realidad propiamente humana, es reflejo de una expresividad vital muy propia del acto de fe, de un acto cuya característica principal es que se hace y se deshace en la historia. Zambrano postula así lo histórico como lugar de respuesta al acto de fe. Además de ser este asunto lo que propiamente la investigación debe hacer comprensible. Para conducir la investigación que resuelva este asunto, Zambrano define una serie de preguntas que modelan la hermenéutica misma: “¿Qué es lo histórico? ¿Qué es lo que a través de la historia se hace y se deshace, se despierta y se aduerme, aparece para desaparecer? ¿Es algo siempre otro, o algo siempre lo mismo bajo todo acontecimiento?” (Zambrano, 1993). Una primera lectura al substrato de las interrogantes se relaciona con la intencionalidad investigativa puesta al servicio de resolver el significado de la creencia en lo divino. De hecho, es la misma intencionalidad puesta en ejercicio lo que obliga a Zambrano a someter a discusión el significado de la historia en relación con la cuestión religiosa, por tanto, al sujeto que vuelve inteligible lo divino gracias a la creación de formas simbólicas apropiadas a la revelación misma.

Si el parámetro de la investigación de Zambrano es el descrito, creo ver ahí en las preguntas sobre el significado de la historia y su lugar en la comprensión de la relación divinidad-sujeto, una forma correspondiente

—en perspectiva fenomenológica y hermenéutica a la vez— al deseo de explicarse el fenómeno de sentido de la actitud humana a lo trascendente y, por tanto, también sobre el carácter original de una existencia que se explica —o se entiende a sí misma— desde la forma que adquiere el diálogo con la divinidad. Si el propósito de Zambrano es éste, es viable pensar que el conjunto de preguntas resulta ser lo más pertinente en términos hermenéuticos, pues se ubican todas ellas en relación al afán por lograr entender la paradoja del creer como vía de acceso a realidades del misterio. Lo pertinente es en el sentido de ver que el preguntar nace del interés por entender lo fundamental de la realidad divina. De esta manera, el preguntar, la pregunta específica sobre el significado de la historia en relación al creer, por tanto, a las formas que traducen esto, responde al deseo de tener resultados adecuados a la inteligencia del acto de creer. Advierto que al hablar de formas me refiero a la imagen óptica de la realidad trascendente. Onticidad que Zambrano explica así: “Su forma adecuada, su envoltura es una imagen; la imagen primera que el hombre es capaz de formarse, esto es, una imagen sagrada, que reaparece siempre en el delirio del amor” (Zambrano, 1993).

EXPLICACIÓN SOBRE EL SENTIDO FILOSÓFICO DEL VIVIR LO DIVINO

En el continente de la relación divinidad-sujeto, la imagen se desprende de la entidad divina que le otorga su fundamento ontológico, pero es la persona la que le otorga su onticidad (son sus experiencias las claves de aquello). Por esta circunstancia, la imagen aparece como entidad intermedia entre lo divino y el sujeto. Circunstancia que le permite al sujeto evocar por la imagen el carácter distinto de la divinidad respecto de otras entidades —a primera vista o a primera expe-

riencia— semejantes. Así, lo distinto de la realidad trascendente —cuya explicación se resuelve en el territorio axiológico— se vuelve aquel lugar que inaugura un procedimiento religioso-epistemológico. Procedimiento destinado a que los hombres tengan una adecuada inteligencia de las notas y características de lo divino.

El alcance respecto del carácter óptico de la imagen como expresión histórica de la fe, implica aceptar —por parte del investigador— la consideración del tiempo como variable de la onticidad (vía metafórica) de lo divino. Este aspecto del tiempo lo deja entrever Zambrano al escribir:

¿Quién no ha visto en la claridad de la mañana, en la danza perfecta que es metamorfosis, una pluralidad de figuras que dibujadas y desdibujadas no se corporeizan, transformándose infatigablemente? Nacen y se deshacen; se enlazan y se retiran; se esconden para reaparecer como el hombre juega a hacer cuando es niño o cuando juega a esos juegos en que la infancia se eterniza: música poesía (Zambrano, 1993).

En efecto, entendido el tiempo como variable específica de la experiencia de fe, resulta ser determinante en el proceso de decantación de la imagen a lo largo de la historia y, por extrapolación, en su relación con el proceso de configuración de la idea de persona que precisa, por su propia necesidad de constitución, de otro ente.

El hombre y lo divino muestra, como en la mayoría de los estudios referidos al fenómeno de posicionamiento de la imagen, que en los inicios las formas simbólicas son respecto a comprensiones de la divinidad revestidas de significado antropomórfico unas, naturalistas otras, a veces mezcladas, formas difusas o invisibles en su esencia. Mas y todas ellas, expresiones de culturas sacrales (Cencillo, 1998), hasta que —y como una cuestión que sucede en el tiempo que actúa

como filtro— se produce la conquista de una imagen que, depurada por la percepción racional-sensible, se percibe como la manifestación de unidad ontológica de un solo ser.

Lo anterior implica aceptar que la inteligencia de lo absoluto como uno, se entiende respecto de una divinidad, la cual tiene la particularidad de concentrar en sí las distintas percepciones humanas de lo divino, vale decir, de las entidades específicas que los hombres, a través del tiempo, han identificado como tales. Es en esta línea que la evolución de las formas de lo trascendente es paradigmática. Derivado de ello interpreto —siguiendo a Zambrano— que es en el proceso de depuración realizado por la conciencia religiosa sobre la realidad ontológica donde la imagen se desarrolla y se consolida a lo largo de la historia del hombre y, en términos de efectividad, en las distintas culturas y, por tanto, en relación al hombre mismo, pues es eficaz respecto de éste, como se permite mostrar en *El hombre y lo divino*:

Y mientras lo sagrado vive y se manifiesta fuera del hombre, puede oponérsele ese muro de respeto aislador. Respeto que es solamente acción defensiva que no disuelve, ni transforma, lo sagrado en lo único que lo salva definitivamente: lo divino... Lo sagrado del mundo físico fue transformado hace ya muchos siglos en lo divino por el pensamiento: lo sagrado de las montañas, ríos y volcanes, de fenómenos espantables, en la divina fysis a la que corresponde la tranquilizadora noción de la naturaleza (Zambrano, 1993).

Si el modo de análisis de la relación divinidad-sujeto tiene por destino comprender el proceso constitucional de la idea de persona, lo que en el fondo existe en la obra de Zambrano es una ontología especial. Mas, si bien no me atrevo a señalar el valor nuclear de este tema, creo se vislumbra así. Esta interpretación nace por ver en el desarrollo de *El hombre y lo divino*, y en relación al ca-

rácter mismo del vínculo divinidad-sujeto, que el significado del diálogo entre Dios o dioses y sujeto se manifiesta peculiar en las características que configuran al hombre como entidad singular. En este sentido, y en la medida que los temas de investigación tienen relación con lo que indicamos, el texto corresponde o es una filosofía de la religión.

DISTINCIÓN DE CAMPOS ENTRE DOCTRINA Y FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Antes de trabajar el postulado respecto del sentido de la filosofía de la religión en Zambrano, creo preciso partir por aclarar qué se entiende por Doctrina Filosófica de Dios. Dejando establecido como punto de partida, eso sí, que ambos no son cuerpos de estudio e investigación contradictorios sino complementarios; ambos, en efecto, ofrecen una vía de comprensión respecto del sentido interior de la cuestión religiosa. Además, la explicación es necesaria para distinguir por qué en Zambrano se da, por sobre todo, vida a una filosofía de la religión y no a una doctrina. Ahora, si la finalidad de la investigación es conseguir una buena intelección del significado que para el hombre tiene la actitud frente a lo divino, ésta investigación descansa en una perspectiva alimentada por una disposición fenomenológica.

¿Qué se entiende por filosofía de la religión? La consideración de la religión como una esfera cultural peculiar, con temas determinados y, en particular, Dios como un asunto de experiencia profundamente humana (Gómez Caffarena, 1994). De esta forma, existe filosofía de la religión cuando la investigación es sobre las maneras como la relación Dios-sujeto se establece en el tiempo y en los pueblos. Por esta doble circunstancia epistemológica, lo doctrinal y lo filosófico son –por acción complementaria– las condiciones necesarias para la experien-

cia de lo religioso y, por ende, se pueda descubrir el significado de valor que tiene la revelación de Dios en la historia.

Sobre el tiempo, he dicho lo que implica como condición de depuración. Queda indicar el sentido que tiene el “pueblo” como lugar adecuado para la revelación, es decir, de su posibilidad efectiva y eficaz.

En términos llanos, el valor del pueblo tiene que ver con aquella definición que dice que es la instancia que facilita la revelación. Ahora bien, la posición que la variable pueblo ocupa en la revelación (vista como proceso de desarrollo del vínculo divinidad-sujeto), se ve favorecida por el carácter profundamente activo de éste:

Lo que llamamos pueblo es el receptáculo del pasado en un perpetuo presente: el depositario de la continuidad. Algo así como el espacio, como el lugar y la materia donde el tiempo muerde apenas; el lugar donde viene a recaer lo que ha sido un día el más avanzado producto, la creación o la creencia de una audaz minoría. Mas, por pasivo que sea el pueblo, por exacta que sea la metáfora del espacio-materia, su participación en la historia no es simplemente inerte. Pues la misma materia puede ser inflamada, puede pasar y pasa por diferentes estados en los cuales su pasividad queda modificada y hasta llega al punto de ser redimida. Y, así, el pueblo desde su ‘eterno presente’ participa en los momentos de creación... (Zambrano, 1993).

De ahí que esta variable sea sustantiva para la relación divinidad-sujeto, pues es el lugar en donde se hace real el coloquio intersubjetivo. Con esto aparece también como el medio más adecuado para someter a juicio la representación que el sujeto construye de la divinidad y, por tanto, de las peculiaridades y pretensiones de validez que exhiben las religiones y las formas de vida religiosa. Asociadas todas ellas al hecho mismo del

diálogo divinidad-sujeto que legitima, precisamente, la forma e imagen que el sujeto construye de la divinidad; esto es, cuál está históricamente dada y, también, cuál puede ser objeto de otras consideraciones ya no filosóficas, sino psicológicas, sociológicas, estéticas, entre otros sub-sectores de la experiencia religiosa humana, que piden un juicio adecuado para su inteligencia². Al respecto, se dice:

No existen..., en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de maneras diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana... Unas pueden considerarse superiores a las otras en el sentido en que ponen en juego funciones mentales más elevadas, que son más ricas en ideas y sentimientos, que entran en ellas más conceptos, menos sensaciones e imágenes, y que poseen una más sabia sistematización. Pero por reales que sean, esta complejidad mayor y esta más alta idealidad no bastan para ubicar a las religiones correspondientes en géneros separados. Todas son igualmente religiones, como todos los seres vivos son igualmente vivos... (Durkeim, 1991).

La diferencia de la filosofía de la religión con la llamada doctrina filosófica de Dios, radica en lo explicado en lo relativo a los efectos de la estimación de valor que la pro-

² Cfr. Oser y Gmünder (1998: 42) dicen sobre los aspectos del juicio que me parece sustanciosos si el afán es hacernos de una serie de condiciones que permitan un juicio adecuado a la cuestión religiosa: "1. Se relaciona con aquellas realidades subjetivas que no pueden aprehenderse y valorarse a través de meros medios funcionales y estratégicos de valoración objetiva. 2. Se relaciona con aquellas realidades subjetivas que tiene que ver con significación, dotación de sentido y valoración de la contingencia. 3. En él se expresa el tipo de relación del hombre con la Referencia Última –Dios– en determinadas situaciones cuya plausibilidad no se muestra evidente. 4. Tiene que ver con cada renovado empeño en la consecución de seguridad, en un mundo en que éstas han de devenir una conquista subjetiva, pero en que objetivamente se enjuician a través de sus fracasos".

pia experiencia de Dios tiene para el sujeto; en especial, lo relacionado con la conciencia respecto de la legitimidad que posee esa experiencia para el propio talante creyente.

Esta nota propia de la geografía de investigación, que la filosofía de la religión intenta resolver, es lo que la distingue de la doctrina. Ésta, en efecto, se interesa por remitir a la preocupación sobre el sentido y vigencia de las concepciones que se dan en la conciencia religiosa acerca de Dios y, en la medida en que ello es posible, de un modo filosófico. Bajo este criterio es que se estudian los distintos argumentos que pretenden ser la última palabra sobre Dios y, por tanto, todos aquellos discursos filosóficos cuyo interés está puesto en demostrar la existencia de Dios merced al desglose de lo que en la tradición misma se consideran sus notas de identidad, o lo que –francamente desde la perspectiva argumentativa filosófica elegida– se considera lo propio de Dios como entidad metafísica; en el entendido que "tales esfuerzos entienden el cometido de la doctrina filosófica de Dios como una ampliación de la doctrina de la realidad (metafísica)" (Muck, 1986).

EL APARECER DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

El fenómeno del traspaso del umbral de la conceptualización sobre Dios. Ocurre así:

... por cuanto que Dios ya no tiene ninguna influencia sobre el acontecer universal ni sobre la historia, y sobre todo por cuanto que no se revela sobrenaturalmente. En algunos autores como en los casos de Diderot (1713-1784) y Holbach (1723-1789), el materialismo iba mezclado con un ateísmo: Dios resultaba inútil para la explicación del mundo, ya que éste puede explicarse por las leyes naturales del movimiento (Muck, 1986).

Esto refiere al hecho que la impronta de la razón marca el rumbo de la reflexión en busca del ideal de validez deductiva. El resultado de este juego especulativo es la imposibilidad de acceder desde Dios a la comprensión del sujeto como sujeto creyente. Lo cual se explica a partir de inclinarse la investigación a la mera razón; este hecho se comprende desde el instante que toda posible dilucidación queda circunscrita al continente mismo de la razón, es decir, al sentido auto-referencial de la razón.

Sucedido el acontecimiento moderno de la secularización, la filosofía se ve en la necesidad de invertir la figura procedimental de conocimiento del hecho religioso. Esto se produce al asumirse que ya no es el concepto que dice lo que es Dios lo que importa, sino una inteligencia de la disposición del talante creyente y, por ende, de lo que se entiende por esto. Desde aquí es que ahora lo que importa, en la vía de descubrir el significado de la disposición a reconocerle valor a la religioso propiamente tal, es el sujeto que “se dispone a” Dios. Empero, no se puede obviar que lo que efectivamente es develado por este fenómeno se da en la perspectiva de comprensión existencial, por lo cual la cuestión de la disposición a asumir la verdad del hecho intersubjetivo es en orden a aprehender el alcance “humanizante” de tal hecho religioso.

El asunto acontece al modo que sigue: como la figura de Dios está indicada en la doctrina filosófica de Dios y lo de Dios es sustantivo para la religión, su forma –la que ésta tiene para el sujeto, así como su propia constitución– viene a ser un problema de recepción humana. Este asunto se descubre como problema filosófico a partir de aceptar –filosóficamente eso sí– que es la disposición a vivir la experiencia de lo trascendente la verdadera condición que hace inteligible el sentir de la potencia de Dios en la historia del sujeto. Esto explicaría la revelación y su significado. De suyo, el alcance de

la revelación bajo el sentido explicado se puede observar en el hecho de “realidad” del acontecimiento religioso, es decir, en la categoría de existencia que, como categoría, hace presente el modo de ser específico de la divinidad. Así, y por este modo de interpretación de la disposición humana a lo trascendente, nos hacemos del significado de la encarnación de Dios. Empero, hay aquí un a priori hermenéutico; este a priori consiste en acoger el acontecer de la encarnación –la fe de que aquello efectivamente “acontece” en un tiempo determinado (y en lugares específicos)–. Aceptado aquello, se recoge como sustantiva la apertura a un área de investigación definida por la actitud mantenida por parte del sujeto creyente. Área cuyo rasgo de definición está en que se desarrolla desde el espacio que la apertura a la trascendencia permite. Acaecido esto, pasamos de la doctrina filosófica de Dios a la filosofía de la religión, y en este tránsito interviene Kant, pues, antes de Kant, Dios se estudiaba desde puntos de vista generales; en cambio³, al modificarse el enfoque epistemológico por el cambio del continente de investigación, los estudios necesariamente derivan hacia las distintas formas como aquel es entendido o, simplemente, como aquel es vivido por el sujeto creyente.

En efecto, si bien en Hume se perfila una filosofía de la religión, principalmente en sus textos *Historia natural de la religión*, del año 1757, y el póstumo *Diálogos sobre la religión natural*, redactado el año 1751, obra última en donde se sostiene el carácter irracional

³ Gómez Caffarena (1993: 122) dice, a propósito de las raíces de la filosofía de la religión: “La denominación explícita de ‘filosofía de la religión’ es reciente y tiene un lugar de nacimiento cultural e históricamente bien definido: es en la Alemania de finales del XVIII, en la madurez de la Aufklärung... En la concepción del mundo preilustrado del Occidente herederos de la ‘cristiandad’ medieval, Dios era un objeto cultural indiscutido y al que indiscutiblemente correspondía, aunque sólo fuera a título de problema supremo, un papel clave en la reflexión filosófica”.

de la religión, su distanciamiento de la moral y su relación con el terreno de lo instintivo, es Kant quien tiene la valentía de inaugurar un original acceso a los problemas religiosos. La ruta filosófica construida por éste se inicia desde una aproximación gnoseológica a la actitud religiosa del sujeto. Es por ello que esta área de investigación especulativa descansa y encuentra su legitimidad, paradójicamente, en el reconocimiento de todo un movimiento de la subjetividad racional en busca de sus aciertos, pero también de sus desaciertos, en lo concerniente a la religiosidad en los procesos de conversión del sujeto desde un punto de vista moral. Además, que el postulado kantiano respecto de la particular característica del hecho religioso no es difícil de comprender si, por ejemplo, se acepta como legítima la relación moral-religión propuesta por él: “Así, pues, la moral conduce ineludiblemente a la religión y por ella se dilata, fuera del hombre, hasta hacer suya la idea de un Legislador moral poderoso, en cuya voluntad es fin final (de la creación del mundo) aquello que también puede y debe ser fin final del hombre” (Kant, 1991). Así es como Kant descubre el valor de lo religioso como cuestión filosófica. Lo importante que este descubrimiento ocurre por una vía que proviene de la doctrina, puesto que acontece a partir de una especie de transformación de la tradición vigente en la filosofía occidental. Pensamiento que tenía por evidente que, dentro del campo de estudios de la filosofía, el tema es precisamente “Dios”; especialmente “cuando se reflexiona sobre los fundamentos desde los que se busca una aclaración de los problemas que afectan la conducta humana respecto de Dios” (Muck, 1986).

El asunto es que la filosofía de la religión se sostiene en el hecho que todo es estudiado desde una perspectiva cuyo núcleo es el modo cómo el ser humano se hace de una inteligencia de Dios. Si es esta la esta forma

que justifica la comprensión filosófica de la entidad divina, lo que hay —efectivamente— es el desarrollo de una filosofía singular. Filosofía que se redacta a partir del ejercicio de la conciencia religiosa, es decir, de una conciencia que se preocupa de describir, en detalle, los alcances que la relación divinidad-sujeto tiene en la historia. Esto implica la evaluación de factibilidad que tiene el abanico de las diversas experiencias religiosas posibles —legítimas por cierto—, que son, entiendo, definidas por el contexto en donde ocurre tal tipo de experiencia. Lo anterior, es decir, ese modo de recoger la información que la conciencia religiosa ofrece a la filosofía, corresponde a un ejercicio fenomenológico, puesto que refiere al sujeto que a lo largo de los siglos verbaliza sus “experiencias” respecto de las entidades trascendentes (divinidades). A este propósito, vale la pena recordar que la filosofía de la religión tiene por propósito “hablar de lo que se muestra” (Van Der Leeuw, 1964) en y por el sujeto, y merced al hecho que “la religión es una vivencia límite que se escapa a la mirada, una revelación que, por esencia, está escondida y sigue estándolo” (Van Der Leeuw, 1964), pero que —y precisamente— por esta condición de experiencia límite, la religión exige su comprensión en la medida que se ubica dentro del circuito hermenéutico que dice que “toda comprensión ‘hasta el fondo’, cesa de serlo antes de alcanzar el fondo y se reconoce como un ser-comprendida. En otras palabras, toda comprensión es, en última instancia, religiosa, siendo indiferente a qué objeto se refiera. Todo sentido conduce, tarde o temprano, al último sentido” (Van Der Leeuw, 1964), y citando a Spranger: “En tanto que se relaciona siempre con el hombre entero y encuentra en la totalidad de las circunstancias universales su último cumplimiento, toda comprensión tiene un rasgo religioso... nos comprendemos en dios” (Van Der Leeuw, 1964).

EL POSTULADO DE ZAMBRANO EN LO RELATIVO A LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

El aporte de Zambrano a la filosofía de la religión corresponde a una hermenéutica respecto de lo que sucede en la intimidad de la relación divinidad-sujeto. Aquí —y entiendo así el asunto de su contribución a la disciplina específica en el estudio de la transcripción (traducción) a palabra de la experiencia intersubjetiva— Zambrano examina la forma poética y la filosófica que la palabra asume en la tarea de dilucidar tal fenómeno (Pulgar, 2003). De hecho, en el análisis e interpretación de las formas que el sujeto elabora como respuesta a su experiencia religiosa, da cuenta del modo cómo, por las representaciones que adquiere la entidad “trascendente”, el hombre consigue convertir en inteligible el talante misterioso de la o las figuras teológicas. (Al respecto, la interpretación al tema nace desde el respeto que me merece el misterio que se “muestra” para su intelección “diverso” (Marcel, 1953)).

Entiendo que el propósito de Zambrano es ir más allá del rito para hacerse de la referencia explícita a que hace mención la celebración del misterio ontológico. Así, su ofrecimiento es una hermenéutica sobre la imagen creada por el sujeto, es decir, un bucear en el instante celebrativo (del rito en sentido estricto) a fin de lograr su plena comprensión (en el sentido de hacerse de aquello que se “celebra”). Además, que ya aprehendido el referente ontológico, se fabrican formas culturales determinadas cuyo substrato está en lo “celebrado”. Si el substrato de las formas es lo “celebrado”, efectivamente éstas tienen la función de señalar el paradigma de sentido cultural (de ahí el significado intencional de la forma o del signo). Más aún, lo que entiendo de esta situación es que son las formas mismas las que hacen posible —paradójicamente— tal experiencia de elabo-

ración; de suyo, lo exigen desde el momento que el sujeto entiende que se consolida como un referente cultural a partir del hecho ritual, puesto que, y por ejemplo, “mediante el sacrificio el hombre entra a formar parte de la naturaleza, del orden del universo y se reconcilia o se amiga con los dioses... el hombre que descubrió el ritual de cualquier sacrificio, no necesitaba entrar en la realidad, sino salir; era soledad, libertad, lo que necesitaba ganar” (Zambrano, 1993). De esta manera, y causa del acontecer vital del acto ritual que implica la conmemoración del coloquio divinidad-sujeto, entre existencia personal y cultura el impacto es mutuo. Este impacto lo vemos explicado en el producto cultural, específicamente con la capacidad de crear respuestas por parte del sujeto, que más tarde —en la medida que lo creado guarda la capacidad de revelar el sentido humano que en su núcleo recoge la percepción del significado de lo trascendente y, por tanto, su orden a aquello— se vuelve parte integrante de la tradición.

CONCLUSIÓN

María Zambrano no escapa de aquello que la tradición indica como el significado de la revelación. Esta situación epistemológica es parte principal de sus investigaciones. La suya, en efecto, es una investigación que pretende develar el sentido de la intersubjetividad desde un enfoque cultural, pero con ribetes de necesidad metafísica. De hecho, la hermenéutica como episteme en Zambrano se reconoce al mencionar una cuestión que se mantiene intacta como principio de interpretación del coloquio dios-dioses-sujeto e historia:

Una cultura depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre, de la rela-

ción declarada y de la encubierta, de todo lo que permite se haga en su nombre y, aún más, de la contienda posible entre el hombre, su adorador, y esa realidad; de la exigencia y de la gracia que el alma humana a través de la imagen divina se otorga a sí misma (Zambrano, 1993).

El comentario de Zambrano no es sólo síntoma del talante intelectual suyo, sino esencial para el descubrimiento de una axiología asociada a la experiencia de lo divino en las culturas. Por lo mismo es que la situación descrita permite entender el verdadero criterio de interpretación de la mayor de sus obras en un continente metafísico. Pero, ¿por qué metafísico? Simplemente por corresponder a una filosofía de la religión, pues, y en sus términos, todo se explica por el hecho que “la filosofía se va a instalar en el orbe de la creación. La religión, en fin, no podía seguir por más tiempo reservándose sus verdades” (Zambrano, 1996), agregando en líneas posteriores: pLa creación, voluntad y libertad, es lo que va a estar en el fondo de eso que llamamos metafísica...” (Zambrano, 1996).

Si la definición de metafísica calza a su obra, una hermenéutica al respecto tiene que hacerse cargo de la complejidad que significa el alcance de eso que denomina metafísica; especialmente, por la derivación que tiene esta calificación para su obra capital y, de modo particular, en los temas que tocan lo propiamente cultural. Además, si se piensa lo anterior como perspectiva de interpretación de su obra, no es difícil de digerir como propuesta general, pues basta con estar abierto a la consideración que las culturas, como instancias de hominización, se justifican desde un principio de razón suficiente que, en el caso de la percepción de Zambrano, corresponde a una realidad que las trasciende en su expresión temporal. A mi parecer, es este punto de vista interpretativo lo que

facilita que se descubra el tono original de la mayor obra de Zambrano. Bajo este criterio, inevitablemente es una obra preocupada por aclarar el sentido de la relación divinidad-sujeto. Y para este ejercicio, las formas de la palabra son centrales, ya que es ahí en las formas que la palabra asume en donde se hace inteligible al entendimiento humano el cómo se vive lo trascendente, es decir, se puede entender al modo de una realidad ónticamente posible. Quizás el asunto de la factibilidad de aquello esté en el sentido de apertura que la palabra le otorga al sujeto. Empero, esto implica una condición: que la palabra sea donada a la manera como la entiende Heidegger: “Y se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje, para que con él cree y destruya, se hunda y regrese a la eternamente viva, a la maestra y madre, para que muestre lo que es, que ha heredado y aprendido de ella lo que tiene de más divino, el amor que todo lo alcanza” (Heidegger, 2001). Y que, por tanto, por amor se hace corpórea: “La ley de la corporeidad en este planeta, en este modo de ser hombre, es lo que rige sobre todo. Todo ha de corporeizarse y la palabra ante todo” (Zambrano, 1991).

REFERENCIAS

- CENCILLO, L. (1998). Los mitos, sus mundos y su verdad. Madrid: Editorial BAC.
- DURKHEIM, E. (1991). Las formas elementales de la vida religiosa. México: Editorial Colofón.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. (1993). Estudiar la religión, materiales para una filosofía de la religión. Barcelona: Editorial Anthropos.
- (1994). “Kant y la filosofía de la religión”, en CASTRO, D.M. (Ed.) Kant: De la crítica a la filosofía de la religión. Barcelona: Editorial Anthropos.
- HEIDEGGER, M. (2001). Arte y poesía. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

- KANT, E. (1991). La religión dentro de los límites de la mera razón. Madrid: Alianza Editorial.
- MARCEL, G. (1953). El misterio del ser. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- MUCK, O. (1986). Doctrina filosófica de Dios. Barcelona: Editorial Herder.
- OSER, F. - GMÜNDER, P. (1998). El hombre. Estadios de su desarrollo religioso. Barcelona: Editorial Ariel.
- OTTO, R. (1965). Lo santo. Madrid: Editorial Revista de Occidente.
- PULGAR, R. (2003). "Filosofía y poesía o dos formas de la palabra, su distinción por el origen", en Cuadernos de Filosofía N° 23, Concepción, Universidad de Concepción.
- VAN DER LEEUW, G. (1964). Fenomenología de la religión, México, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- ZAMBRANO, M. (1991). Los Bienaventurados. Madrid: Editorial Siruela.
- (1993). El hombre y lo divino. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- (1996). Filosofía y poesía. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.