

El santo y el bienaventurado: dos símbolos del tránsito

En María Zambrano no encontraremos una investigación lingüística o filosófica sobre los signos, los símbolos y las metáforas, sino más bien un uso libre de ellos, sobre todo en los textos de temática directamente religiosa y metafísica.

Sin duda, uno de los intereses permanentes del pensamiento de María Zambrano ha sido la reflexión sobre el lugar del hombre tal como se nos da en los textos de la religión y la metafísica. Y en este sentido se advierte enseguida en su pensamiento un motivo profundamente humanista cuyo origen nunca explicitado se encuentra quizá en Feuerbach. Pero ella da pasos en diferentes direcciones. Pues si la religión es clave, sentido y cifra de la naturaleza humana, por su parte el hombre es signo de la religión. Este concepto de naturaleza humana hace referencia a un proceso de humanización. Para María Zambrano, tal proceso de constitución del hombre se puede rastrear en el trazado y en la huella que han dejado las diferentes religiones. Así pues, se trata de una reflexión religiosa sobre el hombre, pero también, en la otra dirección, de una reflexión humanista sobre la religión. El hombre y lo divino designan los dos polos de una tensión que, a diferencia de lo que sucede en

Feuerbach, no culmina en un intento de re-apropiación de la esencia humana proyectada en el cielo religioso.

En alguna ocasión María Zambrano ha hecho referencia a Max Scheler y, concretamente, a su pequeña obra *El puesto del hombre en el Cosmos*. La religiosidad de María Zambrano va en esta misma dirección. Mediante ella se trata de esclarecer lo propiamente humano en lo que podríamos denominar una antropología religiosa. Nosotros aquí vamos a tratar de dibujar a grandes rasgos la consistencia de esta antropología.

En el texto que dedicó a San Juan de la Cruz, María Zambrano distingue dos tipos de mística: por un lado, la del propio San Juan, la mística de la creación; por otro lado, lo que llama mística nihilista. Veamos cuáles son las diferencias entre ambas.

Es posible que el mayor exponente de la mística nihilista se encuentre no en Occidente sino en la India, y concretamente en el yogin hindú¹. Como es sabido el *Yoga* es uno de los seis "sistemas de filosofía" (*dársana*) hindúes ortodoxos. Gracias a la recopilación de tradiciones que realizó Patanjali en los *Yogasutra* conocemos su doctrina metafísica que, desde el punto de vista teórico, es deudora del

¹ Mircea Eliade, *Patanjali y el yoga*, Paidós, 1987. Heinrich Zimmer, *Yoga y Budismo*, Kairós, 1997. Helmuth von Glasenapp, *La filosofía de los hindúes*, Barral, 1977.

Samkhya de Kapila, otra de las *dársanas* ortodoxas. Ahora bien, estos paralelismos metafísicos no deben hacer olvidar algunas diferencias teológicas de relieve. Dos son las más importantes: la primera es que mientras que el *Samkhya* es ateo, el *Yoga* introduce la existencia de Dios en su sistema. La segunda es que el *Yoga*, más que una doctrina, un sistema metafísico, constituye una experiencia y una práctica que Mircea Eliade ha llamado una "fisiología sutil". El *Yoga* es un experimento sobre el alma y el cuerpo.

La palabra *Yoga* etimológicamente es afín al jugum latino (yugo). Su significado es, por tanto, "uncir, unir, poner bajo el yugo, poner en tensión". También puede tener el sentido de "ejecutar, actuar, práctica". En efecto, el *Yoga* es una técnica de ascesis y un método de meditación. Ahora bien, la unión que persigue el *Yoga* no debe confundirse con la comunión con Dios o la divinidad. Se trata de otra unidad que al igual que otras tradiciones religiosas exige como condición una desunión y una destrucción. La acción del *yogin* tiene como requisito previo el desapego, la liberación de la necesidad, la ruptura de la totalidad de los vínculos que nos unen con la vida cotidiana cuyas únicas leyes son el dolor, el sufrimiento y la ignorancia. El trabajo del asceta persigue la abolición de la dispersión y de la multiplicidad que producen las sensaciones y las impresiones en el espíritu. Para el *yogin* el mundo y la vida son un problema del que es necesario desprenderse. Negar la vida y emanciparse del mundo de los fenómenos conlleva necesariamente el "despertar". El objetivo: morir esta vida para alcanzar el éxtasis.

La experiencia del *Yoga* se sustenta en la metafísica enunciada por el sistema *Samkhya*, para la cual el mundo empírico es la manifestación de la *prákrti*. Esta *prákrti*, la materia primordial, homogénea, no-espiritual, inconsciente y activa, posee, según Mircea Eliade, un "instinto teleológico" por el cual se desarrolla el mundo a partir de un estado inicial de equilibrio perfecto. No hay que ver aquí una for-

mación por separación o una creación *ex nihilo*, sino una actualización de potencialidades cuya finalidad cósmica es la reabsorción en la materia primordial. La *prákrti* es pura energía, potencia, fuerza eterna, inagotable e infinita. Al contrario, su manifestación produce un mundo de condicionamientos, de sucesiones, de determinaciones, de obligaciones, de límites físicos y morales, de muerte. Pero, ante todo, lo que produce de modo natural este mundo es la implicación en él. La vida produce en los hombres una participación, una actividad involuntaria en el mundo, una preocupación por el mundo cuyo único efecto real y final es la propia reproducción de las ataduras, del dolor y del sufrimiento. Pues el ser vivo consiste precisamente en esa capacidad para ser afectado por lo otro, la vida se define por la sensibilidad, por la mezcla, la necesidad, el deseo y la reproducción, la dependencia, la lucha y la piedad. Por el contrario, la mística hindú es el sueño de la pureza, la serenidad, la eternidad, lo ilimitado, la independencia, el dominio sobre uno mismo, sobre el cuerpo y el afuera, el conocimiento absoluto, la realización, en suma, del "hombre-Dios". En este sentido habría que decir del viaje místico que es la misma negación de la naturaleza humana.

Toda la realidad, tanto la material como el pensamiento y la conciencia, las percepciones, las sensaciones de dolor y de placer, la moralidad, el amor y el odio, la individualidad y el espíritu, no son más que manifestaciones de la sustancia primordial que se encuentra en permanente movimiento, producción y cambio sin comienzo ni fin. Paralela a la actualización del mundo se encuentra en cada instante su potencialidad. En el mundo no aparece nunca nada nuevo, cada forma y cada manifestación ya existen en potencia en la materia primordial.

La manifestación del mundo constituye la disolución de esa materia, pero sincrónicamente ella continúa unida en sí misma inagotable. El ascenso a la sabiduría consiste en llegar a comprender que ambos estados son

como un espejo: estados paralelos y coincidentes por encima de su incompatibilidad. La inmensa mayoría de los hombres están cegados por la fuerza del mundo cotidiano y por su apego a la vida. La solidaridad con el universo en realidad sólo genera más sufrimiento y funciona como un velo que impide ver lo que hay detrás. En el estado de actualidad, es decir, de movimiento y reproducción, se esconde como su misterio la quietud, la indiferencia y la impasibilidad de la potencia primordial para la cual nada cambia. El sabio sabe que la manifestación del mundo no es más que un juego de la materia primordial consigo misma. Cuando ve el mundo no lo ve como real, sino como manifestación de la unidad. Sabe también que la separación de ambos estados es la fuente de toda ignorancia. Si apegarse al juego del mundo es una esclavitud, desapegarse de él es transformarse en un espectador del gran teatro cósmico. Pero para ello es necesario un largo recorrido.

Lo que el sistema Yoga aporta y añade al *Samkhya* consiste en afirmar que no bastan el pensamiento o la conciencia para acceder a la visión de esa materia, sino que es necesario tener una experiencia directa de ella. Tocar el principio con la punta de los dedos. Los diversos tipos de control que deben practicarse, técnicas respiratorias, posturas corporales, abstinencia, concentración, meditación, contemplación, constituyen el intento por parte del *yogin* de hacer que su vida se asemeje lo más posible al estado anterior a la manifestación del mundo. Se trata de convertir la vida en un espejo que refleje la materia primordial, en impasibilidad e indiferencia hacia el juego del mundo, de extraer del mundo y de la propia vida la potencia de la que surge. Para ello es necesario provocar un vaciamiento interno y una separación externa.

El Yoga es el intento sobrehumano de detener el juego del mundo, su producción. De aquí que todas sus prácticas se orienten hacia el control de la conciencia y de los sentidos. Se trata de cerrar las dos entradas que nos

comunican con el exterior y con nosotros mismos: la detención del flujo de la conciencia y del aluvión de las impresiones. En fin, se trata de parar la reproducción del mundo que la psique y el deseo humanos llevan a cabo sin cesar y de producir en uno mismo la insensibilidad, la anulación del deseo, la adquisición de la beatitud, la reabsorción total del individuo en la materia primordial, la liberación absoluta del dolor y de cualquier forma de esclavitud. A partir de entonces el liberado puede permitirse cualquier cosa, su impasibilidad hace que el efecto de sus actos no le afecte. Su vida ha quedado separada de la cadena causal que crea la vida. Y así es como un fragmento del cosmos, el individuo, y se reintegra a la unidad primordial.

Volvamos ahora a la autora de *El hombre y lo divino*. En este texto María Zambrano afirma que la relación primaria del hombre con lo divino pasa por el delirio y el terror. Los dioses son inventados por el hombre, pero esta creación no supone que algún día cercano el hombre pudiera prescindir de ellos. Los dioses responden a necesidades antropológicas muy profundas. Pero estas necesidades no tienen que ver con un hombre aislado de su entorno, tampoco se trata de necesidades biológicas como comer, dormir, reproducirse, sino que, más bien, surgen de la situación cósmica en la que el hombre se encuentra atrapado.

El hombre que va a crear los dioses es un hombre rodeado y cercado por una realidad agobiante, desconocida y abrumadora, que le persigue. Trata de abrirse un camino a través de esa realidad. En este seguimiento el hombre debe identificar a su contrincante para orientarse en la lucha. De tal modo que el nacimiento de los dioses gira en torno a la lucha desigual del hombre con lo real, frente a lo cual su primera tarea consiste en personificarlo como enemigo, es decir, nombrarlo; y después hacerse una idea y una imagen de ellos. Así pues, inventar los dioses es un proceso consistente en aplacar el terror que produce lo

real. Los dioses que nacen de la matriz del miedo son el signo de la indigencia humana.

"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" (*El hombre y lo divino*, Madrid, FCE, 1993, p. 32)

Esa matriz es lo sagrado, el espacio del que nacen los dioses. Pero una vez que se manifiestan, lo sagrado ha sido ya dominado y reducido para que la lucha no sea tan abrumadoramente desigual, es decir, para que la lucha y la resistencia del hombre puedan siquiera comenzar. Mediante la invención de los dioses los hombres se procuran enemigos a su altura, a su misma altura o parecida, la realidad y aparición de los dioses es la prueba del primer triunfo del hombre sobre la realidad sacra. Con ellos y gracias a ellos el hombre se ha procurado sin duda un puesto en el cosmos. A partir de entonces podrá luchar y blasfemar contra ellos, pero también firmar la paz, dialogar e incluso amarles. De este modo ha podido ser superada también la humanidad que los inventó.

"Pues la situación de la vida humana es negativa inicialmente", escribe Zambrano (*El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 34). Como ocurre en todas las religiones, María Zambrano también ha movilizad todas las potencias de lo negativo para definir la situación del hombre. El hombre originario, el que inventa los dioses, es el hombre dominado por el terror y el miedo. Es el hombre enajenado, el hombre perdido en el universo, ciego, vagabundo, indigente y pordiosero. El hombre es el gran resentido (*Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1993, p. 66). La vida se concibe entonces como caída, como separación de lo sagrado. A la vida siempre le falta algo, la vida se define por la discontinuidad y la ausencia, por el abismo en que se encuentra suspendida, por las preguntas que

hace a esa grieta y las respuestas que recibe de ella. Esta ausencia grabada en el alma humana es, quizá, lo más propio del hombre. Y, sin duda, el alma humana y la ausencia son estrictamente lo mismo.

"Pues que todo el universo cayó un día separándose y que la vida es la respuesta que atestigua el origen, y que le responde. La vida es una respuesta al origen y de él guarda el soplo. Y la caída inicial se sostiene como muerte..." (*Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, p. 25).

La enajenación primordial gobierna los dos vertientes en que se pierde toda la vida humana, la actividad y el padecimiento. Por un lado, el hombre tiene que hacer su vida, proyectarla. Por otro, el hombre se define por padecer la vida, lo que María Zambrano llama el "sentir originario", la fuente de todo dolor y alegría. Con esto llegamos a un punto de contacto entre su pensamiento y el del hinduismo y el budismo. En lo más profundo del hombre se encuentra el dolor, el sufrimiento y la locura. Como las grandes religiones orientales y las mitologías antiguas, María Zambrano también ha jugado con el sueño de la unidad primordial perdida y ha pensado desde ella. Se trata de la nostalgia de una vida no-trágica, sin diferencia y sin multiplicidad, no separada, no enajenada, vuelta a reunir en el instante anterior a la creación con el Otro absoluto. Y, sin embargo, María Zambrano se ha prohibido a sí misma este sueño eterno y la posibilidad de una vida sin tiempo y sin otro. Es lo que ha llamado el "delirio del superhombre". María Zambrano no cree en la posibilidad de una reabsorción del individuo en la materia originaria o en la comunión indiferenciada con lo divino. Tampoco ha creído en el mito de la "Edad de oro" en la que dioses y hombres se confundían en armonía y sin dolor. Dice María Zambrano:

"Este "Paraíso perdido" y la "Edad de oro" no han existido jamás en la historia, ni en su largo prelude, la pre-historia. Nin-

guna edad de oro real ha precedido al camino de la desventura en el "Valle de lágrimas" (*El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 35).

Los dioses no vienen solos a nosotros. Su nacimiento da lugar a un ser humano nuevo. "La aparición de los dioses, escribe, significa la posibilidad de la pregunta". Si el hombre originario es el hombre enajenado, el nuevo hombre no es aquel en que se cerraría la herida y el abismo que da lugar a la enajenación, sino aquel en el que aparece la conciencia. La conciencia precisamente de la enajenación, de la angustia originaria, de la pérdida de la inocencia; la conciencia que hace saber al hombre que su ser pertenece a la ceguera y al exilio. Si desde siempre cualquier acción humana ha estado dominada por la manía y el delirio, ahora esta acción se hará con la vigilancia de la conciencia y, por tanto, con un riesgo aún mayor de locura. Y ello, tanto si se persiste en la enajenación como si se intenta superar en dirección a la unidad.

La pérdida de la inocencia se encuentra inserta en el centro mismo del hombre, el corazón. Tanto metáfora como símbolo, el corazón alberga el "gran resentimiento". La raíz de todos sus sufrimientos se encuentra en este símbolo. El hombre no asistió al momento original de la creación y ni siquiera pudo presenciar el acto de su propia creación. Llegó en último lugar, el último día de la creación y el primero de la caída. De esta falta inscrita en todo su ser nace su ansia de ver y trascender.

"Su ansia de conocer no parece tener otra fuente que este ansia de no haber asistido a la creación entera desde la luz primera, desde antes: desde las tinieblas no rasgadas" (*Claros del bosque*, ed. cit., p. 66).

¿Qué es, pues, la mística de la creación? Si la filosofía —como la mística hindú— tiene como objetivo primordial la consecución de la unidad y la impasibilidad del sabio, es decir, la anulación de la enajenación, por el contrario, la tragedia es, escribe María Zambrano, "la aceptación absoluta del padecer" (*El hombre y*

lo divino, ed. cit., pp. 268-270). Amor a la unidad o amor a la creación. *Apatheia* o pasión. Indiferencia por el otro o piedad por el dolor. Mística nihilista o mística de la creación. Santidad o bienaventuranza:

"El santo, con sus salidas fuera del tiempo, sus éxtasis, vuelve al lugar donde estaba. El santo no es un bienaventurado, aquel está con las manos abiertas, ésta es la multiplicidad, impensable ahora, del ser y de la vida, pero nada más que eso. El bienaventurado está condenado a no descansar, pues si se instala en la aventura será el cierre, la felicidad, lo que no es admisible pues que limita la obra inmensa, infinita, la infinitud de los tiempos y su originalidad" (*Los bienaventurados*, ed. cit., p. 28).

Todo el pensamiento de María Zambrano depende de esta decisión metafísica por localizar el centro de la vida, otro de sus grandes símbolos:

"Pasividad, padecer en toda forma, sentir el instante que gota a gota pasa, sentir inapelablemente el transcurrir que es la vida, padecer sin tregua por el hecho simple de estar vivo, que no puede reducirse a razón. Sentir la multiplicidad, la discordancia, lo heterogéneo aun en sí mismo" (*El hombre y lo divino*, ed. cit., p. 197).

No hay, pues, ni lugar ni razón alguna para renunciar al dolor, al sentir, al deseo y a la muerte. Esto es la mística de la creación: no dar el salto en dirección al caos originario que termine con la vida y con la muerte cerrando el ciclo de las actualizaciones y del dolor. Sino zambullirse en lo creado y en lo múltiple. No desaparecer en lo infinito, sino transitar y recorrer el torbellino mágico de todo lo finito. Alcanzar el "centro" de la diferencia ontológica: el tiempo, el transcurrir.

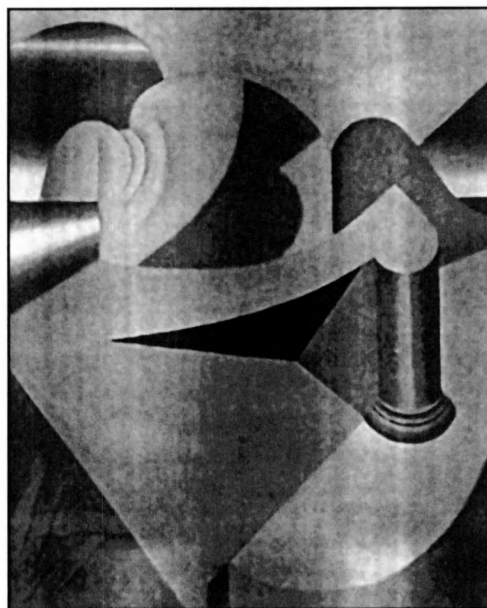
De aquí la importancia que María Zambrano concede a las metáforas y los símbolos. No son sólo artificios literarios. Las metáforas, mediante la producción de un desplazamiento

de sentido de una cosa a otra, reflejan la propia estructura ontológica de la realidad. Dan cuenta del modo en que deviene la realidad. No se trata, pues, de "identificación" o de "atribución", sino de una "intercambiabilidad" de las formas, de las cosas, de los colores. Las metáforas son reveladoras del tránsito y las relaciones a las que está sometida la totalidad y unidad del universo. Signos, símbolos, metáforas, reenvían de un sentido a otro, de una cosa a otra, promueven una comunicación y una continuidad mágicas entre los seres. Revelan la unidad de todo lo manifestado. Atraen a las cosas entre sí mediante la llamada. Como los "claros del bosque" constituyen un medio de visibilidad desde el que recorrer los confines del universo. Las metáforas designan el sentido "nupcial" que guarda la vida con ella misma. Con mayor razón la principal de las metáforas de María Zambrano, el corazón: centro, profeta y testigo, trampolín desde el que iniciar el tránsito. Por eso el corazón siendo el centro no está en el centro de las cosas, sino en sus bordes, en su piel, trazando una línea transversal que une como un hilo la totalidad de las criaturas. Las metáforas, al igual que los "signos del universo" son la promesa de una "paz singular" con el universo donde desaparezca la

"pretensión de poseer". Esta mística no es menos dura que la hindú. También exige una transformación cruel del alma en virtud de algo que ya no es sólo humano. Es necesario un trabajo ascético de renuncia y quema de lo psíquico y de la moral, y aun quedará el padecimiento.

El tiempo y el dolor no son castigos. El tiempo es el medio entre los dos absolutos; el dolor lo es entre dos seres. No se trata de retroceder al instante mismo en que comenzó todo, al momento mismo de la creación, sino, más bien, de transformar el alma de tal modo que se alcance una visión y una contemplación de las cosas como si siempre estuvieran naciendo, tal y como se encontraban en aquel momento originario. Todo como en el momento primordial del nacimiento, la luz: "todo, todo está presente con una fragancia como recién salido de manos del creador" (*San Juan de la Cruz. De la noche oscura a la más clara mística*).

Por eso, María Zambrano cuando se refiere a la unidad perdida no habla de reapropiación de la unidad, sino de "volverse niños", "criaturas", "testigos de la revelación".



Francisco Echaz, *La columnilla de mármol*, 1989