

María Zambrano y la tradición judía

A Santiago Miras Mallorquí y Lourdes Escamilla Chía, in memoriam

Aunque en la obra de María Zambrano las referencias a la tradición judeocristiana son reiteradas, resulta poco común encontrar alusiones específicas a la tradición judía en particular. Las reflexiones desarrolladas sobre pasajes y motivos bíblicos, fundamentales en la tradición religiosa y exegética judía –como el relato de Génesis¹ o el libro de Job²– o sobre pensadores de origen judío –como Maimónides o Spinoza– suelen integrarse dentro de las consideraciones desplegadas por la autora en torno al cristianismo, en torno a la dimensión religiosa y mística de la experiencia humana en su relación con el mundo o en torno a cuestiones filosóficas de diversa índole.

Tradición bíblica: De la religión semita del «Dios creador» al «Dios europeo»

Para M. Zambrano, al hablar del origen de la «historia del hombre» o del culto religio-

so triunfante en Europa hay que remitirse a la religión semita del «Dios creador». En *El hombre y lo divino*, nuestra autora distingue tres formas de manifestación de lo divino³ e incluye entre ellas al «Dios de Israel». Una forma de manifestación es la propia del «dios de la vida», el dios «natural» que, como el dios griego Cronos de la *Teogonía* de Hesíodo, devora y destruye, reclamando, insaciable, el sacrificio que nunca logrará aplacarle; es el dios de lo que se reproduce sin que llegue a ser generación, de la repetición de lo indiferenciado, un padre ávido e implacable en su desmedida voracidad. Otro tipo de manifestación es la del «dios de la visión intelectual», el descubierto por la Filosofía, un dios que concierne al deseo o «necesidad de ver» más que al «temor de ser visto», un dios del amor. Entre ambas formas de manifestación se encuentra la del «dios creador», un dios «revelado» que habló para decir «Soy el que Es» (Ex 3,14) en la zarza ardiente⁴ que no se consume (Ex 3,2) y que no necesita alimentarse de nada; es el Dios del Ser, de la generación, un Padre verdadero que sostiene al

¹ Cf. por ejemplo [p.e.] la exégesis sobre Génesis en escritos como *Midrash Génesis Rabbah*, *Sefer ha-Zohar* («El libro del esplendor»), *Sefer Yetsirah* («El libro de la formación»), etc.

² Cf., p.e., el «Comentario al libro de Job» de Nahmánides de Girona (s. XIII) en H.D. CHAVEL (ed.), *Kitbey Rabbenu Moshe ben Nahman I*, [heb.] Jerusalén, 1963, pp. 9-128.

³ Cf. M. ZAMBRANO, «Tres dioses», en *El hombre y lo divino*, Madrid: Ediciones Siruela, 1991, pp. 118-25. La autora diferencia tres tipos de dioses al establecer una relación entre las manifestaciones de lo divino y las actividades primeras de la vida humana: comer y ser comido, ver y ser visto.

⁴ Sobre la interpretación cabalística del motivo de la zarza ardiente cf., p.e., Georges VAJDA, *Le commentaire d'Esra de Géronne sur le Cantique des cantiques*, París: Aubier Montaigne, 1969, pp. 334 ss.

conato de ser. Zambrano resalta cómo la figura de Cristo está ligada a la de este Dios creador revelado:

«Es el Dios de Israel quien hizo sentir en grado máximo al hombre el temor de ser visto, el afán de esconderse, y es quien, a través de Cristo, hace salir al hombre de sí, ofreciendo a la visión divina lo más oscuro y recóndito, el centro de su ser»⁵.

El auténtico Dios de Europa será este Dios «creador». En *La agonía de Europa*⁶, Zambrano señala que a Europa «su Dios le viene de un pueblo semita», de «un pueblo elegido» por Él para salvar a todo el universo. Aunque el hombre se rebeló –atendiendo al «seréis como dioses» de la serpiente– Dios no le destruyó, sino que le envió a un Dios como Él, que se hizo «carne mortal» para ser «devorado» por los hombres y mitigar así su «hambre divina». El Dios de la «creación» deviene también el de la «misericordia». En los inicios de la futura Europa, con el cristianismo, se produjo la victoria de este nuevo Dios, sin aniquilar al viejo. Sin embargo, el culto preferente no sería el de la eucaristía sino el de la «creación»⁷. San Agustín –considerado por Zambrano el padre de Europa– presenta este Dios en sus *Confesio-*

nes, y muestra el tránsito del hombre antiguo al hombre moderno, al «hombre interior». Zambrano indica que San Agustín efectuó la purificación individual necesaria para encontrar la nueva verdad e «hizo su “corazón transparente” para que el nuevo Dios se reflejara en él»⁸, pero como algo más activo que un espejo⁹, pues la «unidad» y la «verdad» se obtienen a través del «amor», del «enamoramiento» de ellas. La *Confesión* revela el camino entre los dos aspectos del hombre europeo: el yo que se «es» –oscuro, en sombra– y el que se «quiere ser», el que ha alcanzado su «unidad» en su «transparencia»¹⁰.

Las alusiones al relato bíblico de Génesis y a la generación del tiempo¹¹, a la nostalgia y la esperanza que representa el Paraíso¹², al árbol de la vida y a la sierpe¹³, al gnosticismo ofídico judío¹⁴, a la profecía¹⁵ y a profetas como Josué o Ezequiel¹⁶ recorren, entre otras, el conjunto de la obra de la autora. Asimismo el tratamiento de la figura de Job cobra una notable relevancia¹⁷. Para M. Zambrano, la religión semita del Dios creador albergó una «rebeldía» que inaugura la «historia»: al hombre le fue dada la vida y Job interroga a Dios sobre su destino¹⁸. El hombre transita por un

⁵ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, p. 122.

⁶ Cf. M. ZAMBRANO, «El Dios europeo», en *La agonía de Europa*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 47-50.

⁷ «La actividad creadora que hizo al hombre a “su imagen y semejanza”, creador también» (cf. ib., p. 49)

⁸ Ib., p. 50.

⁹ Zambrano alude al *Tao Te-king*: «El hombre superior utiliza su corazón como un espejo» (cf. ib., p. 78).

¹⁰ Cf. ib., pp. 74-75. Según Zambrano, dos obras de S. Agustín trazan el itinerario del nuevo hombre europeo, marcado por la tensión entre dos mundos: las *Confesiones* –el hombre real, el mundo que es– y *La ciudad de Dios* –el hombre que se desea ser, el mundo y la verdad buscados–; el «corazón europeo» está «enamorado» de la ciudad de Dios, paradigma de toda la cultura europea, y desea realizarla (ib., pp. 72, 83).

¹¹ Cf., p.e., M. ZAMBRANO, *Los bienaventurados*, Madrid: Ediciones Siruela, 1990, p. 25; ID., *Claros del bosque*, Barcelona: Seix Barral, 1993, p. 66.

¹² Cf., p.e., ZAMBRANO, «La huella del paraíso», en *El hombre y lo divino*, pp. 286 ss.; ID., *Los bienaventurados*, p. 94.

¹³ Cf., p.e., ZAMBRANO, *Notas de un método*, Madrid: Mondadori España, 1989, pp. 18, 34, 36; ID., *Los bienaventurados*, pp. 17-26, 92.

¹⁴ Cf., p.e., ZAMBRANO, *Notas de un método*, p. 34.

¹⁵ Cf., p.e., M. ZAMBRANO, *De la aurora*, Madrid: Ediciones Turner, 1986, p. 55.

¹⁶ Sobre Josué cf. ZAMBRANO, *Los bienaventurados*, p. 84; sobre Ezequiel, cf. ib., p. 110: Zambrano recuerda, al reflexionar sobre «Las raíces de la esperanza», que Ezequiel anunció que un «corazón empedernido» (cf. Ez 2,4) sería arrancado a cambio de un «corazón nuevo», de un «corazón de carne», que un «corazón de piedra» sería sustituido por un corazón viviente (cf. Ez 11,19; 36,26; 37,6).

¹⁷ Cf., p.e., ZAMBRANO, «El libro de Job y el pájaro», en *El hombre y lo divino*, pp. 357-378; ID., *La confesión: género literario*, Madrid: Ediciones Siruela, 1995, p.e. pp. 26, 33, 34, 42-44, 51; ID., *La agonía de Europa*, p.e. pp. 56, 59, 70-71.

¹⁸ Cf. ZAMBRANO, *La agonía de Europa*, p. 56.

camino de «regreso» que discurre «entre la salida del jardín encantado y el arribo a la patria celestial», un camino recibido «bajo el terrible juego de la predestinación y del libre albedrío»¹⁹. Job representa «la queja» con la que se inaugura la «historia del hombre», pues el «hombre» es un «indigente» que siente su necesidad y pide, lo cual es una primera forma de conciencia; tras pordiosear en vano, la súplica se convierte en exigencia y «la exigencia hace nacer el pensamiento» dejando el hombre de ser siervo²⁰. La queja de Job viene a ser una «preconfesión»²¹, un antecedente de la «confesión», género literario complementario de la «guía».

Spinoza: la mística de la razón

El interés de María Zambrano por el pensador de origen judío Barukh Spinoza (1632-1677)²² queda patente en el proyecto que inició de tesis doctoral de la que se conserva un artículo titulado «La salvación del individuo en Espinosa»²³. Llama la atención el hecho de que nuestra autora parece contemplar, de alguna manera, la posible huella del «judaísmo» en la filosofía de Spinoza:

«Espinosa habla de un Deus sive Natura. Aristóteles dijo de la naturaleza que es lo más divino; ¿tiene en los dos igual sentido esa afirmación? Entre ellos está, por el pronto, la quiebra del mundo clásico y dieciséis siglos de cristianismo; está también el judaísmo de Espinosa»²⁴.

El Dios de Spinoza ha de tener como principal atributo el pensamiento para que se fundamente la vinculación del hombre al mundo. Según Zambrano esta primacía del pensamiento como atributo le convierte en camino de salvación individual:

«El salvarse, en Espinosa, es salvarse de la separación y de la aparente falta de necesidad del individuo, dejar la singularidad como modo de ser para retraerse a la unidad absoluta; salvarse del transcurrir, que es un padecer, para llegar al reposo en el ser absoluto»²⁵.

Bajo la *res cogitans* se halla la Divinidad, Dios está en el fondo de la existencia y de todo conocimiento verdadero²⁶ y en este sentido, el «conocimiento» viene a ser un «reconocimiento en Dios», pues Dios es todo y lo único que hay. Para Spinoza toda vida individual es indeterminación y separación²⁷. Como algo cuya esencia es parte de la esencia divina no podría existir separadamente de ella, esa «separación» consistirá en una «confusión» o «equivoco»²⁸

¹⁹ Ib., p. 56-57.

²⁰ Cf. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, pp. 146-147.

²¹ Cf. ZAMBRANO, *La confesión: género literario*, p. 26, 33 ss.

²² Aunque la bibliografía sobre Spinoza como filósofo racionalista es extensa, no son tantos los estudios que investigan en qué medida puede haber una conexión de su pensamiento con la tradición filosófica judía. Existieron ciertos sectores que tacharon su obra de panteísta y otros de producto «marrano» (de judío converso). Estudios como el de Miquel Beltrán, investigan sobre la vinculación del pensamiento spinoziano con la tradición intelectual hispano hebrea (Ibn Gabirol, Maimónides). Según Beltrán, no hay panteísmo en la filosofía de Spinoza sino un esfuerzo por acabar de pensar el monoteísmo. Cf. M. BELTRÁN, *Un espejo extraviado. Spinoza y la Filosofía hispano-judía*, Barcelona: Riopiedras Ediciones.

²³ Cf. M. ZAMBRANO, «La salvación del individuo en Espinosa», en *Los intelectuales en el drama de España. María Zambrano y los escritos de la guerra civil*, Madrid: Editorial Trotta, 1998, pp. 59-69.

²⁴ Cf. ib., p. 61. Zambrano observa que en la *Ética* de Spinoza se aplica, sobre la contingencia del mundo, el concepto griego de substancia y, sobre la situación metafísica del hombre, la metafísica clásica, griega escolástica, y la noción de la naturaleza del Renacimiento (cf. ib. pp. 60-61).

²⁵ Cf. ib., pp. 61-62.

²⁶ Pues «conocemos las cosas en cuanto las conocemos en Dios» (ib., p. 63).

²⁷ Cf. ib., p. 65. Zambrano indica que hay dos maneras de separación en el individuo: el *ser* separado –independencia ontológica, separación de esencia– y el *estar* separado –separación de estado, de condicionalidad de la existencia. Esta segunda forma –precisa la autora– es la que aparece en la *Ética* de Spinoza (cf. ib. pp. 65-66).

²⁸ El «equivoco» se produce cuando el individuo no reconoce que no tiene nada de propio o exclusivo suyo, que su ser es idéntico al de los demás individuos y a lo demás que hay en el mundo. Su situación de existencia como individuo es una especie de ilusión o engaño de visión, y su persona una apariencia fantasmal a combatir (cf. ib., pp. 66-67).

subsancable por un «conocimiento adecuado»²⁹. Al individuo sólo le queda el «deseo de perseverar en su ser», un ser que le viene dado en el conocimiento verdadero y adecuado. La libertad se relaciona, así, con el conocimiento. Según Zambrano, toda la *Ética* es el esfuerzo por reasumir la persona en el mundo y suprimir –al contrario de lo que hace el cristianismo³⁰– la separación entre ambos. La autora describe claramente la condición del hombre en el sistema spinoziano:

«El hombre, sí, está en Dios, pero a través de las leyes de la naturaleza, enlazado como algo más en la estructura matemática de la naturaleza, según el concepto de naturaleza del Renacimiento. No es, pues, criatura predilecta de Dios, sino modo suyo; está en él, separado y prisionero a un tiempo»³¹.

En el escrito «San Juan de la Cruz: de la “noche oscura” a la más clara mística»³², Zambrano, menciona a Spinoza al trazar una contraposición entre poesía y filosofía. Tanto poesía como conocimiento –apunta la pensadora– nacen de la *admiración*, pero la «unidad» a la que aspira el filósofo sólo se da en la poesía puesto que, mientras que la poesía es todo y el poeta es siempre uno, el pensar escinde a la persona³³. Salvo escasas excepciones, –como la filosofía de Spinoza–, el amor transita por el sendero poético, no por el filosófico. Zambrano considera a Spinoza un «místico de la razón»:

«seguir por el escueto, escarpado camino de la filosofía, llevado sólo por el amor, lo han podido realizar sólo los místicos de la razón, los que creyeron que la razón era el fondo último de todo; los que encubrieron su remota creencia en la divinidad bajo la forma racional. Así Spinoza, el filósofo judío de origen español»³⁴.

Según Zambrano, tanto san Juan como Spinoza se sitúan en el ámbito de la poesía y en el de la mística. Los dos desearon «convertir el alma en cristal de roca; como él invulnerable, como él transparente»³⁵. Ambos alcanzaron la «unidad de la vida y el conocimiento»³⁶ y consiguieron encarnar la objetividad al transformarse en la figura que adoraban. Para la autora, Spinoza es el único pensador en la Filosofía moderna que sigue la otra vía para la «reducción del corazón» anterior a la Filosofía, a la transmutación del amor platónico: el «vaciado» o «ayuno del corazón». Para Zambrano, el camino seguido por Spinoza «es el camino del sabio oriental que utiliza el corazón como *espejo*, como servidor de la objetividad»³⁷.

Maimónides: la Guía como forma del pensamiento transformadora de la vida

Uno de los núcleos fundamentales en torno a los que gira el pensamiento de María Zambrano es la búsqueda de un género de conocimiento capaz de paliar la insuficiencia del racionalismo³⁸ para abarcar la realidad, la

²⁹ «El reconocimiento de nuestra nulidad, de que lo que somos, lo somos sólo en Dios [...], será lo que únicamente podrá destruir este estado equívoco de separación» (cf. *ib.*, p. 67).

³⁰ Pues el cristiano no cree en el mundo sino en Dios y Dios no está ligado principalmente al mundo sino a la persona moral del hombre, cuya relación con Dios es directa, no pasa por la naturaleza (cf. *ib.*, p. 69).

³¹ Cf. *ib.*, p. 69.

³² Cf. M. ZAMBRANO, «San Juan de la Cruz: de la “noche oscura” a la más clara mística», en *Los intelectuales en el drama de España. María Zambrano y los escritos de la guerra civil*, pp. 263-274.

³³ Cf. *ib.*, p. 272. Para Zambrano, si San Juan encontró transformada la vida en poesía, Spinoza primero transformó y después redujo la vida a razón, residiendo la poesía en esta transformación (cf. *ib.* p. 273).

³⁴ *Ib.*, p. 273.

³⁵ *Id.* Zambrano aprecia el mismo proceso y finalidad en la técnica de anulación de las potencias anímicas expuesta por San Juan en la *Subida al Monte Carmelo* y en la reducción de las pasiones que Spinoza indica en el libro IV de su *Ética*.

³⁶ Cf. *ib.*, p. 274.

³⁷ Cf. ZAMBRANO, *La confesión: género literario*, p. 49-50.

³⁸ Sobre este aspecto cf. Ch. MAILLARD, «La insuficiencia del racionalismo», en *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*, Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 22-32; J.F. ORTEGA MUÑOZ, «La superación del racionalismo en la filosofía de

limitación de los sistemas filosóficos para satisfacer las necesidades del entendimiento y de la vida del hombre occidental. Esta búsqueda lleva a la pensadora a preguntarse si, al margen de la Filosofía en su forma pura y sistemática, existen otras formas a través de las cuales es posible la manifestación del pensamiento. En *Hacia un saber sobre el alma*³⁹, la *Guía de perplejos*, (heb. *Moreh Nebukhim*)⁴⁰ de Rabí Mosheh Ben Maimon (1138-1204), el más renombrado de los pensadores judíos –conocido también como Maimónides y por el acrónimo de RaMBaM–, se convierte para la autora en modelo de uno de los géneros y formas de pensamiento que, a diferencia de la Filosofía sistemática, se muestran potencialmente capaces de transformar la vida.

La Filosofía, según Zambrano, ha sido identificada históricamente con su forma sistemática –propia de los siglos XVII y XVIII– y esta forma ha triunfado y ha eclipsado géneros como las Confesiones, las Guías, las *Summas*, los Diálogos, las Meditaciones, las Epístolas, las Consolaciones, los Enquiridión, los Breves Tratados, etc., que servían a diversas necesidades de la vida. Se trata de formas de pensamiento caracterizadas por «encerrar algo no reducible a sistema» (*i.e.*, «el saber de la experiencia») ⁴¹. Para nuestra pensadora, estas formas deben ser recuperadas, pues tanto los grandes sistemas filosóficos como la técnica carecen de «formas activas» del conocimiento que aporten a los hombres «convicciones» cla-

ras para conducir y transformar su vida⁴². En este sentido, tanto las Guías –orientadas al que la lee como las Confesiones –revelación de quien escribe– se presentan, según Zambrano⁴³, como «reverso» de los Sistemas de filosofía –carentes de destinatario– por aparecer en ambas el «hombre real» con sus propios conflictos.

Nos dice M. Zambrano que una Guía⁴⁴ es un escrito cercano al tratado filosófico pero que difiere de la Filosofía en dos aspectos: «va dirigida» a alguien («como una carta») y es, ante todo, una «forma del saber de la experiencia», pues su principal objetivo no es ocuparse de las verdades universales y teóricas de las que trata la Filosofía, sino orientar a alguien que, sepa o no filosofía, necesita resolver una determinada situación vital.

En efecto, como afirma la autora, la *Guía* de Maimónides, se presenta «dirigida» a un receptor. La «Introducción» del *Moreh*⁴⁵ es una «carta dedicatoria» dirigida a su discípulo R. Yosef b. R. Yehudah ibn Sham'un, destinatario directo, y en ella se exponen los objetivos del escrito junto a una serie de recomendaciones y observaciones, y se enuncian siete causas de contradicción que pueden aparecer en ésta y en cualquier otra obra. Maimónides advierte así al lector para que no se extrañe al encontrar aparentes contradicciones en el texto, pues su finalidad es velar las verdades a los no iniciados en la metafísica, ocultarlas a la multitud, y

María Zambrano», en *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Málaga: Universidad / Ayuntamiento de Vélez Málaga, 1982, pp. 53-99.

³⁹ Cf. M. ZAMBRANO, «La *Guía*, forma del pensamiento», en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, pp. 59-81. [En adelante: «La *Guía*»].

⁴⁰ Aunque es frecuente escuchar o ver por escrito «la» *Guía de perplejos*, la forma adecuada sería «el» *Guía de perplejos*, puesto que en hebreo el término *moreh* («maestro») es masculino. Zambrano –y aquí nosotros– se refiere a esta obra y género de saber en femenino («la *Guía*»), pero –conocedora de la forma correcta– precisa que es «*doctor de perplejos*, traducida a la letra» (cf. ZAMBRANO, «La *Guía*», p. 65).

⁴¹ Cf. ZAMBRANO, «La *Guía*», pp. 59-60.

⁴² Zambrano, haciéndose eco de las ideas de Ortega y Gasset, denuncia: «El esplendor de los sistemas ha coincidido con la pobreza de convicciones» (Ib., p. 62).

⁴³ Cf. ib., pp. 64-65.

⁴⁴ Cf. ib., p. 65.

⁴⁵ Cf. *Guía de Perplejos*, ed. y trad. de D. Gonzalo Maeso, Madrid: Trotta, 1994, pp. 53-66. [En adelante también citada con la abreviatura MN (iniciales de *Moreh Nebukhim*, título heb. de la obra)].

sugerirlas, en cambio, a la élite intelectual (los sabios). Para M. Zambrano el «saber de experiencia» es precisamente un saber que *sugiere* e insinúa, un saber cuya pretensión es que «el que escucha encuentre dentro de sí, en estado naciente (*status nascens*), la verdad que necesita. [...] Pues la experiencia irrenunciable se transmite únicamente al ser revivida, no aprendida»⁴⁶.

Maimónides, animado por la una voluntad de armonizar razón y fe, filosofía y Ley, deseaba dar una formulación filosófica al judaísmo realizando una exégesis filosófica de las Escrituras, pero conservando, a la vez, la naturaleza propia de la revelación mosaica. Con ese propósito redactó su principal obra filosófica, *Moreh Nebukhim*. En ella, junto a cuestiones como el concepto de Dios y la creación del mundo, abordó el tema de la profecía. La Ley, revelada a Moisés, es según Maimónides la culminación de la actividad profética y ésta posee una dimensión filosófica, a pesar de que pueda parecer un modo de conocimiento enfrentado a la filosofía⁴⁷. Maimónides desarrolla en el *Moreh* una descripción de la naturaleza de la profecía y del profeta en la que se advierten puntos de contacto con la filosofía y, en ciertos aspectos, con la mística.

Podría apreciarse, en cierto modo, una actitud similar entre Zambrano y Maimónides, pues tanto María Zambrano, preocupada en explorar otros cauces posibles de la razón (razón

poética, saber de la experiencia ...), como Maimónides, reflexionando en torno a la naturaleza de la Profecía como modelo de conocimiento tan válido como la Filosofía, coinciden en su interés por buscar y descubrir nuevos caminos del pensamiento y por reflexionar sobre la línea que separa o pone en contacto el terreno de la Filosofía con el de otros ámbitos (mística, religión, ciencia, experiencia ...).

Según Zambrano, el apego a la experiencia, el afán de encontrar el *logos* de lo diario y cotidiano es fundamental en la Guía⁴⁸. La Filosofía —que aspira la objetividad y a la universalidad en detrimento de lo individual— pretende, al igual que la mística —pero por el conocimiento de la razón—, que el individuo se salve de ser individuo y logre «trascender la prisión individualizadora». Por su parte, el «saber de la experiencia», temporal y fragmentario, comunicativo y enigmático, rehúsa devenir ciencia. Para Zambrano, la singularidad de la Guía es la de pretender «sistematizar este saber sin elevarlo por ello a ciencia» y aproximar, así, al hombre a aspectos particulares de la vida que —según entiende nuestra pensadora— no puede ser vivida sin una «idea» que la articule y le aporte «inspiración» y «revelación». Toda vida precisa una «forma» en la que hacerse «actuante» y, como la forma de la vida del hombre es la de su manera de vivir y la de la cultura a que pertenece, surge así el problema de la «tradición»⁴⁹. María Zambrano distingue tres tipos de actitudes respecto a ella. Una es la

⁴⁶ ZAMBRANO, «La Guía», p. 71.

⁴⁷ Maimónides define la profecía en los siguientes términos: «Sábetse que, en realidad, de verdad, la profecía es una *emanación* de Dios (¡exaltado sea!), mediante el *intelecto activo* sobre la *facultad racional* en primer término, y seguidamente sobre la *imaginativa*, y constituye el más alto grado del hombre y el ápice de la percepción asequible a su especie, y tal estado es la culminación de la facultad imaginativa...» (MNII,36, p. 334-335). Toda profecía es una perfección que sobreviene en «sueño» (*halom*) o en «visión» (*mar'ah*) y bajo estas dos categorías se engloban todos los grados de la profecía. Así lo indica la Torah: «Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaré a él en visión, y le hablaré en sueños» (Nu 12,6). El término heb. *mar'ah* significa «visión», pero también «espejo»; jugando con estos sentidos se dice en el Talmud que Moisés veía a través de un «espejo luminoso» (*ba-'ispaqlarya' ha-me'yrah*) mientras que los demás profetas lo hacían a través de un «espejo opaco» (*ba-'ispaqlarya' she-'eynah me'yrah*): «Todos los profetas veían a través de un espejo opaco, Moisés, nuestro maestro, veía a través de un espejo luminoso» (Cf. *Talmud Babli*, Yebamot 49a). Con esta distinción se resalta la singularidad de la visión profética de Moisés. Para otros detalles sobre *mar'ah* cf. MNII,41. En las Escrituras la «visión» se puede denominar también *mar'eh nebiah* («visión profética»), *yad Yhwh* («mano de Yahweh») y *mahazeh* («visión»).

⁴⁸ «No basta el conocimiento universal, tiene que llegar el conocimiento del individuo, de eso que no podía entrar en la ciencia según Aristóteles» (ZAMBRANO, «La Guía», p. 68).

⁴⁹ Cf. ib., pp. 68-76.

de aquellos seres anónimos que reproducen la cultura en su forma tradicional y viven anclados en la «transparencia» de esa forma tradicional. En contraste con ellos, se encuentran los «genios individuales», seres que no necesitarán una Guía; tienen claro su «personaje» y en ellos prevalece la «inspiración». Un tercer grupo es el de aquellos que no son meros reproductores de la tradición, ni han sido visitados por el «ángel del destino» (*i.e.* el genio individual); éstos son los «perplejos»⁵⁰, los que necesitan la Guía, los que buscan una definición que confiera una forma a su vida.

Maimónides plantea en la Introducción del tratado su intención de explicar ciertos «nombres» o «términos» que aparecen en los relatos proféticos y de realizar un estudio científico de la Torah para ilustrar al hombre religioso que cree en la Ley pero que, «versado en ciencias filosóficas», se encuentra desorientado por la exterioridad de la Torah, por los términos metafóricos y los antropomorfismos que le dejan sumido en un estado de «perplejidad»⁵¹. Pretende explicar las alegorías ocultas que encierran los libros proféticos y que el ignorante toma en su sentido externo (exotérico) sin percatarse del interno (esotérico)⁵². Maimónides distingue entre las cuestiones que se relacionan con *Ma'aseh Be-re'shit* («obra o rela-

to de la Creación»), que él identifica con la Física, y con *Ma'aseh Mercabah* («obra o relato del Carro celeste»), que él identifica con la Metafísica⁵³. Precisa que sólo revelará su verdad a los «iniciados en las ciencias metafísicas», pero veladamente, para no contravenir así a los Doctores⁵⁴.

M. Zambrano comenta que Maimónides, en su intelectualismo aristotélico, cree que se trata de «distinguir las palabras y sus significados», pero ella opina que «a través de las palabras se abre paso a otra cosa» y que para vencer la «perplejidad» no es sólo suficiente aclararlas sino que se trata de asumir el riesgo de elegir entre las diversas alternativas⁵⁵. Nuestra autora considera que la perplejidad consiste en:

«una debilidad del ánimo que no proviene del conocimiento sino de la relación entre el conocimiento y el resto de la vida que queda impermeable a él. Perplejo indica más bien sobrado de conocimiento. En toda perplejidad hay deslumbramiento; se está ante un conocimiento que deslumbra y no penetra. [...] Siente el perplejo que el centro de su ánimo, eso que los místicos llaman el centro del alma o el fondo del alma queda intacto; y es más, él no lo siente. No está fuera de sí para querer entrar dentro de sí, en el estado que describe Santa Teresa en el comienzo de Las Moradas. Tampoco entra en sí sin necesidad de salir. Ni dentro ni fuera»⁵⁶.

⁵⁰ Cf. *ib.*, p. 76-77.

⁵¹ De ahí el título de *Guía de perplejos* (título original árabe: *Dalalat al-hai'rin*; traducción posterior de Samuel Ibn Tibbon al hebreo como *Moreh nebukhim*).

⁵² Maimónides distingue entre un sentido exotérico y otro esotérico en las Escrituras. Cf. A.J. REINES, «Maimonides' concept of Mosaic Prophecy», *HUCA* 40-41, 1969-70, pp. 325-361. Reines indica que las Escrituras reflejan dos sistemas religiosos básicos: el exotérico mitológico y el esotérico racional. Para Maimónides el lenguaje mitológico de las Escrituras no debe entenderse literalmente, sino como una forma metafórica de comunicar una teología racional científico-metafísica. Según Reines, Maimónides tomaría las Escrituras como modelo al emplear un lenguaje de múltiples significaciones. También cf. D. BLUMENTHAL (ed.), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, Atlanta: Scholars Press, 1988, p. 15, n. 9: Blumenthal considera, frente a otras opiniones, que para Maimónides lo «herético» era lo exotérico, *i.e.*, el entendimiento indocto de la doctrina religiosa (cf. *MNI*, 35-36).

⁵³ Según I. Gruenwal, *Ma'aseh Mercabah* significaba en círculos rabínicos «especulación mística»; cf. I. GRUENWALD, «Beyond Philosophy and Prophecy», en Joel L. KRAMER ed., *Perspectives on Maimonides*, Oxford: Oxford University Press 1991, p. 142. Otros estudiosos no comparten esta tesis.

⁵⁴ Los Doctores que desaconsejan su transmisión al vulgo: «Y no se expondrá la *Mercabah* ni siquiera a uno solo, salvo que se trate de un auténtico sabio, que comprenda por sí mismo, y únicamente los principios fundamentales». Los Doctores advierten sobre la Metafísica en *MN*, Introd., p. 56; I,33, p. 107; I,34, p.112; I,68, p. 181, entre otros pasajes. Asimismo, sobre la Física indican: «No debe interpretarse el *Ma'aseh Be-re'shit* delante de dos personas» (*MN* Introd., p. 56).

⁵⁵ Cf. ZAMBRANO, «La Guía», p. 78-79.

⁵⁶ *Ib.*, p. 79-80.

El perplejo, en opinión de Zambrano, está necesitado de una «visión» y no un sistema porque «la propia vida no puede ofrecerse en sistema. La vida tiene siempre una figura, que se ofrece en una visión, en una intuición, no en un sistema de razones»⁵⁷. Esa figura conforma el sentido de la vida del sujeto. Justamente la «figura», resalta Zambrano, es lo irrenunciable del saber que postula tanto la Guía como todas las formas de experiencia y en ella ha de participar la «fantasía», y un cierto grado de «amor», pues el perplejo necesita hallar una «figura que enamore». En este sentido, Zambrano indica:

«el enamonamiento que postula la Guía para salvar el hermetismo es lo contrario tal vez del amor platónico, del amor que se dirige a lo universal, aunque sea por mediación de lo concreto. Pero su problema es el mismo: reducción del corazón, apertura del último centro de la vida»⁵⁸.

Del «amor» y del «culto del corazón», el culto que debe darse a Dios, se ocupa el capítulo 51⁵⁹ del *Moreh*, que viene a ser una conclusión del tratado. Este capítulo es, probablemente, el que, en esta obra, muestra la vertiente más próxima del pensamiento maimonideano a la mística. Maimónides recurre a una *parábola* para representar los diferentes tipos de creencia religiosa y los grados proximidad a Dios, al soberano gobernante, en función de la misma⁶⁰. En ella se muestra al rey, en su palacio, y a sus súbditos, unos en la ciudad y otros fuera de ella. Si parte de los súbditos dan la espalda al palacio

real, otros intentan aproximarse al rey, a la divinidad. Como podíamos esperar, los *profetas* son los más próximos a Dios: «Aquellos que, tras de haber dominado la metafísica, ocupan su pensamiento solamente en Dios» (*MN* III,51, p. 535). Por encima de todos, el más cercano a Él fue Moisés: «Hubo uno cuya perfección alcanzó tal intensidad y supo aislarse de tal manera de todo cuanto hay fuera de Dios, que se pudo decir de él: *Estuvo allí con Yhwh* (Ex 34,28)» (*MN* III,51, p. 535). Se subraya el papel del perfección moral del profeta y especialmente la importancia del estudio de la metafísica y del conocimiento (*de'ah*). El culto a Dios, como dijeron los doctores, es el «culto del corazón» (*'abodah she-ba-leb*) e implica, tras haber concebido la idea de Dios a través del intelecto, ocupar el pensamiento en Dios y amarle, practicando, para conseguirlo, la soledad y el aislamiento (*MN* III,51, p. 536)⁶¹. Hay un grado que sólo alcanzaron Moisés y los Patriarcas -Abraham, Isaac y Jacob-, pues ellos podían dedicarse a sus tareas sólo corporalmente mientras sus mentes estaban centradas en Dios⁶². Sus intelectos alcanzaron la «unión» con Dios y esta relación les valió la constante protección de su Providencia. El culto del corazón requiere conocer a Dios, conocer su nombre a través del intelecto y alcanzar así la «unión» con Dios; después, no basta con el amor intelectual, con ser «amante» (heb. *'oheb*), sino que hay que ser «apasionado» (heb. *hosheq*) de Dios⁶³, sentir «pasión» por el objeto amado⁶⁴.

⁵⁷ *Ib.*, p. 80.

⁵⁸ *Id.*

⁵⁹ Para un análisis de *MN* III,51, cf. D. BLUMENTHAL, «The Maimonidean Paradigm», en *Understanding Jewish Mysticism*, vol. 2, New York: Ktav, 1982, pp. 10-23; *Id.*, *Approaches to Judaism*, p.1-16.

⁶⁰ Cf. *MN*, pp. 533 ss. Sobre esta parábola cf. H. KASHER, «La parábola del palacio del rey en la *Guía de Perplejos* como una directriz para el estudioso» [Heb.], *AJS Review*, 14, 1999, p. 1-19.

⁶¹ Blumenthal subraya que este tipo de culto (heb. *'abodah* / ár. *'ibada*) se da «post-raciocinio», es «post-intelectual», es una «post-cognitiva devoción a Dios». Cf. BLUMENTHAL, *Approaches to Judaism*, p. 6.

⁶² A esa particularidad remite la alegoría «Yo duermo, pero mi corazón vela, es la voz del amado, que llama...» (Ca 5,2). Cf. *MN* III,51, p. 537.

⁶³ D. Blumenthal observa que Maimónides entiende *'ahabah* («amor») como el *amor intelectual* hacia Dios que se lleva a efecto mediante un profundo conocimiento de toda la realidad y la contemplación de la sabiduría divina en ella inherente (*MN* III,28); se trataría del estudio de la creación para conocer a través de ella a la divinidad. En cuanto al *amor apasionado* (heb. *hesheq* / ár. *'ishq*), es un aumento cuantitativo del amor intelectual (heb. *'ahabah* / ár. *mahabba*), se origina en el pensamiento racional y es un aspecto del culto intelectual-contemplativo. Cf. BLUMENTHAL, *Approaches to Judaism*, p. 5.

⁶⁴ Cf. *MN* III,51, p. 541. Este pasaje es uno de los que presenta mayor semejanza con la mística sufi en la que el devoto, tras preparar (ár. *isti'dad*) su alma purificándola y puliéndola para convertirla en un espejo, aspira a una unión (ár. *ittihad*) con Dios.

Maimónides, en su Guía, señala la importancia del conocimiento filosófico, pero indica que éste no es suficiente para acceder al conocimiento profético –a la «visión» profética a través del «espejo luminoso» de Moisés o del «espejo opaco» del resto de profetas– y que es necesario cultivar también el perfeccionamiento moral y la vía del «amor», la del «culto del corazón»⁶⁵, para alcanzar la «unidad» o cercanía con el objeto anhelado. Tanto San Juan de la Cruz como Spinoza, a través de la poesía y la mística, quisieron convertir el alma en cristal de roca, invulnerable y «transparente». También San Agustín, en sus *Confesiones*, hizo su corazón «transparente» –aunque no pasivo espejo– para acoger en sí la verdad del nuevo Dios europeo tras el cual persiste el antiguo Dios semita. De todos estos autores Zambrano resalta su aspiración a alcanzar la «transparencia» y la «unidad», la unión o identificación respecto a la «imagen» o «figura» del objeto perseguido. En este aspecto se convierten en modelo o «guía» del sujeto que busca la realización de su ser.

El fin de una Guía es para Zambrano «hacer salir a la vida de sí, hacerla aceptar una visión de sí misma»⁶⁶, ayudar al hombre a encontrar un «móvil» que arrastre su vida, una «imagen» con la cual identificarse, una «figura» –un «personaje»⁶⁷– que de sentido a su vida y le lleve a alcanzar la «transparencia», la «unidad» entre lo que es y lo que desea ser, entre la verdad y la vida.

La «tradición» según María Zambrano y el judaísmo

De alguna manera, podría apreciarse cierta afinidad entre algunas de las consideraciones formuladas por María Zambrano en torno a la cuestión de la «tradición» y determinados aspectos que en el judaísmo se relacionan con dicha noción.

María Zambrano –como ya se ha mencionado– destaca la necesidad de que la vida goce de la «revelación» diaria otorgada por la «intuición» y disfrute de «transparencia» o capacidad necesaria para la «conservación» y la «transformación». Afirma que la vida humana demanda ser continuamente transformada «en contacto con ciertas verdades» y que, a su vez, «el pensamiento flota desasido al no transformar la vida». En el ámbito de la cultura y la tradición el alcance de la dinámica entre «conservación» y «transformación» deviene un aspecto fundamental. La autora señala:

«Y a los partidarios de las verdades eternas, de la philosophie perennis, se les plantea idéntica cuestión, pues siempre será necesario que este pensamiento sea asimilado, y renazca, como renace tantas veces como generaciones llenen al tiempo de la historia. Y por poco cambio que dichos creyentes admitan en la historia, tienen que aceptar algunos, tienen que aceptar la marcha de las ciencias, del arte, y, aun dentro de lo mismo que constituye sus creencias fundamentales, han de admitir que cada época proyecta su atención sobre unos abandonando otros. Siempre tendrá que necesitar de renacimientos»⁶⁸.

En el sufismo se emplean términos como «amante» (ár. *murid*), «amado» (ár. *murad*), y «amor pasión» (ár. *'ishq*) para describir la relación entre el místico y la divinidad. En la experiencia de la unión mística, se produce la «muerte en vida» (ár. *mûtû qabla an tamûtû*, «¡morir antes de morir!») del sujeto de conocimiento, «la extinción en la permanencia» (ár. *al-fana' fi-l-baqâ*). En Maimónides es controvertido afirmar que se plantee una experiencia mística en estos mismos términos –más allá de una extrema cercanía contemplativa– pues no queda suficientemente claro que la unión con el Intelecto Agente sea de esta naturaleza exactamente. Cf. GRUENWALD, «Beyond Philosophy», p. 144. Sobre Maimónides y la mística véase M. IDEL, *Maimonide et la mystique juive*, Paris: Cerf 1991.

⁶⁵ Pero eso tampoco es garantía de acceder a la profecía. Ésta siempre es un don de la providencia divina.

⁶⁶ ZAMBRANO, «La Guía», pp. 80-81.

⁶⁷ Siguiendo la idea de Ortega y Gasset de que la vida humana se parece a una novela (cf. ib. p. 74).

⁶⁸ Cf. ib., p. 64.

Para Zambrano el conflicto de la tradición radica en la cuestión de la repetida «reviscencia de cánones genéricos». En este sentido, declara:

«Una cultura existe cuando tiene criaturas innominadas, anónimas en quienes va impresa su forma, que poseen sin esfuerzo. Y que transmiten su ciencia, en una serie de consejos y preceptos que son toda una Guía no escrita. [...] Lo triste y peligroso es que la tradición tenga que ser expresada a sabiendas; que un día nos pongamos a “hacer tradición”»⁶⁹.

En la tradición judía también es significativa la cuestión de la relación entre «conservación» o «recepción» y «transformación» o «innovación». En el judaísmo la idea de «tradición» está vinculada al concepto de *hiddush* o «renovación»⁷⁰. La creación de sentido se llama en hebreo *hiddush* («renovación») y el *hiddush* está asociado a la «palabra que habla»⁷¹. En la «palabra parlante» la intención significativa se encuentra en «estado naciente». El *hiddush* implica una exégesis o «interpretación innovadora» que pretende ofrecer una nueva perspectiva sobre el mundo, una «interpretación» que no puede ser mera repetición. El particular carácter de la lengua hebrea favorece tal exégesis, pues posee una raíz triconsonántica que abre, por su indeterminación vocálica, un extenso campo de significación en el que se suprime la exclusividad del sentido; su carácter

de inacabado permite numerosas lecturas de un texto. Para la tradición talmúdica y midrásica, «cada letra es un mundo, cada palabra un universo»⁷². De esta manera, el «pueblo judío» más que «el pueblo del libro» es el «pueblo de la interpretación del libro», y la lectura, que rechaza los determinismos semánticos establecidos, se convierte en un gesto filosófico, ético y político⁷³. La «Tradición»⁷⁴ debe ser entendida no sólo como acción de «recepción» (*qabalah*) y de «transmisión» (*massoret*), sino como «(re)creación» (*hiddush*) del sentido. La Tradición-Revelación deviene así una construcción-creación del sentido para la exégesis judía.

María Zambrano distingue tres tipos de seres según su actitud respecto a la tradición —los que la reproducen de forma mecánica; los individuos geniales que viven al margen o, incluso, contra ella; los que no son ni meros reproductores, ni excepcionales genios creadores—⁷⁵ que reflejan dos posturas básicas: la meramente reproductora o conservadora y la implicada en procesos de innovación o transformación.

Una distinción, en este sentido, similar se efectúa en el judaísmo en relación con la tradición talmúdica. Hay dos tipos de transmisores de la tradición en la literatura talmúdica⁷⁶. Uno es el que frecuenta las escuelas, el «porta-

⁶⁹ Cf. *ib.*, p. 76.

⁷⁰ Cf. M.A. OUAKNIN, *Le livre brûlé. Lire le Talmud*, Paris: Lieu commun, 1990, pp. 236-237.

⁷¹ Si se distingue, al modo de Merleau-Ponty, entre «palabra parlante» y «palabra hablada». Cf. MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, pp. 226 y 229.

⁷² Cf. M.A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Eloge de la caresse*, Paris: Lieu commun, 1989, p. 149-150. La lectura talmúdica —y también la midrásica, cabalística y hasídica—, de esta manera entendida, puede decirse que «representa de hecho una *experiencia poética* que intenta captar el balbuceo del lenguaje y del mundo que se crean, que intentan emerger a la luz. [...] La lectura talmúdica es una operación de diseminación que restituye la vida, el movimiento y el tiempo, del corazón mismo de las palabras; así las constituye como obras de arte y las sustrae a los riesgos del ídolo. Aquí, las palabras no son finalizadas por *el* sentido sino por *los* sentidos. La lectura rompe la instancia del sentido y todos los elementos de los textos, las palabras, las sílabas, las consonantes, las vocales se responden y se hablan entre ellos. [...] Así la lectura encarna una actitud de contestación respecto a la tradición. La lectura obstaculiza la transmisión de los estereotipos de los discursos ideológicos» (*ib.*, pp. 151-152).

⁷³ Cf. OUAKNIN, «La lecture: un geste éthique et politique», en *Lire aux éclats*, p. 141.

⁷⁴ Cf. OUAKNIN, *Le livre brûlé*, p.237-239.

⁷⁵ Cf. ZAMBRANO, «La Guía», pp. 76-77.

⁷⁶ Cf. G. SCHOLEM, «Révelation et tradition dans le judaïsme», en *Le Messianisme juif*, trad. B. Dupuy, Paris: Calmann-Lévy, 1974, pp. 417; cf. OUAKNIN, *Le livre brûlé*, p.238.

dor pasivo» de la tradición que hace de «memoria del sentido». Transmite la tradición, pero sin enriquecerla; la tradición, entendida como transmisión de un *depositum*, queda como algo muerto al no recibir la interpretación continua de ese depósito. Otro tipo de transmisor recoge el sentido adquirido de la tradición pero la transmite aportando su *hid-dush* («renovación») personal. G. Scholem comenta a propósito de la «tradición»:

«La última Cábala nos ha dejado esta sentencia que ha sido ampliamente aceptada: “La Torah tiene un rostro especial para cada judío”. La Torah comporta un sentido particular que no puede ser captado más que por él; y por tanto, cada judío no puede cumplir su propia vocación más que cuando haya encontrado ese rostro y sea capaz de hacer un aporte a la tradición»⁷⁷.

El Talmud utiliza la expresión *talmid-hakham* («discípulo-sabio») ⁷⁸ para referirse a un «maestro» o «pensador» y con ella da a entender que hay siempre un «discípulo» en el «pensador», un eterno estudiante⁷⁹. El *talmid-hakham* no es el hombre del saber absoluto ni de la certidumbre, es principalmente un «buscador».

El Talmud se desarrolla adoptando una forma dialógica que en hebreo se denomina *mahloquet* («diálogo», «polémica») ⁸⁰. Se trata de una polémica incesante, de una «dialéctica abierta» en la que no se busca la conciliación, el espíritu se abre a la «alteridad» de otro espíritu.

También la reflexión zambraniana repara en la cuestión de la «otreidad» y «el otro»:

«El otro es la compañía que todo ser necesita. Nadie va solo —eso es una abstracción—, va acompañado del otro, sin el cual no podría hablar. [...] ¿Por qué se le dio, según la palabra bíblica, una compañera a Adán? [...] Porque solo no se sentía ni tan siquiera a sí mismo, a su propio cuerpo. [...] la compañera recibida en sueños era “la otra”, la “otreidad”. Si no puede estar solo es porque está escindido, sin apoyo; es la “otreidad”, entonces, la que se engendra, la que aparece. [...]

Todo es otro, lo otro, que viene a romper el sueño sin dar compañía verdadera, o dándola a medias; [...] Siempre hay que salir en busca del otro. La maravilla es salir con el otro. Entonces no hay “otreidad” sino conjunción, síntesis, el éxtasis necesario para toda criatura viviente, el éxtasis que libera de la ausencia y de la presencia del otro »⁸¹.

El pensamiento de María Zambrano, se preocupa, de la problemática asociada a la dinámica de la «historia», la «cultura» y la «tradición» y resalta la necesidad que en ellas existe de estar abiertas a un oportuno «renacer» o renovación:

«Y la más elemental experiencia humana tiene caracteres de revelación, aunque solamente reitera lo muchas veces sabido. Porque nada se sabe de modo permanente. La historia y la tradición misma necesitan renacer, reaparecer...»⁸²

⁷⁷ SCHOLEM, «Révelation et tradition dans le judaïsme», p. 417.

⁷⁸ Cf. OUKNIN, «L'éternel étudiant», en *Lire aux éclats*, p. 229-231.

⁷⁹ Hay una expresión judía en hebreo que dice: «¿Quién es sabio? Sabio es el que aprende de todo el mundo» (*Eyze-hu hakham? Hakham ha-lomed mikol adam*).

⁸⁰ Sobre el Talmud cf. Adin STEINSALTZ, *Introducción al Talmud*, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 2000; Cf. Emmanuel LEVINAS, *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1996. Sobre el concepto de *mahloquet* cf. OUKNIN, *Lire aux éclats*, p. 266-269. El Talmud es «el lugar de esa diferencia hermenéutica, un decir entre dos, que crea el espacio mismo del sentido y de la ética» (cf. ib., p. 267).

⁸¹ ZAMBRANO, *Notas de un método*, pp. 62-63. Agustín Andreu, relaciona esta noción zambraniana de «otreidad» con la «metafísica del discipulado». Cf. Agustín ANDREU, «La escuela de Machado y María Zambrano», en Pedro CEREZO (ed.), Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2005, pp. 152-157.

⁸² ZAMBRANO, *Notas de un método*, p. 16.

En *La agonía de Europa*, Zambrano subraya la importancia de que en la cultura, al igual que en la propia vida humana, esté siempre viva la esperanza de «renacimiento»:

«...el hombre es una extraña criatura que no tiene bastante con nacer una sola vez: necesita ser reengendrado. Lo que se llama “espíritu” bien puede ser esta necesidad y potencia de reengendramiento que el hombre tiene [...].

Toda cultura viene a ser consecuencia de la necesidad que tenemos de nacer nuevamente. Y así

la esperanza es el fondo último de la vida humana, lo que reclama y exige el nuevo nacimiento, su instrumento, su vehículo. Y por eso el ser humano no descansa; porque todas las veces que en sucesivas culturas ha vuelto a nacer, no ha podido lograr el nacimiento definitivo, ya que en ninguna de ellas ha encontrado, ni puede encontrar, quizá, ese ser entero y acabado que va buscando.

Todas las culturas realizadas, y aun las utopías, son ensayos de ser. Y las formas que han alcanzado una mayor vigencia son las que se han ceñido más estrictamente a la estructura de la vida humana, siempre en esperanza de renacimiento⁸³»



“Andrómeda”, de un libro de constelaciones islámico

⁸³ ZAMBRANO, *La agonía de Europa*, pp. 63-64.