

H
230
R454r

Teológica

ISSN: 1659-0686

Taller de Teología:
Lenguajes Teológicos Alternativos

Volumen 1. Números 2 y 3, 2004

“RAZÓN RELIGIOSA” Y
“RAZÓN TEOLÓGICA”
DESDE LA “RAZÓN POÉTICA” DE
MARÍA ZAMBRANO:
UNA LECTURA TEOLÓGICA
DE SU LIBRO
FILOSOFÍA Y POESÍA

Axel Hernández Fajardo

Introducción

Estas reflexiones son producto del desafío que asumimos en la Cátedra “Víctor Sanabria” durante el año 2002 y que englobamos bajo el concepto Talleres de Nueva Teología. Surgieron desde los cuestionamientos que, en los análisis internos, enfrentamos respecto del concepto mismo de teología, de su condición y función epistemológica, de su aplicación interdisciplinaria.

Uno de los cuestionamientos básicos que actualmente enfrenta la teología es respecto de la pertinencia y validez del lenguaje racionalista, argumental y explicativo —propio de la filosofía y de la ciencia— que ha empleado para referirse a su ámbito específico de conocimiento que, por principio y definición, es inefable: Dios, Theos. En la medida que más profundamente se aborda la cuestión del lenguaje religioso, más evidente se hace que el verdaderamente pertinente y válido es el simbólico, el metafórico, sugerente y evocador, conforme lo atestiguan los experimentados maestros de sabiduría religiosa, puesto que es un lenguaje que refiere a algo de lo cual el logos racionalista no puede dar cuenta y, menos aún, el logos del racionalismo instrumental, positivista y funcionalista de la ciencia moderna.

En su libro *Filosofía y Poesía*,¹ de exquisito estilo literario, María Zambrano señala con peculiar sutileza y criticidad filosófica, diferencias esenciales entre la episteme propia de la filosofía respecto de la que compete a la poesía, destacando el alcance y especificidad de sus respectivos lenguajes. Nos dice que, a lo largo de la cultura occidental, poesía y filosofía sólo excepcionalmente se han cultivado por algunos espíritus afortunados de manera simultánea aunque separada y, aún más privilegiadamente, en otros pocos se han conjugado e integrado armoniosamente. Lo constante es que poesía y filosofía se enfrenten antagónicamente: “Cada una de ellas quiere para sí eternamente el alma donde anidan”.

Escabroso y arduo ha sido el recorrido para convenir que, aunque diferentes por su objetivo y método, ambas pueden siempre —y no sólo excepcionalmente— ser compatibles y complementarias para su mutuo beneficio y el de las conciencias que peculiarmente inquietan, nutren y desafían. Trazarnos las características principales de ese azaroso trayecto conceptual y gnoseológico, es el propósito expreso y el logro buscado por quien es, a la vez, filósofa y poetisa.

A lo largo de su indagación, la autora percibe y afirma que la realidad, el ser, la verdad y la vida que captan y de la cual quieren dar cuenta su propio lenguaje, tanto poesía como filosofía, es y está más allá y más acá de lo que ambas expresan. Vislumbra y señala otra dimensión fundante, originaria e irreductible de la realidad. Dimensión última, totalizante e integradora, en la cual y por la cual las otras dimensiones son posibles, particularmente la filosófica y la poética: “No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía”. Así, por ello, este trabajo —cuyo propósito es articular el pensamiento de Zambrano con la reflexión teológica— pretende, en la primera parte y a partir de los textos más explícitos

¹ En este trabajo utilizamos la primera reimpresión, de la primera edición en 1987, para el Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2001

o sugerentes de su exquisito libro, destacar selectivamente aquellos aspectos y elementos por los cuales la autora va precisando y demostrando las diferencias esenciales entre la razón filosófica y la razón poética². En última instancia, para María Zambrano ambas “racionalidades” perciben o atisban esa otra dimensión fundante de la realidad toda (o una manera distinta de ver esa misma realidad), que los lenguajes filosófico y poético captan e intentan expresar, pero que escapa a su logos y lenguaje, a su episteme. Esta es la dimensión o visión más propia de lo religioso, del conocimiento y el lenguaje místico, del Misterio de la realidad, del ser y de la nada como aparición última (o presencia primera, total e inescrutable) de lo considerado Sagrado y Santo. El filósofo inquiere si la realidad captada trasciende los límites del ser y del no ser, el poeta lo presiente y el místico lo sabe. Y esto que Zambrano percibe y señala a través de los esfuerzos, las pretensiones y las pugnas con que poesía y filosofía han querido dilucidarlo o deslindarlo, lejos de ser indiferente o ajeno a la teología, constituye verdaderos desafíos, insinuaciones y provocaciones para una nueva articulación y formulación de lo religioso, puesto que propio de la teología es ser una reflexión crítica y adecuada sobre la vivencia y el conocimiento religiosos.

² Hay que advertir desde el inicio, que por «razón poética» los estudiosos de María Zambrano entienden su peculiar manera de reflexionar filosóficamente, integrando la perspectiva de la racionalidad con que la poesía ve y expresa la realidad y que se fue conformando como un proceso a lo largo de sus escritos. Así, por ejemplo, Teresa Rocha Barco (1998), editora de María Zambrano: la razón poética o la filosófica, Tecnos, Madrid, dice en la Introducción: “El mejor modo de mostrar estas tesis, que vuelven a enraizar la filosofía de María Zambrano en su humus propio –ahora el europeo–, es revisar las relaciones que ella establece entre filosofía y poesía, o entre razón y poesía, que si en los textos de los años cuarenta parecen cortadas o incluso antitéticas, más tarde –como manifestaría paradigmáticamente Notas de un método– encontrarán el camino de la síntesis: la síntesis de la razón poética. Una síntesis peculiar, metafórica, primordial y distinta a la del concepto, que en definitiva se desligará tanto de la recuperación heideggeriana del sentido del ser y de la valoración histórica que ello conlleva, cuanto del historicismo insito en la misma razón vital orteguiana” (P. 15). Es obvio que la cuestión acerca del sentido y alcance rigurosos de lo que constituye «la razón poética» para y en María Zambrano, está fuera del enfoque y los propósitos teológicos de este trabajo. Más bien resulta particularmente valioso el planteamiento antitético que la autora hace en Filosofía y Poesía, inicialmente editado en 1939, pues con ello resalta y ayuda a ver más claramente que ambas racionalidades son distintas –aunque compatibles– por sus específicos objetivos y métodos.

En la segunda parte de nuestro trabajo, se busca mostrar que así como la “razón” filosófica y la poética, con ser distintas aunque compatibles, son por su naturaleza incapaces ambas de dar cuenta acabada y exhaustiva de la realidad total, en tanto ellas mismas atisban y perciben algo más allá —o más acá— de su propia episteme, así también a la razón religiosa, por su particular naturaleza y proceder, le corresponde una singular manera de conocer, de saber y de expresarse, dado su peculiar y exclusivo ámbito de conocimiento.

El propósito de la tercera parte es, finalmente, resaltar que aquella naturaleza propia y específica de la racionalidad religiosa determina, por exigencia lógica, que la razón teológica que de ella deriva, solamente puede ser pertinente y válida en tanto respete, se subordine y adecue a la racionalidad religiosa, de la cual surge y a la cual debe absoluto respeto y conformación. Cuando la racionalidad teológica ha perdido de vista esta coherencia y subordinación con respecto de la razón religiosa, asumiendo la lógica y el lenguaje propios de la racionalidad científica o filosófica —e incluso de la poética—, lejos de cumplir acertadamente su cometido lo ha pervertido y ha contribuido a confundir y a apartar del sendero correcto que conduce al auténtico conocimiento religioso.

María Zambrano nace en Vélez, Málaga, en 1904. Se traslada a Madrid a los cuatro años y de allí a Segovia donde reside hasta 1924. En Madrid cursa estudios de Filosofía, asistiendo, durante los años 1924-27, a las clases de Ortega y Gasset, de García Morente, de Julián Besteiro y de Zubiri, integrándose en los movimientos estudiantiles y colaborando, a partir de 1928, en distintos periódicos. Vive muy de cerca los acontecimientos políticos de aquellos años, de cuya vivencia será fruto un primer libro: Horizonte del liberalismo, aparecido en 1930. En 1932 firmó el manifiesto fundacional del movimiento denominado Frente Español, inspirado en gran medida por Ortega, movimiento que ella misma disolvió, “por ser leal a Ortega”, como afirmaría, al ver que ciertas tendencias cercanas a José Antonio Primo de Rivera iban a tergiversar la naturaleza del programa que se habían trazado.

Fue nombrada, desde el año 31, profesora auxiliar de metafísica en la Universidad Central. En el 32 sustituyó a Xavier Zubiri y comenzó a colaborar en la Revista de Occidente, luego en Cruz y Raya y en la revista Hora de España, desde su primer número, aparecido en 1936. En 1942 es nombrada profesora de la Universidad de Río Piedras, en Puerto Rico. Progresivamente, se va dibujando en ella la necesidad de atender a eso que empieza a denominar “razón poética”, una razón que diera cuenta de la recepción vital de los acontecimientos y se elaborara por la palabra, una razón siempre “naciente”. Mientras tanto, en España poco a poco se empieza a conocer a la escritora. En 1981 se le otorga el Premio Príncipe de Asturias. Desde Ginebra, donde se había instalado en 1980, regresaría por fin a Madrid en 1984, después de cuarenta y cinco años de exilio. En 1988 le fue concedido el premio Cervantes de Literatura. Falleció en la capital española el 6 de febrero de 1991³.

Filosofía y Poesía se editó por primera vez en México, en el otoño de 1939 conforme lo afirma su autora en el Prólogo escrito en Madrid el 15 de febrero de 1987, en la primera edición corregida por ella misma para el Fondo de Cultura Económica. Es un libro breve (120 páginas en formato de 19 x 13 cm.), que consta de cinco capítulos cuyos títulos son: Pensamiento y poesía; Poesía y ética; Mística y poesía; Poesía y Metafísica; Poesía.

1. *“Razón filosófica” y “razón poética” en María Zambrano*

Inicia la autora el recorrido de sus análisis críticos remontándose a la cosmovisión filosófica de Platón, por considerarla paradigmática y determinante, durante siglos, de la confrontación entre poesía y filosofía:

³ Datos biográficos tomados del artículo “María Zambrano. La mujer y su obra”, de Chantal Maillard, en Breve historia feminista de la literatura española, Myriam Díaz-Diocaretz e Iris M. Zavala, coordinadoras (Anthropos, 1998), en el capítulo denominado Las mujeres en la filosofía española.

Es en Platón donde encontramos entablada la lucha con todo su vigor, entre las dos formas de la palabra, resuelta triunfalmente para el logos del pensamiento filosófico, decidiéndose lo que pudiéramos llamar “la condenación de la poesía”; inaugurándose en el mundo de occidente, la vida azarosa y como al margen de la ley, de la poesía, su caminar por estrechos senderos, su andar errabundo y a ratos extraviado, su locura creciente, su maldición. Desde que el pensamiento consumió su “toma de poder”, la poesía se quedó a vivir en los arrabales, arisca y desgarrada (...) Porque los filósofos no han gobernado aún ninguna república, la razón por ellos establecida ha ejercido un imperio decisivo en el conocimiento, y aquello que no era radicalmente racional, con curiosas alternativas, o ha sufrido su fascinación, o se ha alzado en rebeldía (13-14)⁴.

Es en La República donde Platón expone claramente la exigencia “racional” de confrontar filosofía y poesía:

...encontramos en otro texto venerable —más venerable por su triple aureola de la filosofía, la poesía y... la “Revelación”—, otra raíz de donde nace la filosofía: se trata del pasaje del libro VII de La República, en que Platón presenta el “mito de la caverna”. La fuerza que origina la filosofía allí es la violencia. Y ahora ya, sí, admiración y violencia juntas como fuerzas contrarias que no se destruyen, nos explican ese primer momento filosófico en el que encontramos ya una dualidad y, tal vez, el conflicto originario de la filosofía: el ser primeramente pasmo extático ante las cosas y el violentarse en seguida para liberarse de ellas. Diríase que el pensamiento no toma la cosa que ante sí tiene más que como pretexto y que su primitivo pasmo se ve en seguida negado y quién sabe si traicionado, por esta prisa de lanzarse a otras regiones, que le hacen romper su naciente éxtasis. La filosofía es un éxtasis fracasado por un desgarramiento. ¿Qué fuerza

⁴ Para ubicar la referencia de las citas textuales del libro, se indica entre paréntesis el correspondiente número de las páginas al final de cada cita.

es ésa que la desgarrar? ¿Por qué la violencia, la prisa, el ímpetu de desprendimiento?

Y así vemos ya más claramente la condición de la filosofía: admiración, sí, pasmo ante lo inmediato, para arrancarse violentamente de ello y lanzarse a otra cosa, a una cosa que hay que buscar y perseguir, que no se nos da, que no regala su presencia. Y aquí empieza ya el afanoso camino, el esfuerzo metódico por esta captura de algo que no tenemos, y necesitamos tener, con tanto rigor, que nos hace arrancarnos de aquello que tenemos ya sin haberlo perseguido (16).

Y, de seguido, pasa a señalar lo propio de la visión poética, en abierto contraste con la visión y la perspectiva filosófica:

Con esto solamente sin señalar por el momento cuál sea el origen y significación de la violencia, ya es suficiente para que ciertos seres de aquellos que quedaron prendidos en la admiración originaria, en el primitivo zaumasein no se resignen ante el nuevo giro, no acepten el camino de la violencia. Algunos de los que sintieron su vida suspendida, su vista enredada en la hoja o en el agua, no pudieron pasar al segundo momento en que la violencia interior hace cerrar los ojos buscando otra hoja y otra agua más verdaderas. No, no todos fueron por el camino de la verdad trabajosa y quedaron aferrados a lo presente e inmediato, a lo que regala su presencia y dona su figura, a lo que tiembla de tan cercano; ellos no sintieron violencia alguna o quizá no sintieron esa forma de violencia, no se lanzaron a buscar el trasunto ideal, ni se dispusieron a subir con esfuerzo el camino que lleva del simple encuentro con lo inmediato hasta aquello permanente, idéntico, Idea. Fieles a las cosas, fieles a su primitiva admiración extática, no se decidieron jamás a desgarrarla; no pudieron, porque la cosa misma se había fijado ya en ellos, estaba impresa en su interior. Lo que el filósofo perseguía lo tenía ya dentro de sí en cierto modo, el poeta; de cierto modo, sí, de qué diferente manera (16-17).

Ese contraste de perspectivas entre ambas racionalidades lo enfatiza la autora subrayando el carácter violento, ascético e implacable del intelecto platónico en contra del talante poético:

¿Cuál era esta diferente manera de tener ya la cosa, que hacía justamente que no pudiera nacer la violencia filosófica?, ¿y que si producía por el contrario, un género especial de desasosiego y una plenitud inquietante, casi aterradora? ¿Cuál era este poseer dulce e inquieto que calma y no basta? Sabemos que se llamó poesía y ¿quién sabe si algún otro nombre borrado? Y desde entonces el mundo se dividiera surcado por dos caminos. El camino de la filosofía, en el que el filósofo impulsado por el violento amor a lo que buscaba abandonó la superficie del mundo, la generosa inmediatez de la vida, basando su ulterior posesión total, en una primera renuncia. El ascetismo había sido descubierto como instrumento de este género de saber ambicioso. La vida, las cosas, serían exprimidas de una manera implacable; casi cruel. El pasmo primero será convertido en persistente interrogación; la inquisición del intelecto ha comenzado su propio martirio y también el de la vida. El otro camino es el del poeta. El poeta no renunciaba ni apenas buscaba, porque tenía. Tenía por lo pronto lo que ante sí, ante sus ojos, oídos y tacto, aparecía; tenía lo que miraba y escuchaba, lo que tocaba, pero también lo que aparecía en sus sueños, y sus propios fantasmas interiores mezclados en tal forma con los otros, con los que vagaban fuera, que juntos formaban un mundo abierto donde todo era posible. Los límites se alternaban de tal modo que acababa por no haberlos. Los límites de lo que descubre el filósofo, en cambio, se van precisando y distinguiendo de tal manera que se ha formado ya un mundo con su orden y perspectiva, donde ya existe el principio y lo “pricipiado”; la forma y lo que está bajo ella. El camino de la filosofía es el más claro, el más seguro; la Filosofía ha vencido en el conocimiento pues que ha

conquistado algo firme, algo tan verdadero, compacto e independiente que es absoluto, que en nada se apoya y todo viene a apoyarse en él. La aspereza del camino y la renuncia ascética ha sido largamente compensada (17-18).

Vemos, pues, desde la óptica de la autora, que ante el panorámico, diverso e inagotable espectáculo que la realidad ofrece a los humanos, hay quienes, conscientemente, se dan por satisfechos y agradecidos al poder contemplarla y disfrutarla al máximo, con todo su cuerpo y espíritu, con todos sus sentidos y sensualidad puesto que sólo así tienen acceso directo y completo a la misma, a su infinidad de aspectos y componentes, de individualidades y complejidades, de seres vivos y de objetos, de tamaños y de movimientos, de sonidos, formas, colores y matices diferentes, interrelacionados e interminables. Y ello les asombra, les cautiva, les seduce y satisface de tal manera que, prendados, no quieren ya nunca renunciar a su vivencia, sino proclamarla, compartirla, incrementarla y defenderla resueltamente. Pero hay otros entre ellos, que no se satisfacen con esa inmediatez incesante de la realidad, con esa avalancha dispersiva, inmanejable, incomprensible e incontrolable que experimentan los sentidos. Lo sensible, lo sensual, lo múltiple, diverso, disperso y superficial no permite, más bien impide, un conocimiento profundo, esencial, seguro, cierto e inalterable de la realidad. Hay que desconfiar de lo aparente, lo sensual, de los sentidos y sus sensaciones. Sólo el conocimiento profundo, unificante, esencial y perenne que proporciona el intelecto racional es capaz de abstraer de lo múltiple, de lo particular y sensible, y llegar a las ideas unificadoras, esenciales, verdaderas e inmutables de las cosas. De ahí la imperiosa necesidad del esfuerzo, del rigor, de la violencia, de la constancia ascética y del martirio del intelecto y del camino filosófico, de su racionalidad crítico-analítica y conceptual. Y de ahí, también, la ruta paralela entre poesía y filosofía como fuerzas contrarias que no se destruyen.

No obstante, la autora considera que en la misma reflexión y vida de Platón se da una álgida y reveladora paradoja:

En Platón el pensamiento, la violencia por la verdad, ha reñido tan tremenda batalla como la poesía; se siente su fragor en innumerables pasajes de sus diálogos, diálogos dramáticos donde luchan las ideas, y bajo ellas otras luchas aún mayores se adivinan. La mayor quizá es la de haber decidido por la filosofía quien parecía haber nacido para la poesía. Y tan es así, que en cada diálogo pasa siquiera rozándola, comprobando su razón, su justicia, su fortaleza. Mas también es ostensible, que en los pasajes más decisivos, cuando aparece agotado ya el camino de la dialéctica y como un más allá de las razones, irrumpe el mito poético. Así, en la República, en el Banquete, en el Fedón... de tal manera que al acabar la lectura de este último, el más sobrecogedor y dramático de todos, nos queda la duda acerca de la íntima verdad de Sócrates. Y la idea del maestro callejero, su vocación de pensador trotacalles, vacila. ¿Cuál era su íntimo saber, cuál la fuente de su sabiduría, cuál la fuerza que mantuvo tan bella y clara su vida? El que dice que “la filosofía es una preparación para la muerte”, abandona la filosofía al llegar a sus umbrales y pisándolos ya casi, hace poesía y burla. ¿Es que la verdad era otra? ¿Tocaba ya alguna verdad más allá de la filosofía, una verdad que solamente podía ser revelada por la belleza poética; una verdad que no puede ser demostrada, sino sólo sugerida por ese más que expande el misterio de la belleza sobre las razones? ¿O es que las verdades últimas de la vida, las de la muerte y el amor, son aunque perseguidas halladas al fin, por donación, por hallazgo venturoso, por lo que después se llamará “gracia” y que ya en griego lleva su hermoso nombre, *jaries*, *carites*? (18-19).

Así expuestas las cosas, vemos que el conflicto entre estas dos “racionalidades” surge por la no aceptación e irrespeto de la razón filosófica a la diversidad y a la diferencia en el conocer, en el percibir y expresar lo conocido o pensado; en no

captar y no respetar la posibilidad de que haya otras formas de conocer, de pensar y de interpretar la realidad y la vida diferentemente percibidas. La confrontación se da por querer imponer, absolutista y hasta violentamente en este conflicto específico, el modo filosófico de conocer como el único válido, verdadero y necesario: la toma del poder por el pensamiento platónico dualista.

Y es importante señalar esto desde ahora, porque esta tendencia impositiva es factible de darse en cualquier tipo de conocimiento que pretenda ser hegemónico y absoluto frente a los demás. Esta actitud ha sido la más utilizada por la racionalidad científica moderna, instrumental y funcional-positivista, para negar o menospreciar otros tipos de conocimiento como el estético, el religioso, el mítico y el teológico. La referencia de la autora a la paradójica muerte de Sócrates, apunta a la posibilidad y conveniencia de armonizar formas distintas —que no incompatibles ni excluyentes— de conocer, de entender y de expresar los diversos aspectos, ámbitos y niveles de la realidad y de la vida, indicando ya que algún tipo de verdades (de conocer y de saber) se da por hallazgo venturoso, por donación, por “gracia” de amor. Incluso, precisa que: cuando aparece agotado ya el camino de la dialéctica y como un más allá de las razones, irrumpe el mito poético. Y que, en su muerte, Sócrates ¿Tocaba ya alguna verdad más allá de la filosofía, una verdad que solamente podía ser revelada por la belleza poética; una verdad que no puede ser demostrada, sino sólo sugerida por ese más que expande el misterio de la belleza sobre las razones?

Incluso, para la autora, no se trata siempre ni necesariamente de armonizar distintos y diversos aspectos, niveles o ámbitos de la realidad y de la vida, sino de distintas y diferentes maneras de apreciarlos, comprenderlos, interpretarlos, valorarlos y expresarlos:

El poeta enamorado de las cosas se apega a ellas, a cada una de ellas y las sigue a través del laberinto del tiempo, del cambio, sin poder renunciar a nada: ni a una criatura

ni a un instante de esa criatura, ni a una partícula de la atmósfera que la envuelve, ni a un matiz de la sombra que arroja, ni del perfume que expande, ni del fantasma que ya en ausencia suscita. ¿Es que acaso al poeta no le importa la unidad? ¿Es que se queda apegado vagabundamente—inmoralmente— a la multiplicidad aparente, por desgana y pereza, por falta de ímpetu ascético para perseguir esa amada del filósofo: la unidad?

El ser había sido definido con unidad ante todo, por eso estaba oculto, y esa unidad era sin duda, el imán suscitador de la violencia filosófica. Las apariencias se destruyen unas a otras, están en perpetua guerra, quien vive en ellas, perece. Es preciso “salvarse de las apariencias”, primero, y salvar después las apariencias mismas: resolverlas, volverlas coherentes con esa invisible unidad. Y quien ha alcanzado la unidad ha alcanzado también todas las cosas que son, pues en cuanto que son, participan de ella o en cuanto que son, son unas. Quien tiene pues la unidad, lo tiene todo. ¿Cómo no explicarse la urgencia del filósofo, la violencia terrible que le hace romper las cadenas que le amarran a la tierra y a sus compañeros; qué ruptura no estaría justificada por esa esperanza de poseerlo todo, todo? Si Platón nos resulta tan seductor en el “Mito de la Caverna” es, ni más ni menos porque en él nos descubre la esperanza de la filosofía, la esperanza que es la justificación última, total. La esperanza de la filosofía, mostrándonos que la tiene, pues religión, poesía y hasta esa forma especial de la poesía que es la tragedia son formas de esperanza, mientras la filosofía queda desesperanzada, desolada más bien. Y no han hecho, tal vez, otra cosa los más altos filósofos; al final de sus cadenas de razones hechas para romper las cadenas del mundo y de la naturaleza, hay algo que las rompe a ellas también y que se llama a veces vida teórica, a veces “amor del intelectualis”, a veces “autonomía de la persona humana”.

Hay que salvarse de las apariencias, dice el filósofo, por la unidad, mientras el poeta se queda adherido a ellas, a

las seductoras apariencias. ¿Cómo puede, si es hombre, vivir tan disperso? (19-21).

De manera muy diferente y contrastante al de la racionalidad platónica, la poesía y la música perciben, entienden y expresan la unidad del ser:

De no tener vuelo el poeta, no habría poesía, no habría palabra. Toda palabra requiere un alejamiento de la realidad a la que se refiere; toda palabra es también, una liberación de quien la dice. Quien habla aunque sea de las apariencias, no es del todo esclavo; quien habla, aunque sea de la más abigarrada multiplicidad, ya ha alcanzado alguna suerte de unidad, pues que embebido en el puro pasmo, prendido a lo que cambia y fluye, no acertaría a decir nada, aunque este decir sea un cantar. Y ya hemos mentado algo afín, muy afín de la poesía, pues que anduvieron mucho tiempo juntas, la música. Y en la música es donde más suavemente resplandece la unidad. Cada pieza de música es una unidad y sin embargo, sólo está compuesta de fugaces instantes. No ha necesitado el músico echar mano de un ser oculto e idéntico a sí mismo, para alcanzar la transparente e indestructible unidad de sus armonías. No es la misma sin duda, la unidad del ser a que aspira el filósofo a esta unidad asequible que alcanza la música. Por el pronto esta unidad de la música está ya ahí realizada, es una unidad de creación; con lo disperso y pasajero se ha construido algo uno, eterno. Así el poeta, en su poema crea una unidad con la palabra, esas palabras que tratan de apresar lo más tenue, lo más alado, lo más distinto de cada cosa, de cada instante. El poema es ya la unidad no oculta, sino presente; la unidad realizada, diríamos encarnada. El poeta no ejerció violencia alguna sobre las heterogéneas apariencias y sin violencia alguna también logró la unidad. Al igual que la multiplicidad primero, le fue donada, graciosamente, por obra de las carites (21-22).

Ante la verdad del ser, surge la paradójica disyuntiva entre su unidad y heterogeneidad. Su captación y relación resultan antagónicas para la razón poética y la filosófica. El poeta, como el músico y el artista en general, percibe que la unidad sólo es posible en la particularidad concreta y diversa de los seres; mientras que el filósofo consigue encontrarla solamente en la abstracta e inmutable esencia alcanzada mediante su entendimiento racional y conceptualizador, mediante sus cadenas de razones hechas para romper las cadenas del mundo y de la naturaleza.

Así, pues, tan diferentes y contrastantes son el logos, la visión y la comprensión de la filosofía y de la poesía acerca de la unidad del ser —como de los otros aspectos de la realidad y de ésta como un todo—, que llegan a conformar mundos y realidades distintas aun partiendo del mismo mundo y viendo la única realidad:

El filósofo quiere lo uno, porque lo quiere todo, hemos dicho. Y el poeta no quiere propiamente todo, porque teme que en este todo no esté en efecto cada una de las cosas y su matices; el poeta quiere una, cada una de las cosas sin restricción, sin abstracción ni renuncia alguna. Quiere un todo desde el cual se posea cada cosa, más no entendiendo por cosa esa unidad hecha de sustracciones. La cosa del poeta no es jamás la cosa conceptual del pensamiento, sino la cosa complejísima y real, la cosa fantasmagórica y soñada, la inventada, la que hubo y la que no habrá jamás. Quiere la realidad, pero la realidad poética no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás. Quiere la realidad, pero la realidad poética no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás. El poeta saca de la humillación del no ser a lo que en él gime, saca de la nada a la nada misma y le da nombre

y rostro. El poeta no se afana para que de las cosas que hay, unas sean, y otras no lleguen a este privilegio, sino que trabaja para que todo lo que hay y lo que no hay, llegue a ser. El poeta no teme a la nada (22-23).

Para destacar más claramente esa enorme diferencia entre una y otra cosmovisión, entre una y otra “racionalidad”, la autora señala la actitud humana fundamental, la motivación antropológica originante de esa divergencia y confrontación gnoseológica:

La poesía humildemente no se planteó a sí misma, no se estableció a sí misma, no comenzó diciendo que todos los hombres naturalmente necesitan de ella. Y es una y es distinta para cada uno. Su unidad es tan elástica, tan coherente que puede plegarse, ensancharse y casi desaparecer; desciende hasta su carne y su sangre, hasta su sueño. Por eso la unidad a que el poeta aspira está tan lejos de la unidad hacia la que se lanza el filósofo. El filósofo quiere lo uno, sin más, por encima de todo.

(...) La divergencia entre los dos logos es suficiente como para caminar de espaldas largo trecho. La filosofía tenía la verdad, tenía la unidad. Y aun todavía la ética, porque la verdad filosófica era adquirida paso a paso esforzada-mente, de tal manera que al arribar a ella se siente ser uno, uno mismo, quien la ha encontrado. ¡Soberbia de la filosofía! Y la unidad y la gracia que el poeta halla como fuente milagrosa en su camino, son regaladas, descubiertas de pronto y del todo, sin rutas preparatorias, sin pasos ni rodeos. El poeta no tiene método... ni ética. Este es al parecer, el primer frente a frente del pensamiento y la poesía en su encuentro originario, cuando la Filosofía soberbia se libera de lo que fue su cálida matriz; cuando la Filosofía se resuelve a ser razón que capta el ser, ser que expresado en el logos nos muestra la verdad. La verdad... ¿cómo teniéndola no ha sido la filosofía el único camino del hombre desde la tierra, hasta ese alto cielo inmutable donde resplandecen las ideas? El camino

sí se hizo, pero hay algo en el hombre que no es razón, ni ser, ni unidad, ni verdad —esa razón, ese ser, esa unidad, esa verdad—. Mas, no era fácil demostrarlo, ni se quiso, porque la poesía no nació en la polémica, y su generosa presencia jamás se afirmó polémicamente. No surgió frente a nada. No es polémica, la poesía, pero puede desesperarse y confundirse bajo el imperio de la fría claridad del logos filosófico, y aun sentir tentaciones de cobijarse en su recinto. Recinto que nunca ha podido contenerla, ni definirla. Y al sentir el filósofo que se le escapaba, la confinó. Vagabunda, errante, la poesía pasó largos siglos. Y hoy mismo, apena y angustia el contemplar su limitada fecundidad, porque la poesía nació para ser la sal de la tierra y grandes regiones de la tierra no la reciben todavía. La verdad quieta, hermética, todavía no la recibe... “En el principio era el logos. Sí, pero... el logos se hizo carne y habitó entre nosotros, lleno de gracia y de verdad” (24-25).

Queda claro, entonces, que el conocimiento de la realidad en sus múltiples aspectos, niveles y dimensiones no es únicamente captada, conocida e interpretada por la racionalidad conceptual y explicativa, sino que hay otras distintas formas, distintos logos y epistemes para ello, como la poética, la musical y artística en general, y también la religiosa, el conocimiento religioso, silencioso⁵. Como expresamente indica Zambrano: hay algo en el hombre que no es razón, ni ser, ni unidad, ni verdad —esa razón, ese ser, esa unidad, esa verdad [de la filosofía]—.

Según refiere la autora, esta distinción crucial entre ambos conocimientos depende de la intención, de la finalidad, de la racionalidad y de la actitud humana (antropológica)

⁵ Este conocimiento silencioso, exclusivo y sinónimo del conocimiento religioso, lo entendemos – y trataremos en la siguiente parte de esta monografía– conforme lo precisa José Amando Robles Robles (2001), *Repensar la religión, de la creencia al conocimiento*, EUNA, Heredia, Costa Rica: 180-184; 202 ss; y lugares paralelos.

fundamental con que las personas quieren vincularse con la realidad y la vida: ya sea para comprenderlas y, así, controlarlas y dominarlas objetivamente; ya sea para admirarlas, contemplarlas y amarlas como son en sí, dejándose seducir y poseer por su generosa donación y gratuidad. Y a cada tipo de logos o racionalidad corresponde un lenguaje propio: el filosófico, el científico, el poético, el artístico... el religioso, el teológico. De ahí que la vida humana demande la presencia de los distintos logos necesarios para captar, comprender y vivir las múltiples y diversas dimensiones y ámbitos de la realidad. Los problemas surgen cuando un determinado logos quiere imponerse y subordinar a los otros o eliminarlos, pretendiendo que solamente él puede dar cuenta acabada e incuestionable de la realidad total (¡Soberbia de la filosofía!). Y así como el pensamiento racional teórico, filosófico y científico, no ha podido contener ni definir en su recinto a la poesía, tampoco puede hacerlo con la religión que también ha sido y puede seguir siendo sal de la tierra y luz del mundo. Otra consecuencia importante que deriva de lo dicho, es que así como no corresponde al logos filosófico o científico, en particular, erigirse en el único, superior y valedero para dar cuenta de todo, corresponde a los otros logos no sólo impedir que ello ocurra sino también, y sobre todo, elaborar y precisar lo mejor posible (al modo de la genuina poesía) su propio e insustituible lenguaje, con todas las formas de expresar y comunicar aquello específico de sí, a efecto de salvaguardar su identidad y aportar lo que le es exclusivo para enriquecimiento de los demás logos y de la humanización universal. A tal efecto, la teología no siempre ha hecho los mejores esfuerzos. Se ha dejado seducir, atrapar y hasta controlar muchas veces por el lenguaje y la racionalidad filosófica y científica; ha pretendido expresar el conocimiento religioso mediante la racionalidad y el rigor propios de aquellas racionalidades, en lugar de utilizar en ello el único lenguaje apropiado, el más válido y pertinente en expresar la realidad religiosa que le es propia y exclusiva, esto es, el lenguaje simbólico, metafórico, sugerente y evocador del conocimiento religioso, según hemos dicho.

Para la cosmovisión platónica, señala Zambrano, toda representación o apariencia del ser engaña e impide su conocimiento verdadero, único y total; e impide la verdad del ser en los humanos que consiste en la justicia como fundamento para establecer la sociedad perfecta, la República. La poesía es representación de las cosas, es falsedad de palabra, por ello es mentira. Es la mentira por excelencia, porque sólo ella tiene el poder de escapar a la verdad y unidad inmutables del ser, porque violenta la justicia humana del ser: ... para Platón, en realidad, la poesía no es que sea una mentira, sino que es la mentira. Sólo la poesía tiene el poder de mentir, porque sólo ella tiene el poder de escapar a la fuerza del ser. Sólo ella se escapa del ser, lo elude, lo burla. Un pensamiento desafortunado puede llevar al error, a la confusión, a la verdad medio velada, incompleta. Pero mentira, lo que se dice mentira, solamente la poesía. Sólo ella finge, da lo que no hay, finge lo que no es; transforma y destruye. Porque, ¿cómo va a ser posible que el engaño exista en la razón, si la razón no hace sino ajustarse al ser? ¿Cómo va a desviarse la razón de la realidad, si la realidad es el ser y el ser es de naturaleza análoga a la razón? (30).

Agrega Zambrano que para Platón la poesía es palabra pero no racional, no de la razón, del logos liberador que descubre el ser y, con él, la liberación humana de los mitos y las tragedias griegas: El logos, —palabra y razón— se escinde por la poesía, que es la palabra, sí, pero irracional. Es, en realidad, la palabra puesta al servicio de la embriaguez. Y en la embriaguez el hombre es ya otra cosa que hombre; alguien viene a habitar su cuerpo; alguien posee su mente y mueve su lengua; alguien le tiraniza. En la embriaguez el hombre duerme, ha cesado perezosamente en su desvelo y ya no se afana en su esperanza racional. No sólo se conforma con las sombras de la pared cavernaria, sino que sobrepasando su condena, crea sombras nuevas y llega hasta

a hablar de ellas y con ellas. Traiciona a la razón usando su vehículo: la palabra, para dejar que por ella hablen las sombras, para hacer de ella la forma del delirio. El poeta no quiere salvarse; vive en la condenación y todavía más, la extiende, la ensancha, la ahonda. La poesía es realmente, el infierno (33).

La “razón filosófica” establece que sólo ella puede alcanzar la verdad, ya que sólo ella está en correspondencia con la realidad última de las cosas, si la palabra ha de corresponder a esa verdad única, incuestionable. De ahí que toda palabra no filosófica que no esté adecuada a la verdad del logos, es palabra falsa, errónea, traicionera, está pervertida y pervirtiendo, es mentira y engaño, es el infierno.

Por ello, la verdad y la conciencia del filósofo y la del poeta son tan distintas y tan distantes. Existe una incompatibilidad ética entre la razón filosófica y la poética. El poeta adversa el descubrimiento del ser porque implica una decisión radical (ética) contraria a su opción fundamental ante la realidad y la vida.

Pero el poeta también hace una opción ética, de fidelidad:

Por fidelidad a lo que ya tiene el poeta, desde el comienzo no puede lanzarse hacia el invisible ser. Lo que él tiene, no ha precisado salir a buscarlo, no se ha fatigado en su cacería, sino que se sintió cargado de algo que le angustia y le colma, al par. Posesión infinitamente azarante, como si excediera las fuerzas humanas. Su vivir no comienza por una búsqueda, sino por una embriagada posesión. El poeta tiene lo que no ha buscado y más que poseer, se siente poseído. Por eso el poeta no parece un hombre, o si él es un hombre, entonces es el filósofo el que parece inhumano... La filosofía es incompatible con el hecho de recibir nada por donación, por gracia. Es el hombre el que saliendo de su extrañeza admirativa, de la angustia o del naufragio, encuentra por sí el ser y su ser. En suma, se salva a sí mismo con su decisión.(...) Mientras el filósofo trata de ser sí mismo, el poeta agobiado por la gracia, no sabe qué hacer. Se siente

morada, nido, de algo que le posee y arrastra. Y una vez consumada esta entrega de sí, el poeta ya no puede querer otra cosa. No podría querer más que ser un hombre. Y quizá siente de ello alguna vez la nostalgia; quizá querría descansar. Pero prosigue, como la cigarra, su canto interminable (41-42).

El filósofo quiere ser dueño de la palabra, el poeta su esclavo, es irresponsable ante ella y por eso lo acusa la filosofía y lo condena. La ética del poeta no es como la del filósofo, sosegada y segura, sino la del martirio:

Todo poeta es mártir de la poesía; le entrega su vida, toda su vida, sin reservarse ningún ser, para sí, y asiste cada vez con mayor lucidez a esta entrega. Y tan íntima es su convivencia con las fuerzas divinas que engendran el delirio, que ha llegado con Baudelaire a convertir la “inspiración” en trabajo. Lo cual no es, en modo alguno, negar la inspiración, sino entregarse a ella enteramente, entregarse a ella heroicamente con todas las facultades despiertas. Es emplear en su servicio lo que había de emplear en la evasión, en la huida de ella (43-44).

Diferentes tienen que ser una ética y una lealtad fundamentadas en el esfuerzo propio por liberarse de la angustia, de la incertidumbre y de la inseguridad ante el mundo y la vida, respecto de aquella basada en la donación, el regalo, la gracia y el saberse poseído y no conquistador: Mientras el filósofo trata de ser sí mismo, el poeta agobiado por la gracia, no sabe qué hacer. Por ello, la justicia y la ética de la racionalidad platónica, consecuentes con su visión e interpretación del mundo, no son aplicables ni exigibles a la poesía, son reinos distintos, sus fidelidades y lealtades son muy diferentes:

Tiene razón Platón, pues poeta y poesía son inmorales, están fuera de la justicia. Frente —y estos “frente” los ve el filósofo, no el poeta— a la unidad descubierta por el pensamiento, la poesía se aferra a la dispersión. Frente al ser, trata de fijar únicamente las apariencias. Y frente

a la razón y a la ley, la fuerza irresistible de las pasiones, el frenesí. (...) Olvida lo que el filósofo recuerda, y es la memoria misma, de lo que el filósofo olvida. Vagabundo, errante, no se decide nunca, por lealtad a obscuras divinidades, con las que ni siquiera lucha por descubrir la cara. Y la poesía no se entrega como premio a los que metódicamente la buscan, sino que acude a entregarse aun a los que jamás la desearon; se da a todos y es diferente para cada uno. Ciertamente es inmoral. Es inmoral como la carne misma (45-46).

Teológicamente resulta de la mayor importancia el señalamiento de Zambrano acerca de que toda representación, ficción y fijación del ser, de la realidad conocida, es mentira. Pues de ello no se ha escapado el discurso teológico. Con mucha facilidad y frecuencia las formulaciones teológicas han sido mentirosas y hasta idolátricas: han identificado proposiciones y formulaciones teóricas, conceptuales, doctrinarias y hasta dogmáticas con el misterio o realidad religiosa que sugiere y atisba el conocimiento religioso, esto es, con Dios mismo y su voluntad o revelación⁶. Siendo que, acerca de ello, solamente se puede hablar con propiedad, pertinencia y sentido desde una reflexión crítica sobre el conocimiento experiencial de lo religioso que, a su vez, se expresa de manera simbólica, sugerente y metafórica puesto que el concepto “Dios”, Theos, es la metáfora de las metáforas, la metáfora por excelencia. En la medida que ese discurso teológico ha optado por la seguridad y la claridad conceptual de la racionalidad filosófica y científica, se ha alejado de la lealtad y la coherencia debidas al conocimiento religioso que se sustenta en la contemplación, la donación y la gratuidad.

⁶ El connotado teólogo español Jesús Espeja, advierte al respecto: “Aunque siguiendo la ley de la encarnación, la Palabra reviste formas y mecanismos del conocimiento humano, el contenido último del misterio al que apuntan la fe y la teología queda más allá de todos los enunciados conceptuales y verbales. De ahí el carácter religioso de la teología que al fin y al cabo no es más que reflexión de un creyente; más importante y previo que ‘la información’ detallada sobre las realidades divinas, es para el teólogo la experiencia mística de esas realidades”.

“Para comprender mejor la fe”. Una introducción a la teología, San Esteban, Salamanca, 1997: 22.

Para Platón la filosofía es la sabiduría que libera de la muerte, que separa el alma del encierro corporal. Las consecuencias e implicaciones de esa concepción dualista y antagónica, entre cuerpo y alma, son grandes y graves para la poesía, para la teología y para la vida humana entera; son el fundamento del posterior ascetismo, gnosticismo y maniqueísmo cristianos. El rescate y salvación del alma en Platón es más que filosofía, su motivación última es teológica y mística. Ese trasfondo y preocupación últimos, ese gigantesco designio religioso autoconferido, fue lo más determinante para su condena de la poesía. Por ello, fue una condena moral y política. Solamente la filosofía podía salvar lo que la poesía únicamente lamentaba, la vida y el amor perfectos, eternamente verdaderos y puros:

Salvar las apariencias y salvar el alma. No se podía llegar a más, aun a costa de la condenación de la poesía y del desprendimiento de la “locura del cuerpo”. El logos no podía aún descender hasta la carne. Era necesario, irremisible, que en Platón la filosofía que es teología y es mística, apareciera con irreconciliable enemistad para los poetas y su sueño. La razón decisiva era que se proponía salvar lo que la poesía solamente lamentaba; pretendía dar vida, no la vida pasajera, sino otra vida más allá de la mordedura del tiempo. (...) Porque la poesía y sobre todo la poesía lírica, era en Grecia llanto, agonía del alma ante la realidad amada que se escapa. Llanto ante todo: ante el dolor, ante el placer, ante el amor más que nada. Porque en el amor está la cuestión verdadera (61).

Con la Modernidad, afirma Zambrano, se da una ruptura epistemológica de la concepción platónica que durante siglos primó entre la razón filosófica y la poética. El centro de la reflexión filosófica ya no es la metafísica del ser como fundamento de la realidad verdadera, sino la existencia humana individual e intramundana. La filosofía se instala en el orden de la creación. El centro de la moderna Metafísica de la Creación es la acción:

Nada más natural que dentro de ella, la creación artística tenga su lugar y aun su lugar central, pues al fin, el acto de la creación es un acto estético, de dar forma. Lo que hay en el centro de esta metafísica, como ya se ve no más acercarse a ella, es la acción. La acción que arranca de la voluntad y acaba en el acto de dar forma. La noción de arte no es que vaya a ser admitida, sino que será central, definitiva en alguna forma de esta metafísica de la creación. El acto creador por antonomasia, en el que se muestra la identidad de lo que aparecía separado por un abismo: el espíritu y la naturaleza. El arte lejos de ser forjador de sombras y fantasmas, es la revelación de la verdad más pura, es la manifestación de lo absoluto. En vez de pretender eternizar lo que es contradictorio, es la manifestación más inmediata de la identidad. El arte, en esta metafísica que se concreta —hasta donde es posible que una metafísica, así se concrete— en Schelling, cumple con una función que es parte de la creación divina misma. Las formas del arte son copia directa, revelación inmediata de las ideas divinas, de las ideas que han actuado en la creación (78). Pese a Schelling, con Baudelaire y Kierkegaard, pensadores y poetas a la vez, vuelven las cosas a sus anteriores diferencias. Retoman con conciencia crítica la distinción entre poesía y metafísica. Mediante su toma de conciencia la poesía se desliga nuevamente del pensamiento:

En estos dos pensadores... lo que tiene lugar, en verdad, es una purificación. Ellos purgan la embriaguez anterior y ellos reducen las cosas a sus justas proporciones. Los dos son casi científicos en su afán de precisión. Y lo que primeramente se precisa en ellos, pensadores y poetas a la vez, es la distinción de poesía y metafísica. La luz se ha hecho de nuevo, volvemos a la tierra. Regresamos, y las cosas quedan donde realmente están, no donde por un instante se ha querido que estén, creyéndose más que hombres, en un raptó. Aun suponiendo que todo lo que dicen los románticos sea verdad, lo será en todo

caso para ellos en el instante de inspiración, no para los que solamente son hombres, criaturas creadas, dotadas de libertad, mas de una libertad que está enclavada dentro de la más perentoria necesidad. Seres libres, pero encadenados en la existencia por múltiples lazos, y ante todo por la cadena del tiempo (81).

Y por hacer la misma cosa: aplicar inexorablemente la conciencia, pensamiento y poesía se desligan de nuevo en estos pensadores-poetas. Ya no volverán a juntarse ante nuestros ojos. La idea de la creación no ha podido forjar una unión durable entre poesía y pensamiento. El abrazo, como ya veíamos desde el principio y como ya sentían los que se abrazaban, duró lo que un relámpago. También es cierto que tal vez esté por averiguar lo que de auténtico allí hubo. Es muy posible que una de las cuestiones esenciales para poetas y también —¿por qué no?— para filósofos, sea el averiguar el verdadero suceso de la unión entre poesía y filosofía que tuvo lugar en el romanticismo. El verdadero suceso y su sentido (82).

Pensamiento y poesía vuelven a separarse y a ignorarse más conscientemente que nunca antes. Por primera vez la poesía confronta el poder imperialista del pensamiento y aspira a idéntico poder. La poesía adquiere conciencia de sí en esta era de la conciencia:

El poeta va adquiriendo, cada vez más, conciencia de su poesía y de sí. El poeta por primera vez teoriza sobre su arte, y hasta piensa sobre su inspiración (82).

La metafísica del filósofo moderno es hija de la desconfianza, del recelo, de la angustia que genera la sola conciencia de sí y ante sí misma. La conciencia de la poesía, al contrario, no tiene las preocupaciones ni los intereses explicativos, racional-solipsistas de la moderna metafísica idealista. La angustia de la conciencia poética es distinta de la que acompaña a la metafísica moderna. Desde su conciencia, el poeta no acepta ser persona al modo que lo es el filósofo moderno, dominado por el temor y la angustia de su soledad existencial y de su

voluntad de poder y de decisión, sino al modo de quien se sabe prendado por el conocimiento y el amor que brotan de la presencia de algo —o de todo— que le seduce y cautiva gratuitamente:

¿No será que el que va por el camino de la poesía no acepte ser persona, sino de otra manera que la manera del filósofo, por la voluntad? ¿No será, que el poeta haya elegido el camino del conocimiento? Si por conocimiento entendemos lo que se entendía en Grecia y lo que entiende el hombre no idealista, el conocer algo que es, o sea, el encontrar algo, un ser que nos rebase, que sea más que nosotros; un ser que nos venza enamorándonos, prendiéndonos a su vez, por amor. El poeta no quiere alcanzar la existencia por sí mismo, no quiere su ser conquistándolo a la nada, sino recibéndolo “por añadidura”. El poeta no quiere ser, si algo sobre él no es. Algo sobre él, que le domine, sin lucha; que le venza sin humillación, que le abrace sin aniquilarle. No puede aceptar una existencia solitaria, al borde del vacío; una existencia ganada por su sola voluntad (94). El poeta al no querer existir sin otro, sin otro que le sobrepase, se vuelve hacia allí de donde salió. La poesía quiere reconquistar el sueño primero, cuando el hombre no había despertado en la caída; el sueño de la inocencia anterior a la pubertad. Poesía es reintegración, reconciliación, abrazo que cierra en unidad al ser humano con el ensueño de donde saliera, borrando las distancias. La metafísica, en cambio, es un alejamiento constante de este sueño primero. El filósofo cree que sólo alejándose, que sólo ahondando en el abismo de la libertad, que sólo siendo hasta el fin sí mismo, será salvado, será. El poeta cree y espera reintegrarse, restaurar la unida sagrada del origen, borrando la libertad, y su culpa, al no utilizarla. Son dos movimientos divergentes que ni siquiera tienen un origen exactamente común, puesto que el poeta no llegó al instante de la libertad, del poder. Retrocede en el dintel mismo (96).

Qué significativo e importante es, en este análisis y reflexión de Zambrano, señalar que en el momento romántico de su convivencia conflictiva se haya dado un encuentro integrador y complementario entre la razón filosófica y la razón poética. Más aún, es un abrazo apasionado entre quienes presientan que la unión será pasajera. Lo valioso del señalamiento de la autora, desde el punto de vista teológico, es la causa última por la cual ello es posible: Poesía y filosofía desbordan cada una de sí, son igualmente extremistas, y no aspiran a lo absoluto porque se creen ya dentro de él. Ambas se sienten a sí mismas como una trascendental revelación... La conciencia se ha esfumado, pero sin duda algo divino tocan. Tocan lo divino que excede en ambas a las fuerzas de un ser humano, y agobiadas por su peso, caen. Su luz, la luz de que disponen, en su conciencia humana, no es suficiente para reducir a razón, a medida, todo el tesoro de que se ven inundadas (79-80).

Ambas razones se saben y se sienten partes, aspectos, dimensiones, de un todo mayor que las constituye y fundamenta, a la vez que lo expresan y conforman. Más aún, ese todo mayor fundamenta y excede a los seres humanos mismos. Son conscientes, ambas racionalidades, de su unidad en la diversidad del todo, de la real posibilidad de ser y convivir juntas sin imponerse, oponerse, rechazarse, envidiarse ni resentirse una de la otra. Pero también son conscientes de su parcialidad, de sus límites específicos que, sin embargo, les permiten ver más allá de sus linderos: Su luz, la luz de que disponen, en su conciencia humana, no es suficiente para reducir a razón, a medida, todo el tesoro de que se ven inundadas (80). Entonces sí es posible aceptar y abrirse a otro tipo de conocimiento, de vivencia supraracional, que trasciende los particulares y parciales saberes de las limitadas racionalidades humanas: Si por conocimiento entendemos lo que se entendía en Grecia y lo que entiende el hombre no idealista, el conocer algo que es, o sea, el encontrar algo, un ser que nos rebase, que sea más que nosotros; un ser que nos venza enamorándonos, prendiéndonos a su vez, por amor (94).

Lamentablemente, ese idilio conceptual, de comprensión gnoseológica entre ambas racionalidades y de ellas con el todo, fue momentáneo y nuevamente se dio la escisión, provocada por la obcecada racionalidad filosófica. Así lo reitera más adelante la autora con singular agudeza filosófica y belleza poética, en perspectiva espiritual o religiosa:

Quiere el filósofo, salirse de la corriente del tiempo, de la procesión de los seres, despegarse de la larga cadena de la creación en que marchamos unidos en condena temporal con los demás, con el resto de los hombres y con las otras criaturas también: luces y sombras que nos acompañan. Pero, el filósofo no acepta este encadenamiento, esta compañía. Ha soñado alguna vez, en el alborar de su vida, cuando todavía no era filósofo, que una voz invisible le llamara para sacarle de la procesión y destacarle del resto de los peregrinos. Una voz que le llamase por su nombre, un nombre extraordinario, singular, que solamente para él fuera inventado. Un nombre que llenara de asombro a los compañeros de cadenas y le confiriese a él, un ser único. Invulnerable y exclusivo; sobre todo exclusivo. Y tal prodigio no se cumplió nunca. Entonces el esperanzado “teórico”, desconfía y desespera. Mas, como desesperar va contra la eficacia, contra la voluntad de ser que le consume, mira en torno suyo y piensa que fue un error de su ingenuidad el esperar oír esta voz que para nadie ha sonado y piensa, piensa que esta voz no existe. Sigue pensando (a eso no renuncia) que este suceso que esperará en vano se realice por un prodigio, le está encomendado a su decisión el conseguirlo. Y entonces, mira a derredor, desconfiadamente y se pone a pensar. Piensa, en efecto. Y de su pensar sale su ser; su nombre singular y único, su ser inescrutable. Sale, conquistado por su propio esfuerzo, lo que él llama ser:

su ser. Y encuentra el filósofo —que ya lo es— que vale más que haya sucedido así, pues que si la voz hubiese sonado para sacarle de la procesión de las criaturas anónimas, dándole nombre y haciéndole salir de la común corriente temporal, que a todos por igual abraza, si este

milagro hubiese en realidad ocurrido, como él estuvo esperando entonces el ser, su ser, ya no sería tan suyo. Sería, sí, singular, exclusivo; pero sería recibido. Es decir, gratuito, extraño, en cierto modo y en cierto modo, impuesto. Y ahora, con este ser que él estrena, que él sólo posee, porque él sólo ha descubierto, se siente verdaderamente en posesión de sí, se siente, en verdad criatura única, singular. Siente que tiene nombre y que ha logrado por fin, al separarse de la procesión anónima, detener el sol; o sea, salvarse de la común medida temporal. Se ha salvado del tiempo; ha roto la cadena que le hacía marchar junto con las demás criaturas: hombres, luces y sombras (101-102).

Así vistas las cosas, Zambrano enfatiza el principal y audaz motivo por el cual opta el filósofo y se diferencia de quienes no los son:

En realidad, el filósofo no comienza a serlo más que cuando decide operar por sí mismo el milagro. Pues ese milagro, tal vez, sea la esperanza de todos los que van caminando en la procesión encadenados en el tiempo. Pero si el que va a ser filósofo decide no esperar ya más la voz creadora, que al llamarle le dé nombre y ser, la voz del Padre, no es porque tenga especiales motivos para estar más cansado de la espera que los demás. No es porque esté especialmente “condenado por Dios” (“condenado a ser Filósofo” como uno de ellos dijo), sino porque germinó en su conciencia la idea audaz, portentosamente audaz, de ser él mismo su propio creador. Y ha tenido el tesón de sostenerlo, de perseguirlo así, de reincidir a través de todas las angustias, de todas las incertidumbres, de todas las servidumbres a su propio inexorable, despiadado destino (103).

Agudo análisis el de Zambrano al precisar que lo determinante, lo fundamental último de la racionalidad y la opción del filósofo (platónico), de todo aquel que quiera serlo, estriba en el surgimiento, en la acogida y en el apego total en su conciencia

de la portentosa y audaz idea de ser él mismo su propio creador; de decidir por sí mismo su exclusivo ser, de no recibirlo de nadie pues sería algo dado, gratuito, ajeno e impuesto. Ya no ganaría su nombre único con el propio esfuerzo y tesón personal. De ahí su afán obsesivo por controlar y dominar todo lo que es, lo que conoce mediante su vigorosa “racionalidad” conceptualizadora y objetivante; al punto de que todo lo que no es accesible a esa racionalidad, es porque carece de ser, no es, no existe, o su existencia es inconsistente, superficial o irrelevante, apariencia engañosa de lo que verdaderamente es.

En contraste con esa motivación antropológica y epistemológica ensimismada, egocentrada y absolutizada, la autora matiza una vez más la perspectiva, la motivación y la alternativa primordial de amor que corresponde a la “racionalidad poética”:

El poeta ha sabido desde siempre lo que el filósofo ha ignorado, esto es, que no es posible poseerse a sí mismo, en sí mismo. Sería menester ser más que uno mismo; poseerse desde alguna otra cosa más allá, desde algo que pueda realmente contenernos. Y este algo ya no soy yo mismo. La actualidad plena de lo que somos, únicamente es posible a la vista de otra cosa, de otra presencia, de otro ser que tenga la virtud de ponernos en ejercicio. ¿Por qué hemos de salir de nosotros mismos; cómo, por quién de no estar enamorados? Dice San Juan de la Cruz: “Mi alma se ha empleado y todo mi caudal en su servicio”.

Para que seamos uno mismo y en plenitud, es menester que algo haya puesto en actualidad nuestro tesoro, que eso que se nombra el “fondo del alma” se vuelque a la superficie; que nada quede en posibilidad, en pasividad,

de poseerse en sí; todo lo más puede poseer sus instrumentos, lo que en sí tiene de instrumental: el cuerpo, el alma, el pensamiento. Mas, el uso completo, la posesión absoluta de sus instrumentos, deja al descubierto su insuficiencia. Y antes se agota la perfección instrumental que el afán que la usa.

Por eso el alma enamorada no puede quedarse en sí, no es sí misma cuando sólo se tiene a ella, porque todo lo más, logra la posesión de sus instrumentos. Y, por debajo de los instrumentos queda algo, eso que los filósofos han nombrado ser, tan oculto como antes. No somos ni siquiera todo lo que tenemos. Y si fuera posible el reunirlo en un instante determinado; reunir, juntar todo lo que tenemos en todos sus poderes, en acto, cuerpo, alma, pensamiento, veríamos que teníamos muy poca cosa, que la unidad seguía faltando.

Y esto que el filósofo debería haber sabido, lo supo el poeta. No es que no le importara la unidad, no; era injusta la condena. Sino que siempre supo que no la conseguiría más que saliéndose de sí, entregándose, olvidándose. “Ya no guardo ganado/ni ya tengo otro oficio/que ya sólo en amar es mi ejercicio”. Sólo en el amor, en la absoluta entrega, sin reserva alguna, sin que quede nada para sí. La poesía es un abrirse del ser hacia dentro y hacia fuera al mismo tiempo. Es un oír en el silencio y un ver en la oscuridad. “La música callada, la soledad sonora”. Es la salida de sí, un poseerse por haberse olvidado, un olvido por haber ganado la renuncia total. Un poseerse por no tener ya nada que dar; un salir de sí enamorado; una entrega a lo que no se sabe aún, ni se ve. Un encontrarse entero por haberse enteramente entregado (108-110).

Bellos y sugerentes textos de Zambrano, que aquí solo podemos citar fragmentariamente. Sin embargo, es teológicamente importante subrayar la característica principal de lo que para ella constituye lo propio del talante filosófico y que se resume, como dijimos, en lo que es una disposición, una actitud y una “racionalidad” centrada en el esfuerzo, el interés y el encuentro propio, egocentrado, ensimismado; frente al talante poético centrado en la percepción y aceptación amorosa de todo lo gratuitamente recibido, que lleva a la entrega y olvido de sí mismo para interesarse sólo por la felicidad de todos y de todo. Actitud no egoísta que, como veremos, es imprescindible en el conocimiento religioso, silencioso. Es un oír en el silencio y un

ver en la oscuridad. “La música callada, la soledad sonora”. Es la salida de sí, un poseerse por haberse olvidado, un olvido por haber ganado la renuncia total. Un poseerse por no tener ya nada que dar; un salir de sí enamorado; una entrega a lo que no se sabe aún, ni se ve. Un encontrarse entero por haberse enteramente entregado”.

Seguramente por ello, porque desde el inicio la autora percibió e intuyó estos talantes tan encontrados desde una visión y motivación espiritual o mística, ella refiere directamente al ámbito religioso: Dios —la voz del Padre— desde la tradición judeocristiana patriarcal en que se ubica. De ahí, también, la clara perspectiva y alternativa del amor como superación de la incompatibilidad entre las racionalidades filosófica y poética: Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él (1 Jn. 4, 16). Para Zambrano, es el amor palpitante y pujante de la poesía lo que demanda su imprescindible presencia humana, su capacidad de restaurar, exaltar, reconciliar y admirar todo lo que pronuncia. Y es el amor poético lo que calibra a la poesía misma, más allá de los poemas y los poemarios, y lo que decide cualquier juicio o condena sobre su palabra:

La poesía se separa de la filosofía porque el poeta no quiere conquistar nada por sí. Únicamente lo ofrece como gloriosa manifestación de quien tan generosamente se lo regala. Según un filósofo, Schelling, “Dios es el Señor del ser”. Y con esto sí está de acuerdo el poeta, aunque no lo diga ni crea creerlo. Toda poesía no es sino servidumbre, servidumbre a un señor que está más allá del ser. No es necesario, pues, captar el ser de las cosas, que no hace sino situarnos a mitad de camino, y en realidad, desviarnos, porque: “El ser es entidad, peculiaridad; es separación, pero el amor es la nada de la peculiaridad que no busca lo suyo, y por eso no puede por sí mismo, no siendo, ser”, dice también Schelling. Y éste será el fondo último del saber que comporta toda poesía y que por eso ha rehuido siempre al ser, al ser de las cosas en el sentido de la filosofía; su peculiaridad, su entidad

partidista e injusta. Y el ser “sí mismo” del hombre, que no podrá hallar, sino es en el olvido en sí. Olvido de sí que es despertar en lo que nos ha creado, en lo que nos sustenta (111).

El poeta viene a ser un testigo que proclama la presencia y manifestación de todo lo que, prolífica e inagotablemente, conoce mediante sus sentidos y su razón. Y lo percibe como algo dado, recibido, donado, regalado y, por ello, también percibe Algo o Alguien que lo regala, que lo sustenta.

En esa perspectiva, Zambrano ve en el método, finalmente, otro elemento peculiar que acentúa y resalta la diferencia entre la racionalidad filosófica y la poética:

En lo que no estarían jamás de acuerdo sería en el método. La poesía es ametódica, porque lo quiere todo al mismo tiempo. Y porque no puede, ni por un momento, desprenderse de las cosas para sumergirse en el fundamento —en esto se diferencia de la actitud religiosa—. Y porque tampoco puede desprenderse, ni por un instante, del origen, para captar mejor las cosas —ahí se distingue de la filosofía—. Quiere ambas cosas a la vez. No distingue, lo mismo que no puede distinguir entre el ser y la apariencia. No distingue porque no decide, porque no se decide a elegir, a escindir nada: ni las apariencias, del ser; ni las cosas que son, de sus orígenes; ni su propio ser de allí donde saliera.

(...) La poesía ha estado siempre abierta a las cosas, arrojada entre ellas, arrojada hasta la perdición, hasta el olvido de sí, del poeta. Mas por este olvido de sí, más próxima siempre a estar abierta hacia ese último fondo o raíz de la existencia. El poeta no se cuidaba, ni preocupaba de sí, de su ser; era inmoral. Pero su inmoralidad lo ponía más cerca del último origen (113-114).

Como vemos, al finalizar su obra la autora indica expresamente la condición ametódica de la poesía respecto del proceder que corresponde a la filosofía y a la religión. Con lo

cual precisa que ser sumergido —más que sumergirse— en el fundamento último o primero de la realidad es propio del conocimiento religioso, así como buscar conceptualmente el origen y esencia del ser lo es del filosófico. A la vez que afirma la mayor cercanía y similitud de la razón poética con la racionalidad religiosa. Con ello vuelve a reiterar el aspecto o característica primordial del talante filosófico y del poético, incluso a nivel del método: una actitud centrada en el esfuerzo, el interés, el encuentro y el logro propios; u otra centrada en la percepción y aceptación amorosa de todo lo recibido gratuitamente. Actitudes humanas determinantes en todos los aspectos y dimensiones de la vida, particularmente en el religioso, y con efectos decisivos para el quehacer teológico.

2. La “razón religiosa”

Hecho el recorrido selectivo de esta desafiante y sugerente obra de María Zambrano, queda claro que el conocimiento de la realidad en sus múltiples aspectos, niveles y dimensiones no es únicamente captada, conocida e interpretada por la racionalidad especulativa o instrumental del logos filosófico y científico; sino que hay otras distintas formas, distintos logos y epistemes o “racionalidades” para ello, como la poética, la musical y artística en general, y también la religiosa, el conocimiento religioso, silencioso: hay algo en el hombre que no es razón, ni ser, ni unidad, ni verdad —esa razón, ese ser, esa unidad, esa verdad [de la filosofía]—.

Para la reflexión teológica crítica es muy importante la indicación de Zambrano acerca del carácter gratuito, donado, recibido que de la realidad y la vida experimenta y expresa el poeta, en contraste con el conseguido, logrado y decidido autosuficientemente por el filósofo. Ese tipo de conocimiento y experiencia poéticos, ayudan y favorecen a comprender mejor la naturaleza del conocimiento religioso auténtico, eminentemente gratuito y desinteresado.

Los diferentes aspectos, ámbitos, niveles y dimensiones de la realidad pueden ser conocidos por los distintos logos o

«racionalidades» con que se la aborde, mismos que obedecen a diferentes posibilidades, actitudes y ejercitaciones del saber humano. Según sea lo primordial, específico y determinante en cada manera de saber así se conformarán los distintos tipos de conocimiento, de racionalidad. Zambrano ilustra claramente al respecto contrastando la racionalidad filosófica con la poética. El poeta es atraído, seducido por la belleza y la gratuidad desbordante de la realidad inmediata y múltiple, se siente inundado y hasta agobiado por lo gratuito, lo recibido; mientras que el filósofo busca afanosamente encontrar con su solo y suficiente esfuerzo la unidad, la inmutabilidad y la perennidad del ser, la seguridad y el control conceptual que de ahí derivan.

Análogamente, hay diversas posibilidades y, sobre todo, prácticas y experiencias religiosas con sus particulares modos de vivirlas e interpretarlas. Todo depende desde dónde se parte, de qué es lo primordial y determinante en cada caso, de cuál es el theos y el logos específicos. Lo demás viene por añadidura. Como ejemplo ilustrativo tenemos la diversidad de confesiones o denominaciones, de vivencias y experiencias religiosas testimoniadas a lo largo de la historia humana. En el caso particular del judeocristianismo, aunque judaísmo y cristianismo tenían la misma fuente de fe teísta, San Pablo vio derivar de ésta dos espiritualidades y vivencias religiosas que algunos juzgan incompatibles: la de la ley judía y la de la gracia cristiana.

La concepción idealista de Platón, caracterizada por su dualismo antagónico entre lo espiritual y lo sensible, entre alma y cuerpo, pretendió ser la única válida y verdadera para explicar la realidad y el sentido último de la vida humana, incluso ser la salvación religiosa y mística de esa vida. Concepción que posteriormente, como dijimos, llegó a fundamentar por siglos el ascetismo, el gnosticismo y el maniqueísmo cristiano, e ideológico-cultural de Occidente. Esta concepción imposibilita comprender y apreciar otras formas y maneras de conocer, de entender, de valorar e interpretar la realidad y la vida. Pero si, además, este dualismo se entiende derivado

de motivos y propósitos divinos, sagrados y trascendentes, las justificaciones de lo que se cree y hace devienen absolutas, incuestionables y correctas; y, en consecuencia, todo lo que las adverte es merecedor de repudio y condena, puesto que el mal y el error no tienen derecho a existir. De ello se infiere una gran responsabilidad teológico-moral, de criticidad y coherencia, frente a las distintas concepciones y prácticas religiosas que se asumen, de sus presupuestos, sus fundamentos y sus principios específicos.

Ahora bien, más en concreto, ¿qué es o en qué consiste lo propio, lo exclusivo y distintivo del “conocimiento religioso”? Se trata del conocimiento humanamente supremo, incondicional y último, ante el cual todos los demás conocimientos —todas las demás experiencias y vivencias humanas por máximas que sean—, resultan siempre relativos y penúltimos. Refiere a lo trascendente, a lo último y sublime de la realidad y de la vida, a lo considerado Sagrado, Santo, Absoluto y Necesario; al Misterio o —en las religiones teístas— Dios, Theos; experimentado, conocido y “sabido” inmediatamente, sin mediación alguna. Aquello que constituye la dimensión más profunda, fundante y originaria de la realidad y particularmente de la vida humana. Dimensión última, totalizante e integradora de las demás, en la cual y por la cual todas las otras son posibles. Por tanto, no es un conocimiento necesario e imprescindible para vivir y subsistir biológicamente, ni culturalmente en las sociedades pluralistas, democráticas y laicas contemporáneas, al modo como lo es el conocimiento científico y tecnológico. Al respecto, precisa José Amando Robles:

... hay que decir que el conocimiento en función de la vida y de la sobrevivencia como es el conocimiento científico actual, y lo ha sido el conocimiento funcional a la vida siempre, es un conocimiento con función y de naturaleza totalmente diferente del conocimiento religioso. Éste es un conocimiento no funcional a la vida, no necesario para vivir y sobrevivir como individuo y como especie humana; es, como el arte, un conocimiento “superfluo”, gratuito. Por su función, el conocimiento que asegura la vida tiene

que ser un conocimiento de concepción, diseño, planeación, porque sólo así son procurables las condiciones de vida, los recursos y los medios necesarios para vivir; es un conocimiento de manipulación y de depredación. En consecuencia, es un conocimiento visceralmente conceptual y egocentrado, actúa y se desarrolla en función del yo. El conocimiento religioso, como el arte, no tiene esa función ni es de esa naturaleza. Por lo tanto, tampoco necesita operar así. Si bien es de esta manera como la religión ha operado durante siglos y milenios, ha sido en la medida en que asumió funciones de necesidad para la vida de los colectivos, por ejemplo, proporcionando una visión de mundo como marco de una actuación y organización social que aseguraba la viabilidad y sobrevivencia de los colectivos. Aún así nunca perdió su función más inalienable y propia que, aunque latente y soterrada, ahí permanecía como capacidad. Y esta capacidad no es depredatoria, no responde a necesidades⁷.

En la medida en que la religión, el conocimiento religioso, ha sido utilizado, mediatizado, fijado y manipulado en función y al servicio de otros fines e intereses ajenos a los propios, así se ha obnubilado o pervertido, y ha impedido la obtención de su auténtico conocer y «saber». Al igual que para María Zambrano la poesía, también la religión, el conocimiento religioso, ha sido secularmente menospreciado, manipulado, rechazado y atacado por el logos filosófico y científico:

Durante mucho tiempo operamos como si el conocimiento humano valioso fuese uno, y éste, de carácter racional, lógico, argumental; el conocimiento que suele conocerse como cartesiano. Si bien este tipo de conocimiento no era el único conocido, sí que era visto como el fundante de todos los demás, y en este sentido el mismo ejercía un dominio despótico sobre el resto. En la sociedad y cultura actuales ya no vemos así las cosas. Cada vez nos

⁷ J. Amando Robles (2001), Ob. Cit.: 42-43.

estamos habituando más a pensar en términos de “racionalidades” diferentes, filosófica, científica, tecnológica, moral, estética..., cada una con la capacidad de validarse a sí misma. La pretensión que vivimos durante siglos de una o varias validando al resto, hoy es visto como un imperialismo epistemológico. Pues bien, por esta vía se va abriendo paso la conciencia de que también hay lo que podríamos llamar una “racionalidad” o “razón religiosa”⁸.

Por ello, J. A. Robles continúa precisando que:

Según esto, lo religioso constituye un dominio, mejor sería decir dimensión o ángulo, específico, único, propio, irreductible como tal a ningún otro, que sólo la “razón religiosa” puede conocer, que sólo la experiencia religiosa misma puede validar. Y la conciencia de esta realidad tiene un doble efecto: por una parte desautoriza todo conocimiento “religioso” sucedáneo, sea éste de naturaleza filosófica, ética, estética, emotiva, y por otra, reivindica la necesidad de un conocimiento específico. Por esta misma razón, en religión todo lo que no se conozca por esta vía específica entra en crisis. Y esta es una realidad a la que estamos asistiendo. Argumentaciones y “vías” que antes parecieron servir para, por ejemplo, demostrar la existencia de Dios, hoy no demuestran nada. Se trata de argumentaciones filosóficas que terminan en filosofía, no en la razón o experiencia religiosa⁹.

Se infiere, entonces, que si la racionalidad filosófica y científica han sido y seguirán siendo necesarias e imprescindibles para el conocimiento lógico, argumental, conceptual e instrumental, funcional e interesado de la realidad, así también

⁸ J. Amando Robles (2002), “Hablar de Dios hoy: repensar la religión”. De próxima publicación en CIDAL, revista de la Conferencia Interprovincial Dominicana América Latina, Nº 40. Al finalizar este párrafo citado, el autor indica en nota a pie de página: “Utilizamos el término razón religiosa como María Zambrano habla de razón poética. Cf. María Zambrano, Filosofía y poesía, Fondo de Cultura Económica-España, 1ª reimpresión, 2001”.

⁹ *Ibíd.*

resultan ser inadecuadas e incapaces por su propia función y naturaleza epistémica, para dar cuenta de la experiencia desinteresada y gratuita, propia y exclusiva de lo religioso:

Este planteamiento, que cada día más es conciencia adquirida, tiene grandes consecuencias. Para el resto de racionalidades, porque por ninguna de ellas se puede llegar a la experiencia religiosa. Para la fe y sus verdades, porque éstas tampoco pueden entenderse ni presentarse como si fueran dirigidas al entendimiento para que éste tenga que pronunciarse sobre su verdad o su error, y como verdad o error aceptarlas o rechazarlas. Fe y verdades religiosas no son valores del orden racional, pertenecen a otro registro¹⁰.

Al igual que en María Zambrano —y en todas las personas que han tenido algún tipo de experiencia religiosa—, nuevamente nos encontramos con la referencia al amor como característica inequívoca del conocimiento religioso. Pero no cualquier clase de amor, sino el amor que es radical, total y absolutamente gratuito, desinteresado, desegocentrado. Examinemos cómo lo explica J. A. Robles con amplitud, evocando párrafos ya conocidos de Zambrano:

Mencionamos que al ser humano lo vemos, aunque no únicamente, como animal necesitado y depredador. Y mencionamos “no únicamente”, porque el ser humano en cuanto conocedor no agota su capacidad de conocer en el conocimiento interesado, es capaz de conocer también de una manera no interesada... Tal capacidad está en la raíz misma de su condición cultural, pues, para que se dé el conocimiento cultural, por lo tanto libre, plural, indeterminado, tiene que darse simultáneamente un conocimiento del objeto o realidad en sí, de su ser, independientemente de la función vital o utilidad para mí... Es el conocimiento que suscita impacto, sobrecogimiento, admiración. Es en su base un conocimiento

¹⁰ *Ibíd*

no mediacional, un conocimiento sin conceptos y representaciones, de ser a ser. Por él, el ser humano, además de animal depredador, es animal de conocimiento gratuito, auténticamente tal, por lo tanto, desinteresado, no egocentrado. Ambos conocimientos, el interesado y el gratuito, el mediacional y el inmediato, son capacidades cognoscitivas existentes en el mismo sujeto, el ser humano, pero son de naturaleza y tienen funciones diferentes... Un conocimiento no sustituye al otro. El conocimiento mediacional, en sus logros más desinteresados, atisbará la existencia del otro, lo señalará, pero nunca lo podrá producir. El conocimiento “silencioso”, porque es sin mediaciones, tampoco sustituye al primero, pero sí lo ubica en el contexto más desinteresado, unitario y comunal que cabe imaginarse, lo orienta y corrige en su motivación, andadura y propósito. En este conocimiento es donde echa sus raíces la religión. Más allá de las configuraciones históricas que han sido las suyas, la religión es este conocimiento “silencioso”.

Silencioso, porque no es representacional, trasciende la relación sujeto-objeto, no es dual¹¹.

Veamos, entonces, más específicamente en qué consiste, para J. A. Robles, este conocimiento “silencioso”, propio y exclusivo de la experiencia y del saber auténticamente religiosos:

La religión, ya lo hemos manifestado, en su sentido más genuino es y siempre ha sido conocimiento. Es el conocimiento que se obtiene ejercitando el tercer ojo, oculus fidei,... es el ojo de la contemplación del que tanto hablan todas las tradiciones religiosas... El conocimiento religioso es genuino y propio. Es el conocimiento que se obtiene con todo el ser. Es todo el ser, no solamente algunas facultades o partes, el que está implicado. Es un conocimiento, por decirlo en lenguaje bíblico, con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas

¹¹ Repensar la religión, de las creencias al conocimiento: 48-49.

las fuerzas. Porque es todo nuestro ser el que conoce, con todo el cuerpo, con todo nuestro sentir y percibir, con toda nuestra mente. Y la religión supone la implicación de todo nuestro ser en el conocimiento¹².

Deslindado lo anterior, pasa a indicaciones más precisas sobre el conocimiento silencioso:

Recordemos una vez más que cuando hablamos de conocimiento silencioso estamos expresando el acallamiento de todo conocer interesado, para así, preparados sin velos en nuestro sentir, percibir y entender, conocer con todo nuestro ser. Comparado con nuestro conocer ordinario o en función de la vida, es un conocer especial. No es un conocer solamente vía entendimiento, sino vía todo nuestro ser y, por ello, plenamente realizador. En nuestra sociedad, el conocimiento es el recurso más valioso por ser el más incondicional para vivir. La religión tiene su lugar en esta sociedad y en esta cultura como el conocimiento más sublime y absoluto de todos, y por ello, el más desinteresado... De hecho el que haya existido durante milenios no nos dispensa de tener que recrearlo hoy. En otras palabras, las enseñanzas y los testimonios del pasado en ningún momento los podemos tomar como doctrina o verdad fijada, sino como invitación e incitación a la propia creación, a la propia experiencia. Tenemos que recrearlo a partir de la matriz cultural que es la nuestra, matriz cultural propia de una sociedad de conocimiento, diferente de las matrices de las sociedades estáticas. Las enseñanzas de los grandes vestigios y maestros del pasado nos sirven como invitación y guía, pero no nos dispensan de recrear hoy personalmente la experiencia. La diferencia está en que lo que en el pasado fue hallazgo de algunos, hoy es una necesidad social para la religión: o es conocimiento silencioso o no es religión, y si no es religión,

¹² Repensar la religión, de las creencias al conocimiento: 178-180.

no sería social y culturalmente creíble, se trataría de un sucedáneo y de un aplazamiento¹³.

Luego, pasa a señalar los peligros y desafíos más importantes que este “conocimiento silencioso” afronta en nuestra sociedad y cultura de conocimiento:

Por su naturaleza el conocimiento silencioso, como el arte, es innovador y creador, perdiendo el carácter de conocimiento silencioso si deja de innovarse y de crearse. La fijación aquí significa pérdida. Y es que sin querer se haría doctrina, conceptualización, anulación de la experiencia, rutina. En la creación artística esto es muy claro. Es la experiencia de todos los verdaderos artistas, de los verdaderos creadores, independientemente del arte cultivado. De las cosas que más impactan en la vida es ver a los artistas, a veces cargados de años, siempre luchando consigo mismos como artistas en la creación de sus obras. Sin duda porque en la experiencia y plasmación de la belleza nunca hay límite, y porque su esencia está en la experiencia siempre nueva que supone y suscita. Otro tanto sucede en la religión como conocimiento puro. Pero, también por exigencia matricial del conocimiento en la sociedad actual, la religión como conocimiento silencioso tiene que ser innovación y creación continuas.

Aquí también conocimiento religioso y conocimiento actual coinciden: ambos tienen que estar atravesados por la innovación y la creación¹⁴.

Es por ello que, prosigue precisando J. A. Robles, solamente desde este “conocimiento silencioso” genuino se puede entender y decir con más propiedad y sentido lo que es Dios, Theos:

Dios es innombrable porque como la realidad última que es, o la realidad total, no pertenece al orden de la

¹³ Ibíd.: 180-181.

¹⁴ Ibíd.: 181-182.

necesidad y del interés, orden al que corresponde nuestro conocimiento interesado y al que, desde luego, pertenece nuestro conocimiento conceptual.

Como seres necesitados que somos, con nuestro conocimiento concebimos, diseñamos, organizamos y planeamos la realidad. Lo necesitamos para procurarnos todo lo que requerimos para vivir y no morir. Por necesidad somos egocéntricos e interesados, y nuestro conocimiento también. Y no es malo, porque de otra manera no podríamos vivir. El problema se produce cuando lo absolutizamos y, considerándolo el más seguro e importante, lo convertimos en árbitro y juez de todos los demás. Así es como sentimos la necesidad, y lo hacemos, de conceptualizar al mismo Dios... Su conceptualización nos da seguridad. Proceder de otra manera nos parece sospechoso, no nos merece confianza. Cuando debiera ser todo lo contrario. Porque Dios, por ser la realidad última y total, no puede ser comprendido, entendido, conceptualizado. Si así fuera, no sería Dios, no sería último, habría otra realidad que sería última.

(...) Por eso Dios es innombrable. Porque es inconceptualizable. Porque no pertenece al orden de la necesidad y del interés. Hasta el punto que podemos tomar la conceptualización de Dios como factor infalible de discernimiento: quien conceptualiza a Dios y por ello cree conocerlo, no lo conoce y, lo que es peor, mientras no cambie de convicción y de actitud, se impide llegar a conocerlo.

(...) Radicalmente hablando, a Dios no se le puede concebir, nombrar o representar, sólo conocer y atestiguar. Y si uno lo concibe, nombra o representa, ya no es Dios lo que cree concebir, nombrar o representar. Dios es del orden de lo indescriptible, de lo inconcebible, de lo irrepresentable, de lo inefable¹⁵.

Ahora bien, si Dios es una realidad inefable, innombrable e inabarcable intelectualmente, de la que sólo se puede

¹⁵ “Hablar de Dios hoy: repensar la religión”. De próxima publicación en revista CIDAL, N° 19.

ser testigo, hacer la experiencia, atestiguarla y testificarla, nada más; y si sólo es conocible por la experiencia, entonces, ¿se puede o no hablar de Dios?; ¿cómo hacerlo válidamente? Requerimos una explicación acertada sobre lo simbólico para responder apropiada y coherentemente a estos interrogantes:

De Dios, como de todo lo auténticamente religioso, sólo se puede hablar mediante el uso de símbolos, con lenguaje simbólico, con medios expresivos real y verdaderamente metafóricos, no conceptuales ni sígnicos.

Como en el arte. Simbólico, metafórico, no quiere decir aquí algo fantasmal, irreal, quimérico, subjetivo. Todo lo contrario. En el dominio de lo auténtico y verdaderamente religioso es lo conceptual lo que resulta fantástico e irreal, por su incapacidad radical para expresar lo que pretende expresar. Al contrario, lo simbólico, lo metafórico, es la única manera adecuada que tenemos de hacerlo. Porque el fin, recordemos, no es volver a conceptualizar mediante símbolos, sino testificar, atestiguar, para seguir viendo, para seguir siendo testigos, para aproximar a otros a la experiencia. Y para este objetivo, la mejor expresión es la simbólica, la metafórica.

Tampoco cabe valorar lo simbólico por su posible función estética... Reducir lo simbólico a su función estética es reducir el símbolo a interés, respuesta a necesidad y en creencia.

(...) La expresión simbólica respeta la naturaleza concreta del conocimiento tenido, de la experiencia. No la convierte en un concepto ni la sustituye o reemplaza, sino que, con toda la fuerza que puede, remite a ella. El objetivo de la expresión simbólica es la realidad a la que apunta, no una conceptualización de esta realidad.

(...) Lo simbólico nunca se convierte en una verdad que hay que creer o aceptar, en una doctrina, en un dogma. Por naturaleza lo simbólico es infinitamente abierto y exige leerlo como tal.

(...) Tengamos presente que un símbolo nunca es un mero y simple concepto o signo refiriendo a una realidad. Es

siempre una realidad, ésta puede ser un concepto simbólico, como es el caso del concepto “Dios”, refiriendo en sus cualidades dinámica e inaprehensiblemente a otra realidad. Una realidad refiriendo a otra realidad.

Y en el caso de Dios, es a Dios mismo como realidad inaprehensible, indescriptible, inefable. El símbolo es apenas un apoyo, nada más, de donde nos catapultamos a una realidad siempre inaprehensible, y en este caso, Dios. En otras palabras, lo importante no es el símbolo en sí, que es un medio, sino la realidad a la que como símbolo remite. Y a la que remite sin encapsularla ni conceptualizarla. Esto es algo que, afortunadamente, no puede hacer el símbolo. Cuando lo hace, ha dejado de ser y operar como símbolo para convertirse en signo aunque, por el uso, se le siga llamando símbolo. Esto es bien conocido y utilizado por la publicidad y por la propaganda. La capacidad bien conocida del símbolo es con razón la contraria: la de desinflar burbujas y pinchar cápsulas, la de ser antídoto de todo tipo de dogmatismos, reduccionismos y autoritarismos¹⁶.

Queda claro, pues, que solamente desde el lenguaje simbólico y metafórico, sugerente y evocador, se puede y debe hablar de Dios con propiedad y sentido. Emplear el lenguaje conceptual, explicativo y argumental, propio de la racionalidad filosófica y científico-instrumental es señal clara de que no se está hablando de Dios mismo, sino de representaciones suyas, de creencias; es señal segura de que no se tiene un auténtico y experiencial conocimiento de esa realidad última que —simbólicamente— llamamos “Dios”.

Lamentablemente, en nuestro mundo occidental cristiano las iglesias y teologías institucionales, apresadas desde muy temprano por la racionalidad filosófica y la dominación política y, posteriormente, por la racionalidad científico-instrumental moderna, se olvidaron de esta fundamental verdad religiosa y se dedicaron, con honrosas excepciones, a construir

¹⁶ *Ibíd*

monumentales y férreos sistemas autoritarios de creencias, de dogmas y de adoctrinamiento, proclives a la corrupción del genuino conocimiento y lenguaje religioso y, por consiguiente, han servido más para alejar y renegar del “Dios vivo y verdadero”, testificado por Jesucristo, que para acercar y conducir a su conocimiento auténtico, silencioso. Al respecto también nos ilustra J. A. Robles:

De Dios sólo se puede hablar simbólicamente. Los textos verdaderamente religiosos, como dice Mariano Corbí (1996: 131), sólo pueden ser leídos como poemas. Como apoyos que tomamos para ir a algo real y verdaderamente inaprehensible, inefable y, desde luego, no conceptualizable. O dicho de otra manera, de Dios hay que hablar como si no se hablara y utilizar su nombre como si no se utilizara, tener Dios sin tenerlo (Corbí 2001: 65).

En el cristianismo no se ha reparado suficientemente en que Jesús mismo no habló de Dios de otra manera, sólo simbólicamente; la forma más concreta y la más inaprehensible. Por eso es que, aún después de habernos hablado simbólicamente de Dios, Dios sigue siendo conceptualmente hablando misterio; el mismo que seguiría existiendo si nuestro hablar religioso fuese simbólico y la teología fuese consciente que el material que trabaja es simbólico y siempre y en función de la experiencia que lo simbólico expresa.

Como tampoco se ha reparado lo suficiente en que en la teología o teologías “institucionales” y racionalizadoras que muy pronto suceden al hablar simbólico de Jesús, no hay una relación de continuidad “lógica” y “natural” sino, más bien, de efecto perverso. Porque este tipo de teología desnaturaliza y pervierte el hablar simbólico¹⁷.

¹⁷ *Ibíd*

3. La “razón teológica”

Como vemos, en los textos anteriormente transcritos, J. A. Robles advierte que la teología tiene que ser consciente que el material que trabaja es simbólico y siempre y en función de la experiencia que lo simbólico expresa. Señalamiento de la mayor importancia teológica porque a la teología (theos y logos) incumbe en exclusiva ser la reflexión y el saber pertinente, crítico y sistematizado sobre la experiencia o conocimiento religioso. Por ello, para cumplir con propiedad y acierto su función epistemológica tiene que delimitar y precisar muy claramente ese específico objeto de estudio, lo religioso. Ahora bien, según vimos, lo religioso, “Dios” o Theos, no es algo que pueda ni deba ser conocido, tratado, ni expresado adecuadamente desde la lógica, los supuestos y los criterios epistémicos propios de la racionalidad filosófica o científico-instrumental. El conocimiento auténticamente religioso es, como ya sabemos, el «silencioso»; y el único lenguaje posible para referir, aludir y expresar esa experiencia y conocimiento silencioso es el simbólico. Por ello, la reflexión, la racionalidad teológicamente válida y pertinente ya no puede seguir siendo aquella que por centurias y hasta milenios se forjó en Occidente, particularmente como teología cristiana institucional. Porque ha sido una reflexión hecha desde y con la racionalidad filosófica —y con frecuencia hasta pretendidamente científica—, argumentativa y explicativa, a partir de proposiciones conceptuales o creencias tenidas como “verdades de fe”, divinamente reveladas y fijadas en textos sagrados. Su proceder lógico y metodológico ha sido, discursivamente, el seguido por la racionalidad filosófico-conceptual y argumentativa, no el correspondiente al conocimiento silencioso ni al lenguaje simbólico conforme vimos. Hay que repensar, recrear, resemantizar y reformular la teología:

Si en nuestra cultura no hay lugar para una religión de creencias, tampoco lo hay para una teología sobre este tipo de religión. Si la única religión posible es la del camino interior, la del conocer y el sentir silenciosos, la única

teología creíble es la teología elaborada en función de este conocer y de este sentir.

(...) Si hay que repensar la religión, hasta el extremo de pensarla no religiosa y no teísta o, lo que es lo mismo, de un teísmo simbólico, profundamente desinteresada y por ello secular y laica, y la teología es reflexión y discurso sobre la religión, la teología también debe ser repensada hasta extremos insospechados o, quizás mejor, no queridos, pero necesarios... De otro modo seguirá siendo una teología de creencias y, como tal, estructuralmente inadmisibile para el hombre actual. De hecho, la teología actual percibe cada día más este problema y es ella, propiamente hablando, más que la religión, la que, como decimos, está en crisis¹⁸.

Esa teología de creencias, de aceptación sumisa a formulaciones conceptuales y doctrinarias de Dios, basada en una fe sometida ciegamente a “verdades reveladas”, vacilante y dubitativa, carece de la certidumbre, la convicción, la determinación y las posibilidades creativas inherentes a la experiencia religiosa, al conocimiento silencioso:

No cabe duda que este tipo de teología en función de una fe conceptual tiene un efecto distorsionador sobre la fe experiencia, sobre la fe conocimiento silencioso. Tiene un efecto distorsionador porque no conduce a ella, y en el fondo, es que tampoco parte de ella. Parte de una mezcla de conceptos revelados y de confianza en la autoridad de quien los revela y vuelve a ellos, nunca parte de una experiencia supraconceptual ni lleva a ella. (...) En el arte y en la experiencia religiosa no dual no ocurre así. No hay verdades para ser creídas sino enseñanzas nacidas de la experiencia, que están ahí, en realizaciones verificables, invitando e incitando a la realización. La fe aquí es convicción ante las obras, ante la experiencia y realizaciones de otros, es convicción de que la belleza y el conocimiento

¹⁸ J. A. Robles (2001), Repensar la religión, de las creencias al conocimiento: 295-296.

silencioso existen y cada quien lo puede experimentar. Convicción, determinación y luego experiencia¹⁹.

Aunque parezca y se piense lo contrario, la actual cultura del conocimiento favorece la comprensión y valoración correctas del conocimiento religioso objeto de la teología, así como su coherencia epistemológica con ese paradigma cultural:

Por paradójico que parezca, es la cultura actual la que nos pone en situación de descubrir cuál es el conocimiento más funcional hoy, por decirlo así, a la experiencia de lo religioso y, a la vez, el más funcional, en el sentido más noble del término, a la cultura actual. No es el conocimiento religioso conceptual hecho fe o teologizado que, vemos, no satisface, sino el conocimiento que es total y únicamente experiencia, el conocimiento no conceptualizado porque no es mediatizado ni conoce mediante representaciones. Un conocimiento radical, integral y total, que es sentir, percibir y actuar. Éste es el tipo de conocimiento que satisface religión y ciencia, contemplación y modernidad, porque se trata de verdadero conocimiento espiritual, implica, sumerge y engloba la totalidad del ser humano y, a la vez, no es mítico y, por ende, dogmático, todo lo contrario, es pura experiencia, pura verificación, puro dato; como el arte, convence por su propio ser. Cumple con la exigencia de la experiencia religiosa, porque se trata de un conocimiento específicamente religioso, no interesado ni egocentrado, no dual, silencioso. Cumple con la exigencia del paradigma científico actual porque es conocimiento, se construye como tal, en condiciones de creatividad y libertad total, y es capaz de validar y valida sus hallazgos como realidades comprobables y no ya creídas²⁰.

¹⁹ *Ibíd.*: 313-314.

²⁰ *Ibíd.*: 311

Ahora bien, si la teología propugna ser un saber sistemático, crítico y metódico, ¿puede eximirse de toda conceptualización formalizada conforme a tal saber? Es solamente en función y al servicio del conocimiento silencioso, genuinamente religioso, que la teología fundamenta, legitima y justifica su peculiar “racionalidad” epistémica, metodológica y conceptualizable:

Hemos dicho que la teología puede justificar, partir y terminar en la verdad concepto en vez de en la verdad conocimiento y experiencia. Es una afirmación retórica, porque una teología así no cumple su cometido, desnaturaliza su propio objeto, no da bien cuenta de él ni conduce al conocimiento que le es propio. En el conocer hay diferentes momentos. Al conocimiento religioso le precede y le sigue la legitimidad de un conocimiento conceptualizable. Este es el momento de la teología. Aquí es donde la teología precisa del aporte del resto del conocimiento. Pero como conocimiento conceptualizable y conceptualizado lo es en función del conocimiento silencioso, no de sí mismo. Sólo la teología que conduce al conocimiento experiencial crea experiencia, crea realidad. El concepto por el concepto no crea la realidad.

(...) Nuestra hipótesis es que dificultades y malestar teológico, en el fondo, se originan en las limitaciones inherentes a la teología en uso, se deben a la función que ha revestido de hacer ver al mundo en los cánones de una verdad revelada y, por lo tanto, a la función de ortodoxia y adoctrinamiento. Ésta es la función que, en el fondo, está fracasando, porque es rechazada por la cultura actual, aunque, obviamente, el rechazo comience por las manifestaciones más burdas, las más míticas, las menos modernas. La cultura actual hace cada día la experiencia, y gracias a ella vive, de que el conocimiento es construido, es creado, en un proceso laborioso de investigación, búsqueda, apropiación y verificación. Tal es su experiencia en el arte, en lo social, en lo político, en todos los campos, y no puede aceptar que en lo religioso sea la excepción, que aquí el conocimiento nos venga

dado o algunos lo hayan alcanzado por todos y haya, además, que someterse a ello²¹.

Así, entonces, por más cambios, renovaciones y adecuaciones que se hagan a la teología, mientras estén fundamentados en creencias, en representaciones y fijaciones conceptuales de “fe revelada”, e impuestas por voluntad y autoridad heterónomas, no podrá dar cuenta de su objeto específico de conocimiento, no tendrá la fundamentación, la legitimidad ni la pertinencia epistemológica que le corresponde:

Estamos en un momento en que las limitaciones no se superan enraizando más la teología en la experiencia religiosa y de lo sagrado, en la autonomía de la creación y del hombre; profundizando el compromiso de la teología con las grandes causas de los hombres, como la pobreza; ampliando la teología a temáticas nuevas, como la ecología, la defensa de las culturas y de los pueblos, el diálogo interreligioso, la mística; haciéndola más procesual y constructiva; presentándola de una manera más testimonial y narrativa; potenciando la gran riqueza simbólica que tiene. Desde luego que todos estos aportes renovadores mejorarán la teología, la hacen más creíble y aceptable, la ponen más cerca de las preocupaciones del ser humano actual y de su sensibilidad. Pero no es suficiente. Por sí mismos no aseguran el cambio de la función de la teología. (...) Como si se crease el arte para impactar en todos los órdenes de la existencia menos en el propio arte. En realidad en el arte no ocurre así. El arte se crea por el propio arte, por su belleza, no tiene otro fin. De igual modo la religión. La teología tiene por función fundar, legitimar, tematizar, desarrollar y verificar críticamente la posibilidad, autenticidad y legitimidad de la experiencia religiosa. Tiene que partir de ella y conducir a ella. Su objeto de conocimiento es activo, es vital, es experiencial. Tiene que redescubrirlo y redefinirse en función de esta su condición activa, vital, experiencial.

²¹ *Ibíd.*: 315-316.

Porque sólo así la teología será conocimiento vivencial de tal objeto. C. G. Jung captó y expresó muy bien esta necesidad. “Mientras la religión no sea sino creencia y forma exterior y la función religiosa no se convierta en experiencia de la propia alma, no ha tenido lugar aún lo fundamental. Falta todavía por comprender que el “mysterium mágnum”

no sólo existe en sí, sino que a la vez y de manera muy principal está fundamentado en el alma humana... En una ceguera verdaderamente trágica, hay teólogos que no se dan cuenta de que no es cuestión de demostrar la existencia de la luz, sino de que hay ciegos que no saben que sus ojos podrían ver. Es necesario caer en la cuenta de que para nada sirve alabar y predicar la Luz, si nadie la puede ver. Sería necesario desarrollar en el hombre el arte de ver” (Schlüter 1981: 10-11)²².

El nuevo quehacer “teo-lógico” que se impone, tanto por exigencia en la recomprensión y redefinición de su objeto de estudio, como por exigencia del paradigma sociolaboral y sociocultural de conocimiento en el cual se enmarca y legitima, debe tener presente que ambas exigencias determinan una nueva comprensión e interpretación del mismo Theos, de “Dios”:

Hoy “theos” ha perdido la evidencia de su ultimidad e irreductibilidad. (...) El hombre actual, a diferencia del hombre de la primera modernidad, sí tiene conciencia, y cada día más, de que es él quien, con los materiales y el saber que tiene y conforme a sus necesidades y retos, concibe su propio proyecto y sus valores, su cultura y su religión, los planea, diseña, ejecuta, verifica, corrige y retroalimenta. Él solo, sin que nadie lo haga por él o le haya dejado los planos a seguir. Lo que tiene son materiales o, mejor dicho, ciertas condiciones de existencia, como tener que vivir y no morir y hacerlo culturalmente, inventándolo, creándolo. Porque incluso los materiales los construye él. En esta forma de vivir, en este tipo de

²² Ibid.: 316-317.

sociedad y de cultura, “theos” como realidad última, irreductible, es todo menos evidente, porque no es necesaria. La teología, pues, tiene que sacar la consecuencia. No puede seguir construyéndose sobre una realidad que no existe en la forma, con la necesidad, que ella piensa.

Persistir en caminos seguidos en el pasado, tratar de hallar todavía una realidad última, irreductible,... es un esfuerzo llamado al fracaso. La religión no se va a salvar así, ni el hombre y la mujer modernos se van a hacer religiosos por este camino. (...) A nuestro juicio, en estos intentos se comete un error parecido al que se cometió concibiendo y construyendo la teología al estilo de la filosofía, suponiendo que los conceptos tenían una base ontológica y los conceptos y la razón nos podrían llevar a Dios, error del que se deriva todavía la culpabilización de agnósticos y ateos. En cualquier caso, un mínimo hay que retener, y es que “theos” como realidad última, irreductible, ha cambiado²³.

Pero, además, también se dan cambios determinantes en el logos o racionalidad que debe dar cuenta de Theos, precisamente para no seguir incurriendo en errores como el señalado por J. A. Robles —y rememorando la “razón poética” de Zambrano— en relación al modo filosófico de hacer teología. Para los propósitos de este trabajo en particular y de los Talleres de Nueva Teología en que se enmarca, resulta de la mayor importancia epistemológica y metodológica ver con detención las precisiones e ilustraciones que sobre esta cuestión aporta el Dr. Robles:

(...) ha cambiado el “logos”, identificado con la palabra, el concepto, la razón y el discurso razonado como forma de conocimiento, y al que se le reconocía la última palabra en todo lo que refiere a conocimiento y fundamentación de lo conocido. Durante mucho tiempo, especialmente durante la modernidad de la primera revolución industrial,

²³ *Ibíd.*: 320-321

de la Ilustración a la revolución científico-tecnológica, se sobrevaloró la razón como forma de conocimiento, desconociendo en buena parte las demás. Se daba la impresión de que el ser humano era sólo razón o, más bien, de que ésta era la sola forma noble de conocimiento, siendo todas las demás irracionales y, como tales, tocadas de animalidad. Y, desde luego, la razón y racionalidad eran la forma última de fundamentación de todo otro tipo de conocimiento. Aunque todavía padecemos los efectos de tal hipertrofia, hoy sabemos que conocemos con todo nuestro ser... Hoy tenemos conciencia de que, razón y racionalidad constituyen una parte mínima, aunque necesaria, del conocimiento. Y con razón, porque nuestro conocimiento pre y transracional es mucho más que nuestro conocimiento racional y racionalizado... Freud mostró hasta qué punto estos otros tipos de conocimiento son tantas veces determinantes y se imponen a la razón. Ésta ha perdido, pues, prepotencia como forma de conocimiento. Pero hay dos constataciones más que relativizan la razón como forma última y fundamentante de conocimiento: que cada facultad de conocimiento es competente en su propio dominio, sin que ninguna otra le sustituya, y que cada tipo de conocimiento se verifica a sí mismo. En otras palabras, que el “logos” no es tan “logos”, tiene límites.

(...) En el caso de la religión, y siempre hablando de Occidente, hemos desarrollado la razón sobre la experiencia, el “logos” sobre la intuición y el sentir. La consecuencia es que, bajo los efectos de la razón como función dominante, todo se racionaliza, y la experiencia religiosa se hace presente, incluso con fuerza y emotividad, pero muy poco diferenciada, poco eficiente, con poco control de sí misma, en estado muy primario. Es de esta manera como sucede que seamos civilizados en lo que respecta a nuestra función dominante, y completamente arcaicos y primitivos en la que resulta ser nuestra función inferior, en nuestro caso la experiencia (Jung 1989: 97-127).

Si tenemos en cuenta que esto es lo que ha ocurrido por siglos en Occidente en el dominio de la religión, que la teología se ha desarrollado como “logos” y en función del “logos”, estaremos en capacidad de comenzar a sospechar hasta qué punto hemos dado importancia al “logos”, a la razón y al razonamiento, sobre las otras funciones. (...) De hecho muchos teólogos han podido por años ejercer su profesión sin saber que tal posibilidad existía o plantearse, aunque es enseñanza común y fundamental en el hinduismo, en el budismo y en la mística de las otras religiones, incluido el propio cristianismo. Las referencias en la teología cristiana a la existencia de una teología cristiana apofática no pasan, en la mayoría de los casos, de ser referencias retóricas o espirituales, como llamada a una teología menos prepotente, más humilde, kenótica. En realidad, en una materia que Oriente viene tematizando y sistematizando durante siglos, en Occidente todavía somos literalmente arcaicos y primitivos. Pero, como decíamos, hoy la situación ha cambiado y está cambiando. Hoy sabemos que todo nuestro ser es conocimiento, que el “logos” es una parte mínima de nuestro conocer, que cada función o facultad es competente en su propio nicho, dimensión o campo y, en el caso de la religión, el conocimiento silencioso tiene una competencia que no tiene el conocimiento conceptual. En cuanto al segundo aspecto, la verificación de la validez del conocimiento, también es un dato adquirido que cada función de conocimiento se verifica a sí misma, en su propia ejercitación, contrastándose con otras experiencias en el propio campo. Así la religión como conocimiento silencioso se verifica a sí misma, en la experiencia de sus propios hallazgos, en sus aciertos y errores. Igual que la creación artística se verifica a sí misma, también la experiencia religiosa. No necesita que la razón le venga a verificar y validar. La razón puede servir y sirve para exponer los resultados, el camino recorrido, los métodos utilizados, para dar razón de la pertinencia de todo ello, pero el conocimiento como tal, la experiencia, es

validada o invalidada en sí misma y por sí misma. Quien prueba la validez del conocimiento silencioso es el propio conocimiento silencioso. A ello se refiere el Maestro Eckhart cuando dice: “Qué puedo hacer yo si alguien no comprende esto. (...) Me basta con que lo que yo escribo sea cierto en mí y en Dios” (1998: 74)²⁴.

De esos cambios copernicanos, tanto en el theos como en el logos que incumbe a la “razón teológica”, J. A. Robles infiere algunas conclusiones que devienen igualmente importantes para los propósitos y la finalización de este trabajo.

Veamos:

Resumiendo, no sólo hay limitaciones epistemológicas en la teología tal como sigue concebida en función de una fe conceptual,... sino que, por los cambios ocurridos en el nivel de “theos” y de “logos”, contra su deseo e intención la teología cuando habla ya no puede hacerlo de la realidad última, o sea, irreductible, ni desde una perspectiva axiológica también última. Estas realidades, “theos” y “logos”, así presentadas y utilizadas, no existen “objetivamente” más en nuestra cultura. Ni siquiera hay lugar previsto ni previsible para ellas.(...) Si no existen como realidades últimas, hay que preguntarnos de qué hablan, qué nos dicen. Y la respuesta es que, desde luego y pese a toda la apariencia, no nos hablan de lo que nos quieren hablar, de Dios, ni nos ponen frente a él. No nos ponen ante la realidad irreductible. Nos hablan de realidades que fueron verdaderamente últimas en otra cultura, pero que ya no lo son más hoy.

Hablan de realidades que eran últimas y llevaban a ellas. Hoy cuando se sigue hablando así, ni son realidades últimas ni llevan a ellas.(...) Realizan también aportes de criterios, apreciaciones y valores que a partir de aportes recibidos de filosofías, antropologías, del pensamiento en general y de la cultura elaboran críticamente como un pensamiento

²⁴ Ibíd.: 321-325.

de inspiración religiosa, en general de gran contenido ético, pero, como decimos, no desde la experiencia de una realidad última, irreductible, porque por su misma construcción no la puede tener.

Por ello es tan importante ver si los cambios que se introducen para hacer pertinente el discurso teológico bastan para lograrlo. Y... hay que concluir que no. Son cambios necesarios, modernizan la teología, la renuevan en algunos aspectos, pero no transforman su naturaleza, su función y su estructura. Hay que tener en cuenta que lo que, más allá de elementos, formas y lenguaje, diferencia la teología, es su naturaleza, su función primera y su estructura: si éstas se definen y están en función de la fe como experiencia religiosa profunda, como conocimiento experiencial, silencioso, o si más bien se definen y están en función de una fe conceptual, de verdades creídas y asumidas. Aquí está la gran diferencia, no en la formas. De tal modo que puede haber enseñanzas religiosas, y hay muchas, que formuladas hace cientos de años, y aún hace varios miles de años, resultan más actuales en relación con la experiencia religiosa que muchas teologías formuladas en nuestros días.

Si así son las cosas, hay que sacar la consecuencia. Hay que repensar la teología: ver cuál es la teología posible, cuál debe ser hoy su “theos” y su “logos”, cuáles deben ser sus funciones y qué transformaciones hay que introducir²⁵.

Repensar a fondo el quehacer teológico es la manera más básica y honesta de pensarnos y sabernos sinceramente religiosos. A esto invitan, desde perspectivas diferentes pero fecundándose mutuamente, trabajos de distintos tiempos pero de igual preocupación, como los aquí considerados. Y a esto obedecen también los Talleres de Nueva Teología, de la Cátedra “Víctor Sanabria”. Provocadores, desafiantes, exigentes, enriquecen las perspectivas y vivencias religiosas, y motivan a compartirlas académicamente desde la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, de la Universidad Nacional.

²⁵ *Ibíd.*: 325-327.