

Sentido y significado de la oblación para la constitución del sujeto¹

Rodrigo Pulgar Castro

Resumen

Este trabajo aborda las consideraciones filosóficas de María Zambrano sobre el significado de la palabra entendida como donación y el lugar que ocupa en la constitución de la figura humana. A partir de esta hipótesis, estudiamos el sentido de una filosofía que pone el acento en investigar la experiencia humana sobre Dios y cómo esta experiencia está presente en el desarrollo tanto de la cultura como del ser humano. Así, discutimos el impacto de la experiencia de Dios en la temporalidad (sentido humano del tiempo) como en el espacio (en el sentido de habitar humano).

Abstract

This work approaches the philosophical considerations of Maria Zambrano on the meaning of the word understood like donation and the place who occupies in the constitution of the human figure. From this hypothesis, we studied the sense of a philosophy that puts the accent in investigating the human experience on God and how this experience is present in the development as much of the culture as of the human being. Thus, we discussed the impact of the experience of God in the temporality (felt human of the time) like in the space (in the sense to inhabit human).

Palabras clave: Filosofía, Dios, palabra, don, existencia.

Key words: Philosophy, God, Word, Gift, Existence.

¹ Escrito que corresponde al proyecto de investigación DIUC nº 2005.063.005 «La relación filosofía poesía en una fenomenología de lo divino. Un postulado en torno a la obra de María Zambrano».

A. La palabra como donación

Heidegger, en su trabajo «Hölderlin y la esencia de la poesía»², entrega una serie de sentencias cercanas a la tesis de la materialidad de la palabra sostenida por Zambrano. Coincidencia que sirve de excusa para ingresar a una de las esferas del sentido de la palabra cuyo objetivo principal (si no el único que realmente importa) es concebir filosóficamente el significado mismo del don, de la gracia, de la confianza, del creer o del querer creer –como diría Unamuno– entre otras formas de hacernos de cierta inteligencia de la disposición humana a lo trascendente y de éste a lo inmanente, por tanto, en el impacto que tiene esta situación religiosa en relación a la existencia misma del sujeto. Empero, para lograr cierta comprensión del asunto que nos preocupa se debe actuar en la paradoja implícita ahí. Así, se trata de asumir como principio hermenéutico que el significado de la relación divinidad-sujeto se articula desde la actitud de aceptar la presencia de lo divino, pues es éste como fenómeno lo que viene a constituir *la gracia* en paradigma existencial. Dicho de otra manera: al momento que la razón se deja tocar por esferas de realidad que la sobrepasan consigue como realidad trascendente dar sentido al sujeto racional que se *deja tocar* por éste fenómeno (que siendo circunstancial en su ocurrencia, luego se constituye en un juego de referencia permanente para el sujeto por su trascendencia y en la medida que se la acepta como cuestión de valor existencial).

Así, y en la medida que se da la ocurrencia de *la gracia* al modo indicado y que es precisamente (hasta donde entiendo) lo peculiar de su acción, nuestra hipótesis de trabajo es que la recepción de la palabra conduce a la superación misma de la inmanencia. La hipótesis se sostiene en el entendido de que es este fenómeno el que permite hablar de apertura a la trascendencia merced a la palabra, y que –por paradoja– le concede al sujeto ingresar en el universo de la realidad humana tal como enseña Gusdorf: «si la virtud de la palabra se muestra a tal punto decisiva, corresponde admitir que ella reviste un carácter que sobrepasa las posibilidades del hombre. Los dioses filántropos de la mitología griega dotaron a la especie humana con el trigo, el olivar, la vid; del mismo modo, el don del lenguaje debe tener un origen divino. Más todavía, la primera palabra, en su eficacia trascendente, está estrechamente ligada a la institución de la humanidad; la primera palabra es la vocación misma del hombre para

² Cf. HEIDEGGER, Martín: *Arte y Verdad*. FCE, México, 2001, p. 129-130.

la humanidad. La primera palabra debe haber sido Palabra de Dios, creadora del orden humano. Palabra de gracia, llamado del ser, llamado al ser; el primer vocablo es, entonces, esencia que incluye a la existencia, que provoca la existencia».³

La afirmación del sentido ontológico de la palabra, especialmente en lo relativo a la idea de ser humano, proviene de la condición dialéctica de la palabra misma. Ahora, si la lectura de esta situación la hacemos desde Zambrano, observamos un asunto medular para la pretensión de hacernos de un mejor sentido del alcance de la palabra. Esta situación se explica desde la idea de liberalidad respecto a su referencia como sustantiva a la particular dialéctica de la palabra que Zambrano detalla. Este sentido es o resulta ser una constatación de evidencia respecto al hecho de ser la apertura –y ésta como manifestación de novedad antropológica– sustantiva al fenómeno de la gracia misma, pues y en efecto, «Toda palabra requiere un alejamiento de la realidad a la que se refiere; toda palabra es también, una liberación de quien la dice»⁴. De esta forma, la lógica de la función dialéctica ésta determinada por la condición de la libertad que la palabra tiene respecto del emisor, ya que es precisamente esta liberalidad la que subyace en la contemplación del carácter vital que el vínculo posee respecto a lo trascendente como lo recuerda Zambrano: «La naturaleza del alma humana, pues, está precisamente en su parentesco con lo que es divino, inmortal y eterno»⁵. Cuestión que entiendo como propia de la intersubjetividad.

El rango axiológico de la dimensión intersubjetiva (en este caso se trata de su aspecto gnoseológico), ocurre al modo como sucede en la perspectiva filosófico-vital. Mas esta perspectiva de tono vital se desprende de la propia naturaleza de los participantes de un diálogo que ocurre en un universo constituido por Dios y el hombre. Y es precisamente este diálogo el que trae consigo la conciencia por parte del sujeto –y por la que se define persona– de lo que se entiendo por verdadera realidad.

La certificación que todo sucede en este universo de diálogo continuo entre Dios y el hombre, cuyo efecto es la inteligencia del sentido de la realidad que nace al sentir la figura de lo trascendente encarnado en la existencia real, produce un distanciamiento filosófico de los conceptos puros. Este alejamiento filosófico de la vía exclusi-

³ GUSDORF, George: *La palabra*. Galatea, Buenos Aires, 1957, p. 15 (traducción de Horacio Crespo).

⁴ ZAMBRANO, María: *Filosofía y poesía*, p. 21.

⁵ Id., p. 51.

vamente racional para la comprensión de la cuestión religiosa (lo cual es sin duda una paradoja epistemológica), proviene de que aquellos conceptos nada tienen que aportar en el territorio del querer creer cuya peculiaridad implica la apertura al territorio del misterio. Y en este terreno, la filosofía de la estructura que la razón define como vía única de acceso a la verdad respecto de la cuestión religiosa misma no sirve. De esta forma, es el creer la causa del límite epistemológico de los conceptos puros en la investigación y comprensión de los contenidos de fe. Mas si bien Zambrano rechaza la mediación racional a priori en la investigación de la cuestión religiosa, se preocupa de hacer razonable el significado de la relación comprensible el sentido de esta realidad metafísica para el sujeto. Y para esta posibilidad es fundamental la variable existencial.

Desde el dato existencial será entonces la investigación, cuya peculiaridad investigativa se resuelve en el continente de toda posible experiencia sobre lo divino. Esta perspectiva se ve facilitada porque Zambrano se cuida de no dejar fuera de la consideración heurística la variada gama de experiencias intersubjetivas relacionadas y multiformes, pues la suya es una obra construida desde el relato de experiencias histórico-culturales engarzadas en una estimación de lo trascendente como esencial para el desarrollo de la cultura. Vivencias que tienen la capacidad de legitimar el presupuesto de otorgar valor a la experiencia de lo religioso como vía de conocimiento efectiva del significado de la figura humana. En este contexto, la obra de Zambrano resulta ser una reacción a esa forma de ejercicio filosófico desarrollada en sintonía con un tiempo secular del cual da cuenta su obra.

La crítica a lo secular característico del racionalismo europeo, Zambrano la realiza desde Ortega. Escribe Zambrano que: «Ortega y Gasset en uno de sus más luminosos ensayos: Ni vitalismo ni racionalismo, plantea de modo inigualable la última consecuencia a que había llegado el racionalismo europeo en su extremosidad: la razón lo penetra todo. Y el hombre europeo individualista aún sin saberlo –individualista de corazón– entendía como razón propia y personal razón. Que una de las incapacidades del hombre moderno es la haber perdido de vista la unidad última del universo, donde sólo ve cosas inanimadas o materia informe que en gracia a su razón llegan a tener un orden y un sentido: Y es que a partir del pensamiento cartesiano la conciencia ganó en nitidez y, al ensancharse, se apoderó del hombre todo...»⁶.

⁶ ZAMBRANO, María: *El hombre y lo divino*, p. 191.

El caso es que la obra de Zambrano, y como reacción a los efectos de la modernidad sobre la cuestión de lo religioso en Europa, pretende dar razón de su esperanza; de la razón respecto a la constitución de su propio y peculiar ser europeo. Ser que nace desde la experiencia religiosa constitutiva y que da nacimiento a formas visibles que dan cuenta del modo como los hombres han entendido la trascendencia. De ahí el postulado sobre la calidad de los dioses como sustantiva a la cultura y su desarrollo; cuestión que se explica históricamente merced a un hombre que se muestra *disponible a vivenciar* aquella idea de una *divinidad* actuante como realidad metafísica y una axiología asociada a ello.

B. El deseo de saber

Si el tratamiento a la cuestión del diálogo divinidad-sujeto efectivamente ocurre como enseña la malagueña, es plausible entender entonces su comportamiento intelectual como un afán de saber la estructura íntima de los objetos que estudia. Este deseo de saber, de hacerse de la inteligencia de las cosas, se puede ver en el capítulo *La piedad de El hombre y lo divino*. En este apartado reconoce que «El saber tiene el carácter de regalo, de cargo a veces para el elegido, es casi un estigma, una señal. Saber desmedido para el ser humano que el tendrá que manejar con infinito cuidado»⁷. Regalo muy propio de la figura de Dios que se caracteriza por «saber tratar con lo otro»⁸. Definición adecuada a la idea que lo identifica con la piedad entendida ésta como eficaz, dinámica, virtud en buenas cuentas: «La piedad es actuante, busca siempre ser eficaz. Es conocimiento que lleva a la acción, que arrastra a la acción, si es que la acción no la precede (...) La piedad es acción porque es sentir, sentir lo otro como tal, sin esquematizarlo en una abstracción»⁹. Se interpreta así que el saber tratar con *lo otro*, exige acudir al sentir originario del ser que se origina en las entrañas y no en la conciencia. Mas, y a partir de aquella situación hermenéutica propia de la experiencia de apropiación de un modo de comprender por comunión, se entiende que todo lo que la obra envuelve es conducente a develar sentidos antropológicos diversos según tiempos y espacios culturales distin-

⁷ Id., p. 210.

⁸ Id., p. 207.

⁹ Id., p. 216 .

tos. Este *desocultamiento* de la intimidad divinidad-sujeto que la idea encierra tiene efectos, y estos son muchos y variados y alcanzan el territorio de la filosofía práctica como de la epistemológica. En efecto, en el mismo estudio de los presupuestos sobre la relación divinidad-sujeto, y en donde la razón poética es central por hacer visibles las cosas¹⁰, se insinúan consecuencias de distinto tipo merced a que la creación humana obedece a hermenéuticas referenciales, por ende, fenomenológicamente intencionales, puesto que responden a tiempos y sujetos determinados los cuales están mediatizados, en sus percepciones sobre el valor de lo divino, por elementos provenientes de sus culturas matrices.

La evidencia de la investigación filosófica sobre el vivir práctico religioso demuestra –y en ello la obra total de Zambrano responde a esta demanda– que la realidad de los seres adquiere su total y completa plenitud sobre la base de la *onticidad* de las entidades divinas, es decir, su reflejo en lo histórico. El asunto es que esta onticidad tiene consecuencias supletorias en la idea de sujeto: su propia divinización como ocurre en las grandes religiones y de suyo en el cristianismo como expresión más cercana.¹¹ Esta característica se visualiza sin dificultad desde la comparación entre ciertas teogonías particulares (pre-cristianas en su mayoría), cuyos ritos centralizan la existencia total del sujeto y cuya historia queda minimizada en relación al carácter de valor formal del ejercicio ritual, es decir, su absoluto respeto como instante de conquista de un estado mejor que tiene que ver con la inmortalidad para el sujeto que realiza el culto¹².

Volviendo al tema que preocupa, he de decir que si lo trascendente se entiende al modo como lo comprende María Zambrano, su acierto filosófico se explica desde el hecho sistemático del descubrimiento ontológico en el continente de la experiencia intersubjetiva. Es por tal circunstancia por lo que el valor de la investigación filosófica de Zambrano radica en el hecho de que resulta ser ella una obra que se atreve en el territorio de las teodiceas y que, por tanto, nos obliga a reflexionar –por la evocación continua a los dioses que la naturaleza humana hace a lo largo de la historia– respecto de sus estructuras, características, sus comportamientos y las formas comuni-

¹⁰ Cf. MAILLARD, Chantal: *La creación por la metáfora*. Anthropos, Barcelona, 1992, p. 43: «La razón poética es una especial actitud cognoscitiva, un modo en que la razón permite que las cosas hallen su lugar y se hagan visibles».

¹¹ Cf. BENTUE, Antonio: *Muerte y búsquedas de inmortalidad*. PUC, Santiago, 2002.

¹² Cf., Id.

cativas desarrolladas por los dioses en beneficio de su propio *misterio*, y que refiere a toda una arquitectura que les permite hacerse inteligible para el sujeto.

De esta manera, me permito aventurar que si el fenómeno de la comunicación divinidad-sujeto tiene relación con permitir la aprehensión comprensiva de las notas de una divinidad que se muestra abierta a ello, deberíamos hablar en sentido estricto de una serie de mensajes que al provenir de los dioses son efectivamente paradigmas de existencia. Empero, debo aceptar que en este asunto hay una cierta dificultad derivada del carácter dialéctico propio de la cuestión intersubjetiva. Esta dificultad estriba en que la inteligencia de los dioses (su logos a aprehender por parte del sujeto que tiene el talante preciso para que aquello se dé) no ocurre –como en varias de las teologías que conocemos– por gratuidad.

Según esta idea, y como perspectiva que la obra de Zambrano descubre, la donación es vista no solamente como una condición para hacernos del sentido sustancial de la existencia humana, sino también como una respuesta a la necesidad de autoconciencia divina. La viabilidad de la hipótesis es posible desde el momento que Zambrano escribe en uno de sus textos: «Ha estado confinada la revelación a lo específicamente religioso; y como sobre ella o cerca de ella siglo tras siglo se ha edificado una teología en simbiosis con una determinada filosofía, lo que era ella quedaba arrojado al 'brazo secular' de la dialéctica, del análisis, en suma de los métodos disponibles por la razón en un cierto momento histórico»¹³.

C. Las formas de la palabra

Retomando el punto de las palabras y sus formas, sabemos con Zambrano que la poesía y la filosofía refieren directamente al logos que se presenta como palabra en la tarea de hacer inteligible lo propio de sus ontologías. Todo esto, eso sí, bajo la condición de corresponder a una donación dada a los hombres por los dioses. Con ello, el logos determina la función de ambas en la penetración gnoseológica de una ontología determinada (en este caso relativa a la divinidad como entidad peculiar), ya que la función de cada una consiste en intentar conquistar inteligencia de lo trascendente (al modo de entidades independientes) y, *ergo*, «mostrar» lo inteligible de aquellas

¹³ ZAMBRANO, María: *Los bienaventurados*. Siruela, Madrid, 1991, p. 29.

entidades, es decir, establecerse como lugares de comunicación respecto de la aprehensión de lo divino por parte del sujeto.

Lo descubierto respecto del substrato de las formas de la palabra justifica la acción gnoseológica que a cada una de las formas de la palabra le corresponde, ya desde sus propios orígenes, respecto de que sea su primera preocupación dilucidar. Esto es: el significado de su origen, en relación a la presencia de lo divino ahí en la forma particular de la palabra, remite necesariamente a lo teogónico. De suyo, el relato poético descubre a los mitos teogónicos más adelante, merced al desarrollo de la filosofía que conlleva la superación de ciertas consideraciones míticas primitivas, lo cual vemos reflejado en las teologías a lo largo de la historia de la relación que entiendo a estas alturas del discurso como de revelación. En otros términos, tanto la vía poética como la filosófica se preocupan de entender y explicar cómo el sujeto *recoge* lo divino y lo hace parte de su propia historia y, por tanto, actuando a favor de ella. Por ello hay que reflexionar sobre los modos del logos (palabra): filosofía y poesía, así como mantener la discusión respecto de la propiedad de la verdad del ser que ambas formas discuten¹⁴; y en la medida que la palabra así lo permite y lo histórico vital de lo religioso lo exige, se corresponde con la inteligencia que las formas de la palabra alcanzan en relación al vínculo divinidad-sujeto. De esta forma es posible sostener que la preocupación de ambas trata del proceso, su constitución o inauguración, así como de su eventual desenlace.

Lo anterior es a propósito de lo siguiente: si bien a todas luces el fenómeno divinidad-sujeto aparece revestido de claridad en tiempos determinados, nos topamos con una dificultad mencionada en los inicios de *El hombre y lo divino*, pues –y paradigmáticamente– el análisis de María Zambrano parte de una situación no menor y certificada por Nietzsche respecto de la disolución de Dios en las sociedades seculares. El modo como Zambrano acusa el golpe es escrito así: «...al abolirse lo divino como tal, es decir, como trascendente al hombre, él vino a ocupar su sede vacante.

Tal acontecimiento, el más grave de cuantos pueden haber conmovido los tiempos actuales, se ha expresado con toda claridad en la filosofía: idealismo alemán, positivismo francés, marxismo, hasta llegar al materialismo inclusive. Entremezclado con la poesía, aparece fulgurante en Nietzsche...»¹⁵.

¹⁴ Cf. PULGAR, R.: *OC*.

¹⁵ ZAMBRANO, María: *El hombre y lo divino*, p. 20.

A lo que nos obliga por paradoja Nietzsche¹⁶ es a descubrir un acontecer filosófico cuya referencia sea lo religioso. Y es paradójico, pues la declaración suya que reconoce el estado de un Dios muerto por intervención humana, en principio cumple la tarea de clausurar la posibilidad filosófica de enfrentar el tema, ya que aparentemente deja de existir el substrato al cual apuntar para dilucidar la cuestión; sin embargo, sucede –como recuerda Müller Armack y a pesar de lo que el siglo XIX significó con Nietzsche para lo religioso– que en los tiempos actuales «Se trata de una recimentación de la vida en un orden eterno»¹⁷. De ahí que resulte valioso el esfuerzo de Zambrano que toma en sus manos la investigación sobre la cuestión religiosa a alturas de originalidad en el siglo XX. Originalidad sostenida gracias a que, y a diferencia de algunos pensadores como Miguel de Unamuno que pone el tema de Dios en relación a la experiencia personal y a la angustia que lo acompaña, la malagueña trata el problema en el discurso de una fenomenología de lo divino cuyo eje gnoseológico es la filosofía como pregunta y la poesía como respuesta.

La consecuencia de esta doble vía epistemológica es que permite –cada cual a su modo– hacer comprensible el significado de las distintas figuraciones que adquiere en el tiempo la pregunta por el sentido de Dios para el hombre. Estas figuraciones en el fondo son verdaderas arquitecturas del lenguaje hechas a favor de lo religioso como esencial para el sujeto y la cultura. Además, y partiendo de la misma condición que se desprende de la idea de ver en las formas una respuesta adecuada a lo esencial de la pregunta, se obtiene el beneficio de una historia de la filosofía lograda a causa de la acotación conceptual de las formas de lo trascendente a lo largo de la historia, pues se logra el efecto de acotarse también los distintos significados que el vocablo filosofía tiene.

En síntesis, si algo se puede concluir de la obra de Zambrano es que en su obra se recoge la certidumbre que las formas de la palabra, vale decir, poesía y filosofía, son el instante por medio del cual la divinidad se manifiesta en la creación de la persona como en la historia misma. Entendido así el fenómeno de la conversión de la donación en formas comunicativas específicas según objeto, deviene la percepción del sentido que alcanza para la filosofía de la religión

¹⁶ Cf. Nietzsche, es cosa de mirar la obra suya en donde la cuestión religiosa se desprende por paradoja. Entre las tantas referencias de su obra al tema, véase *La Gaya Ciencia*, Libro III, CVII- CXXV.

¹⁷ MÜLLER ARMACK, Alfred: *El siglo sin Dios*. FCE, México, 1968, p. 210.

la declaración de abolición de lo divino. Derivado de este fenómeno es posible postular que Zambrano nos advierte o se advierte a sí misma respecto de la paradoja que trae a la filosofía decir que Dios ha muerto a causa de la secularización. Es como si en ello encontrase la justificación de ejercicio teórico de explicitación de la experiencia religiosa y que hoy, gracias o a causa de la abolición de los dioses, lleva a que el sujeto ocupe el lugar que la divinidad históricamente ha ocupado en la vida de los pueblos.

La pregunta que nos queda de todo este asunto es: ¿si lo trascendente al sujeto se diluye por la filosofía, es que acaso lo medular de la secularización logró su clímax a esta alturas de nuestra historia? Aquí, recuerda la pensadora española, Nietzsche es central. Mas antes de responder, es preciso recorrer el camino desde sus orígenes (entiendo que solo por esta vía es plausible hacernos de la idea del alcance real que tendría la abolición de la figura divina como esencial al existir mismo). Y para acentuar la cuestión tenemos –interpretando a Zambrano– que el acto poético traduce el preguntar existencial que es lo más propio del hombre:

«...la pregunta dirigida a la divinidad –revelada o develada– ha sido la angustiada pregunta sobre la propia vida humana.

La actitud de preguntar supone la aparición de la conciencia; de la conciencia, ese desgajamiento del alma»¹⁸. Y que, en el entendido de aceptarlo como presupuesto filosófico, es lo que en el fondo permanece a la base de la propia actitud del sujeto que aceptando el desgajamiento del alma, en la herida que ahí descubre, se permite descubrir la existencia de algo o de alguien que la cura.

Recibido el 20 de octubre de 2008

Aprobado el 15 de noviembre de 2008

Rodrigo Pulgar Castro
Departamento de Filosofía
Universidad de Concepción (Chile)
rpulgar@udec.cl

¹⁸ ZAMBRANO, María: *El hombre y lo divino*, p. 35.