



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Palabra y lenguaje: La razón poética de María Zambrano y la teoría agustiniana de los signos

María del Carmen C. Avendaño de Aliaga

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



B Universitat de Barcelona

Facultat de Filosofia

Dept. d'H^a de la Filosofia, Estètica i F^a de la Cultura
Ciutadania i Drets Humans

**Palabra y lenguaje:
La razón poética de María
Zambrano y
la teoría agustiniana de los signos**

Directora: Profesora Dra. Carmen
Gloria Revilla Guzmán

Doctoranda: Mgter. Lic. María del
Carmen C. Avendaño de Aliaga

ÍNDICE

1. Introducción	1
2. La Filosofía del <i>Logos</i>	13
1. <i>El hombre y lo divino</i> de María Zambrano y el origen religioso del pensamiento griego	13
2. Del <i>logos</i> heraclíteo al <i>Logos</i> joanino	37
3. La significación y su relación con el conocimiento	46
1. La escisión entre nombre (<i>ónoma</i>) y discurso (<i>logos</i>)	46
2. Límites de lo racionalmente aprehensible	49
3. La concepción nominativa del lenguaje en Agustín	55
4. Una concepción expresiva del lenguaje	62
5. El <i>λόγος</i> y la problemática de la analogía estoica <i>λόγος ἐνδιάθετος</i> y <i>λόγος προφορικός</i> aplicada a la Encarnación	65
4. Signo y lenguaje	72
1. La teoría agustiniana de los signos	72
2. Semejanza e Imagen	77
3. Los tropos: metáfora y alegoría	100
5. Del hombre a la <i>civitas</i>	107
1. Imagen y analogía: el hombre interior	107
2. El hombre como imagen	113
3. Analogía hombre-ciudad	118
4. <i>Peregrinatio</i> y <i>civitas</i>	128
5. El papel de la <i>allegoria</i>	135
6. Entre el origen y el <i>eschatón</i> : el <i>saeculo</i>	142

6. María Zambrano, una concepción expresivo-constitutiva	
del lenguaje	158
1. De la razón vital a la razón poética	161
2. El marco histórico de la razón poética	166
3. El <i>logos</i> del Manzanares, el <i>logos</i> mediador y la razón poética	170
1. Filosofía y poesía: dos formas de la palabra	182
4. Una teoría del conocimiento de la revelación	193
7. El sentido teologal del pensamiento de Zambrano	200
1. Una teología de la palabra	200
2. La palabra recibida y el <i>verbum cordis</i>	209
3. Los espacios recuperados	214
4. El lenguaje y la palabra	220
5. Las alegorías del exilio	224
6. La historia como ‘aurora reiterada’	234
8. Reflexiones finales: a modo de conclusión	244
9. Bibliografía	253
1. Fuentes primarias	253
1.1. Agustín de Hipona	253
1.2. María Zambrano	256
2. Otras fuentes	257
3. Fuentes secundarias	258

RESUMEN El *objetivo* general de este trabajo es investigar tanto la génesis de la razón poética a través de las distintas obras de Zambrano cuanto su genealogía en correspondencia con los conceptos agustinianos con los cuales guarda semejanza, concordancia, cierto parecido o “aires de familia” (en un sentido wittgensteiniano del término). Mientras que la génesis pone de manifiesto las transformaciones por medio de las cuales se da el paso de un concepto a otro y en tal sentido, la génesis supone una investigación de las fuentes, la genealogía, no se reduce simplemente a una historia del concepto, aunque la suponga, sino que al intentar transparentar su origen, importa "una hermenéutica más esencial."

En referencia con los términos que nos ocupan en relación con el tema del lenguaje *-verbum interius* y razón poética- a pesar que no puede obviarse su génesis tampoco es posible limitarse a ella, no sólo dado el enfoque filosófico del trabajo sino porque en dichos conceptos concurren ideas que proceden de fuentes diversas y que tanto Agustín de Hipona cuanto María Zambrano unifican en sus obras. De allí que nos hayamos centrado, fundamentalmente, en ciertos paralelismos o correspondencias entre sus filosofías.

De entre los varios temas de raíz agustiniana que se encuentran en la obra de Zambrano hayamos escogido aquél cuya fundamentación teológica se encuentra en Juan I, 1-3, 14 y que busca la unidad de pensamiento y poesía, unidad a la que apunta con la formulación de la razón poética.

ABSTRACT The aim of this work is to research the genesis of the poetic reason through Zambrano's writings as well as its genealogy, in correspondance with the augustinian concepts with which it holds a "family resemblance" (in Wittgenstein's sense of the term). While the genesis manifests the transformations through which one concept gives birth to another, and implies an investigation of sources, the genealogy isn't reduced to a simple history of the concept (even if it comprises it), on the contrary it entails a "more essential hermeneutic" as it tries to make the origin clear.

In reference to the terms that occupy us in relation to the topic of the language *-verbum interius* and poetic reason- even if its genesis cant be

omitted, it is not possible to limit our research only to it; not only because of the philosophical nature of the work but also being that in those concepts concur ideas that come from different sources, which Augustin of Hipo as well as María Zambrano unify in their writings. This is why we have based our research, fundamentally, in some paralellisms and correspondances between their philosophies.

From the various topics of Zambrano's work that have an augustinian root, we have chosen one that finds its theological fundament in John I, 1-3, 14 and looks for the unity of thought and poetry, the unity that is seeked in the formulation of the poetic reason.

1. Introducción

Cuando se delimita un concepto se abren dos vías alternativas aunque no excluyentes: la genética y la genealógica. Así, Beaufret, en el Prólogo a la traducción francesa de la obra de Heidegger, *Der Satz von Grund*, distingue el modo de pensar genético –en el sentido usual del término– del genealógico. La génesis, pone de manifiesto las transformaciones por medio de las cuales se da el paso de un concepto a otro, en tal sentido, la génesis supone una investigación de las fuentes. Mientras que la genealogía, no se reduce simplemente a una historia del concepto, aunque la suponga, sino que al intentar transparentar su origen, importa "una hermenéutica más esencial."¹

Ahora bien, en relación con la caracterización de los términos que nos ocupan en este estudio –*verbum interius* y razón poética– a pesar que no puede obviarse su génesis tampoco es posible limitarse a ella, no sólo dado el enfoque filosófico del trabajo sino porque en dichos conceptos concurren ideas que proceden de fuentes diversas y que tanto Agustín de Hipona cuanto María Zambrano unifican en sus obras. De allí que nos hayamos centrado, fundamentalmente, en ciertos paralelismos o correspondencias entre sus filosofías.

En dicho marco, el *objetivo* general de este trabajo es investigar tanto la génesis de la razón poética a través de las distintas obras de Zambrano cuanto su genealogía en correspondencia con los conceptos agustinianos con los cuales guarda semejanza, concordancia, cierto parecido o "aires de familia" (en un sentido wittgensteiniano del término).

¹ Beaufret, J., *Le principe de raison*; 1957, pp. 9-34 *in* Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*; T. I, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1971⁷, pp. 746-747.

La centralidad de Agustín para el pensamiento europeo es reconocida explícitamente por María Zambrano en *La agonía de Europa*: "San Agustín ha atraído siempre tan fuertemente porque es el primer Padre en una era de padres en que se supo más que nunca que el hombre necesita ser reengendrado [...] San Agustín ha sido el padre de Europa, el protagonista de la vida europea."² Más adelante, en el mismo texto, refiere Zambrano a la idea de interioridad agustiniana: "Vuelve en ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad. El hombre europeo ha nacido con estas palabras. La verdad está en su interior; se da cuenta por primera vez de su interioridad y por eso puede reposar en ella; por eso es independiente, y algo más que independiente, libre."³ Este ahondar en la interioridad, forma parte también de su intento por "rastrear la raíz antropológica de la historia de la cultura, con el fin de establecer mediaciones entre el pensar y la vida a través de una razón que recupere su fuerza creadora."⁴

De entre los varios temas de raíz agustiniana que se encuentran en la obra de Zambrano se ha escogido aquél cuya fundamentación teológica⁵ se halla en Juan I, 1-3, 14 y que busca la unidad de pensamiento y poesía, unidad a la que apunta con la formulación de la razón poética: "El *logos* primero es el del lenguaje que la poesía quiere siempre recuperar. Pues la poesía no es sino la huella de esa forma de lenguaje que es propia de otro tiempo y de otra vida."⁶ Con ella no aprehendemos la verdad por asalto: "no es *alezeia* sino revelación graciosa y gratuita, razón poética."⁷ Estos

²Zambrano, M., *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta, 2000, p. 76.

³ *Idem* p. 76.

⁴ Revilla Guzmán, C., *Entre el alba y la aurora*; Barcelona, Icaria, 2005.

⁵ No hay olvidar que, para Zambrano, "más allá de la Poesía y Filosofía, está la unidad última de la Religión [...] Religión, Poesía y Filosofía han de ser miradas de nuevo por una mirada unitaria". *Vid, Hacia un saber sobre el alma*; Buenos Aires, Losada, 2005, p. 49.

⁶ Zambrano, M., *Algunos lugares de la poesía*; Edición, intr. y notas de Juan Fernando Ortega Muñoz, Madrid, Ed. Trotta, 2007, p. 72.

⁷ Zambrano, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*; El Colegio de México, 1991².

fundamentos se hacen explícitos, en la *Carta* ⁸ en la que Zambrano refiere a su trayectoria intelectual: "Veo en los Presocráticos pasos de la "revelación" del pensamiento humano, no apartado de lo divino. Mi punto de partida creo sea éste [...] fui y sigo llevada por la pasión de encontrar el *Logos* en toda su amplitud posible aquí, y pleno de vida. ¿A qué ocultarle que el Prólogo del Evangelio según San Juan contiene la máxima revelación? Y Aristóteles dice "El acto del pensamiento es vida."

Si las palabras "en el principio era el Verbo" son palabras de "revelación",⁹ en esta acepción, como nota Andreu, "las palabras mismas, con ser griegas [...] quieren denotar una cercanía e identidad entre *logos* y vida, una identidad que ya se había perdido".¹⁰ Poesía y filosofía son, pues, "dos formas de la palabra" que pueden "concertarse en una sola forma expresiva."¹¹

La relación del tema escogido con el lenguaje, y con dimensiones antropológicas y gnoseológicas, se presenta clara en la teoría agustiniana de los signos con la formulación del *verbum interius* y la novedosa concepción de la interioridad. Mientras que en Zambrano, la *razón poética* -como precisa Revilla- supone "reconducir el cúmulo de temas y perspectivas que se agolpan en cada una de sus páginas a la cuestión del lenguaje; porque la

⁸ Blundo Canto, G., "Chère madame. María Zambrano según ella misma" *in* *Aurora. Papeles del "Seminario María Zambrano"*; Universitat de Barcelona, Nro. 6, 2004, pp.186 ss. La carta aparece catalogada como M-447 (*Copia de una carta de María Zambrano en la que expone su trayectoria intelectual*), en el archivo de la Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

⁹ Zambrano, M., "En el principio era el verbo", el *logos*, la palabra creadora y ordenadora, que pone en movimiento y legisla. Con estas palabras, la más pura razón cristiana viene a engarzarse con la razón filosófica griega [...] Algo nuevo, sin embargo, había advenido: la razón, el *logos* era creador, frente al abismo de la nada; era la palabra de quien lo podía todo hablando. Y el *logos* quedaba situado más allá del hombre y más allá de la naturaleza, más allá del ser y de la nada. Era el principio más allá de todo lo principiado." *Filosofía y poesía*; México, Fondo de Cultura Económica, 2000⁴, pp. 14-15.

¹⁰ Andreu, A. "Fundamentación teológica de la razón poética" *in* *Aurora Papeles del "Seminario María Zambrano"*; Universitat de Barcelona. Nro. 11, 2010, pp. 9-17, p. 13.

¹¹ *Obras reunidas*; Madrid, Aguilar, 1969, pp. 115ss.

razón poética es, desde luego, vital y mediadora, arraigada y narrativa, pero es también transformadora de lo que se le da y generadora de sentido a través de la palabra."¹²

Para san Agustín, la *vox* debe convenir con la palabra interior la cual es signo e imagen de la Palabra en el hombre. "Informado el pensamiento por la realidad conocida, es verbo lo que decimos en nuestro corazón, verbo que no es griego, ni latino, ni pertenece a idioma alguno conocido; pero siendo preciso hacerlo llegar a conocimiento de aquellos con quienes hablamos, se emplea un signo que expresa nuestra palabra interior."¹³ Para Agustín, los signos ocupan un lugar central en el pensamiento en cuanto median en el conocimiento de realidades superiores. También para Plotino "la palabra proferida es imagen de la palabra interior del alma" y ésta es palabra e imagen de la Inteligencia.¹⁴

En la hermenéutica agustiniana se asiste pues, por una parte, a la presencia de principios paulinos y por otra, a la confluencia de la orientación histórico-gramatical de Tertuliano, la escuela de Antioquía y del enfoque alegórico y neoplatónico de la escuela de Alejandría¹⁵, en cuyo

¹² Revilla Guzmán, C., *op.cit.*, p. 92.

¹³ *Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicuius alterius; sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam, aliquod signum quo significetur assumitur. De Trinitate, XV, 10, 19.*

¹⁴ *Vid, Plotino, Enéada, V, 1, 5.*

¹⁵ En el Ensayo "La Escuela de Alejandría" publicado en *Hacia un saber sobre el alma*, Zambrano expresa su pensamiento sobre dicha Escuela: la fe cristiana se encontró con la resistencia de la filosofía de Alejandría y dice al respecto: "era la Filosofía griega en la más pura y fuerte de sus tradiciones que, revivificada, había entrado en contacto consigo misma [...] Frente a la nueva fe, esta filosofía renacida -neo-platónica- es la única seria resistencia; su digno antagonista [...] Filosofía en los linderos ya de la secta religiosa por su forma, y por su manera de propagarse. Y por su contenido, al borde de convertirse desde sí misma en una religión y más aún, en una mística. Cristianismo por un lado; misticismo por otro, parecen atraerla [...] Amor a la verdad [...] Una verdad cuya revelación trasciende de toda doctrina y para la cual todo sistema resulta estrecho [...] este amor a la verdad, tan entero, despierta la sospecha, que se hace evidencia en la Escuela de Alejandría, de que la nueva verdad se encuentra en los límites de lo inteligible." *Hacia un saber sobre el alma*, Buenos Aires, Losada, 2005², pp. 159 y ss.

desarrollo Plotino y Orígenes representan el punto culminante.¹⁶ La filosofía agustiniana asume la metáfora y el discurso alegórico y se vale de ellos para expresar lo que está en el límite del discurso. La metáfora por su capacidad de conferir imagen es capaz de mediar entre la percepción y la conceptualización. La metáfora y la alegoría confieren imagen a un pensamiento o verdad propios de un plano metafísico o religioso. Será necesario detenerse también en la distinción entre *imago* y *signum*, pues a diferencia de este último, el concepto de *imago* supone una dependencia ontológica y reenvía a la relación de analogía.

En la prosecución de los objetivos propuestos se ha considerado pertinente, en primer término, apuntar a precisar la noción de *logos* -idea que semeja central en la obra de Zambrano- precisarla supone profundizar uno de los ejes de su búsqueda desde el *logos* griego, pasando por el *Logos* joanino, esto es del *logos* filosófico al *logos* teológico para arribar a las dimensiones teologales del pensamiento de la autora y al “*logos* de la palabra”.¹⁷ Por otra parte, se han tratado de determinar las dimensiones de las nociones de ‘*verbum interius*’ y de ‘razón poética’ -orientando la búsqueda en las obras de Agustín y de Zambrano respectivamente- y comprender cómo el contexto va resignificando al texto. En suma, se ha intentado contextualizar dichas nociones desde una perspectiva filosófica tanto en san Agustín -fundamentalmente en *De doctrina cristiana* y *De Trinitate*- cuanto en María Zambrano, primordialmente a partir de *Claros del bosque*. En este texto refiere Zambrano al "conocimiento puro, que nace en la intimidad del ser, y que lo abre y lo trasciende, “el diálogo silencioso del alma consigo misma" que busca aún ser palabra, la palabra única, la palabra

¹⁶ Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*; tr. J. Pérez de Tudela, Akal, Madrid, 2000, p. 23; Dawson, J. D., *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*; Berkeley, University of California Press, 2001, p. 8.

¹⁷ Zambrano; María, “El *logos* de la palabra” *in* *Algunos lugares de la poesía*; cit.

indecible; la palabra liberada del lenguaje."¹⁸ De este modo, resulta indudable "una preocupación creciente por las condiciones de acceso a una palabra originaria –cifra del orden y conexión en la que todo se nos da-, palabra que es a la vida lo que el lenguaje- esto es, nuestros sistemas de signos, usos históricos del *logos*- es a la historia."¹⁹ La historia entendida como "revelación progresiva del hombre."²⁰ Finalmente, considerando que tanto Agustín como Zambrano intentan construir objetos nuevos, se ha procurado explicitar el papel de la analogía y la metáfora en brindar unidad a la pluralidad y diversidad de la experiencia cognitiva.

La doctrina agustiniana del *verbum cordis*, formulada en *De doctrina cristiana* y completada en *De Trinitate* apunta, para expresarlo de un modo general, a la presencia de un elemento procesual, que busca el verbo propio del lenguaje interior, el *verbum interius*, iluminado por la *caritas*. Como advierte Gadamer: "Esta palabra interna es, pues, el espejo y la imagen de la palabra divina. Cuando Agustín y la escolástica tratan el problema del verbo [...] su tema es exclusivamente esta palabra interior, la palabra del corazón y su relación con la *intelligentia*".²¹

Esta afirmación de Gadamer en relación con el lenguaje interior puede hacerse extensiva a la *razón poética* zambraniana, en ella la palabra abre "espacios de silencios incolmables, reveladores [...] Engendradora de musicalidad y de abismos de silencio, la palabra que no es concepto porque es ella la que hace concebir, la fuente del concebir que está más allá propiamente de lo que se llama pensar".²² En la palabra poética "la imagen

¹⁸ Zambrano, M., *Claros del bosque*; Madrid, Cátedra, 2011, p. 170.

¹⁹ Revilla Guzmán, C., *Entre el alba y la aurora*; cit. p. 88.

²⁰ Zambrano, M., *Persona y democracia*; Madrid, Siruela, 1991, p. 41.

²¹ Gadamer, H., G., *Verdad y método*; Vol. I, tr. A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1988, p. 505.

²² Zambrano, M., *Claros del bosque*; cit. p. 213.

funciona con su irradiación (la irradiación de la imagen es su primera forma de trascendencia, paralela en cierto modo a la extensión del concepto)."²³

Caracterizados el *verbum interius* y la razón poética, se estima necesario precisar las relaciones entre las *locutiones cordis* y la "metáfora del corazón". En el discurso de Zambrano: "la metáfora, la alegoría y el símbolo son propuestos como un viaje en sus tres movimientos de descenso, ascenso y unión movimientos característicos de la razón poética donde la guía es la memoria en su capacidad de permitir la multiplicidad de los tiempos."²⁴ Movimiento que va del concepto a la imagen en el rescate de la 'palabra originaria'. Asimismo, san Agustín piensa que los *tropos* están fundados en la naturaleza misma de las cosas, los considera como "signos a través de los cuales el alma podía reconocer analogías ocultas y ser transformada por el acto de conocerlas."²⁵ Tales las imágenes de la *civitas Dei* y la *civitas terrena*, imágenes rescatadas por Zambrano. Metáforas ligadas al tiempo, pues: "Entre vida y muerte media mientras tanto el tiempo."²⁶

Es por ello que finalmente, cabe preguntarse con Revilla si "¿hacen estas imágenes del discurso de la razón poética uno de tipo metafórico? [...] doble perfil, por una parte suscita una discusión en torno al sentido de las imágenes zambranianas como metáforas o símbolos y, por otra, apunta hacia el problema de la conceptualización y, en consecuencia, del rango teórico de su filosofar [...] La metáfora esencial parece ser ese tomar la palabra por parte del mundo que obliga al pensamiento a transitar y

²³ Zambrano, M., *De la Aurora*, Madrid, Turner, 1986, p. 46.

²⁴ Bernárdez, M., *María Zambrano: acercamiento a una poética de la aurora*; México, Universidad Iberoamericana, 2004, p.20.

²⁵ Morrison, K. F., "From Form into Form" *Mimesis and Personality in Augustine's Historical Thought* in *Proceeding of the American Philosophical Society*, Vol. 124, No. 4, August, 1980, pp. 276-94, p. 279.

²⁶ Zambrano, M., *Los bienaventurados*; Madrid, Siruela, 2004, p. 25.

realizarse [...] como pensar real de lo real".²⁷ Ya Zambrano había adelantado que: "De la razón poética es muy difícil, casi imposible hablar".²⁸ De ahí que Andreu interprete que, para Zambrano: "El concepto congela la realidad captada, la paraliza y la saca de la vida [...] Pero [...] hay una razón viviente, que *intuye la realidad*. Es la razón poética".²⁹

Las *hipótesis* heurísticas que han orientado este estudio son las siguientes:

- a. El lenguaje, en estos pensadores, viene determinado por la cuestión del ser. La relación no se limita a pensamiento y lenguaje sino que abarca a lenguaje y mundo.
- b. La 'razón poética' presenta una incidencia clara de la teoría agustiniana de los signos, especialmente, en la formulación del *verbum interius*.
- c. Tanto en el discurso de Zambrano cuanto en el Agustín hay un movimiento que va del concepto a la imagen en el rescate de la 'palabra originaria' y del *verbum cordis*.
- d. La 'razón poética' de Zambrano media entre la analogía y la metáfora, no pierde, pues, el carácter de 'razón mediadora'.

Finalmente, si la interpretación es un esfuerzo por la precisión y la elucidación a través del concepto, se trata entonces de evitar en el análisis de los textos las interpretaciones simplificadoras propias de la "intención semántica" del discurso especulativo. Por lo tanto, se entiende la interpretación -siguiendo la tesis de la pluralidad de las esferas discursivas propuesta por Ricoeur- como "una modalidad de discurso que opera en la

²⁷ Revilla Guzmán, C. "Acerca del lenguaje de la razón poética" *in* *Signos filosóficos*, 9, enero-julio 2003, 81-98, pp. 96-97.

²⁸ Zambrano, M., *Notas de un método*; Madrid, Tecnos, 2011, p. 168.

²⁹ Andreu, A. "Anotaciones epilógicas a un método o camino" *in* María Zambrano *Cartas de la Pièce*; Ed. Agustín Andreu, Pre-textos y Universidad Politécnica de Valencia, 2002, p. 371.

intersección de dos campos, el de lo metafórico y el de lo especulativo [...] Por un lado, quiere la claridad del concepto; por el otro, intenta preservar el dinamismo de la significación que el concepto detiene y fija”.³⁰

Por otra parte, no está de más matizar en relación con el *status* filosófico de la obra de María Zambrano³¹ que, actualmente, se piensa que el lenguaje, aún el que aparece como meramente referencial o conceptual, es considerado figurativo. En dicho marco hay que ubicar la relación que Max Black establece entre el modelo y la metáfora, ambos cumplen una función heurística pero, vista desde el modelo, la metáfora trasciende al enunciado, es una serie de enunciados, correspondería pues, hablar aquí de alegoría.³² Los *tropos* han mostrado su poder explicativo en disciplinas tales como la lingüística, la historia y la filosofía. Al examinar dichos aportes, no puede olvidarse a Vico quien consideró -en *Scienza Nuova*- que la lógica poética³³ posibilita el comportamiento simbólico al examinar el vínculo gnoseológico entre sentido, concepto y metáfora. Para Vico, el origen del lenguaje se halla en la metáfora, ésta constituye, entonces, la auténtica esencia del lenguaje.³⁴ Ortega reafirmará esta tesis en tanto que el lenguaje figurado antecede al discurso racional.

Luego de las contribuciones de Husserl y Heidegger, han sido, fundamentalmente, Gadamer, Ricoeur y Derrida los que han reabierto la

³⁰ Ricoeur, P., *La metáfora viva*; tr. G. Baravalle, Bs. As., Megápolis, 1977, p. 451.

³¹ Vid. Bundgård, A., *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*; Ed. Trotta, 2000.

³² Vid., Ricoeur, P., *La metáfora viva*, cit, p. 363.

³³ Vico denomina “sabiduría poética” a la comprensión mítica de la realidad, considera al mito como un tipo de lenguaje anterior y, por tanto, exento de racionalidad. Corolarios de dicha sabiduría son los primeros *tropos* de los cuales “el más luminoso es la metáfora”. *Ciencia Nueva*, Buenos Aires, Aguilar, 1973, p.57.⁴

³⁴ En cuanto al origen de la locución poética, Vico presupone que ésta nació antes que la locución prosaica: “como por necesidad natural humana nacieron las fábulas universales fantásticas, antes que las universales racionales o filosóficas, las cuales nacieron con las lenguas prosaicas.” *Idem*.

discusión acerca del tema del lenguaje metafórico, de la mimesis y de los problemas que conllevan.

En particular, los estudios relativos al método alegórico, sufrieron una declinación durante el Iluminismo y el período romántico, más aún, la aparente extravagancia de la interpretación alegórica medieval causó disgusto en teóricos de la hermenéutica como Schleiermacher y Boeckh quienes quisieron orientarla por un camino científico. En principio, el carácter universal de la *alegoresis* no es cuestionable pues “ninguna palabra escrita puede bastarse a sí misma” sin embargo, puede inducir a excesos interpretativos en la medida en que se descuide “el logos verbal, la voluntad de enunciación que sólo en él puede manifestarse”.³⁵

El carácter discursivo de la metáfora se encuentra ya en Aristóteles cuando en la *Retórica* refiere a la relación entre metáfora y *eikón*. Ricoeur preserva dicho carácter transformándolo en elemento fundamental del discurso filosófico. Es necesario que el concepto recupere su dimensión sensible, ceda su preeminencia en favor de la metáfora.³⁶ Con innovación semántica refiere Ricoeur al momento creador de la metáfora que corresponde al *esquematismo* kantiano, es decir, se trata de otorgar una imagen al concepto.

El aspecto significativo de la perspectiva contemporánea está constituido por la importancia desplegada en el estudio de su dimensión cognoscitiva, no circunscrita al ámbito del arte sino desarrollada también en los campos de la ciencia y la filosofía. Y esto en la medida en que, como señala Goodman: “La metáfora penetra todo el discurso, tanto ordinario

³⁵ Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*; tr. A. Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 1999, p. 55.

³⁶ Vid Ricoeur, P., *Educación y política*; Buenos Aires, Prometeo, 2009, p.28.

como especial.”³⁷ Es lo que Gadamer denomina el “metaforismo fundamental” del lenguaje, lo cual supone advertir que “no es sino el prejuicio de una teoría lógica ajena al lenguaje lo que ha inducido a considerar el uso traspositivo o figurado de una palabra como un uso inauténtico.”³⁸

En su ontología hermenéutica, Heidegger, reconoció en la obra de Agustín un antecedente de su idea del *sentido de la ejecución* de la enunciación. Asimismo, la alegoría constituye, para Gadamer, el núcleo de la hermenéutica en cuanto la *applicatio* de un texto integra una parte legítima de su significado.³⁹ Ricoeur se pregunta –siguiendo la sugerencia de Gadamer– si no hay una “metafórica” en el origen de todo pensamiento lógico.⁴⁰ Si se atiende a la sugerencia de White,⁴¹ también la Historia requiere de una tarea interpretativa, en tanto los *tropos* subyacen a todo discurso histórico. En referencia al campo filosófico, Derrida⁴² considera que sus enunciados, no están estructurados sólo por la lógica o la razón sino por la retórica, aseverando que el lenguaje de la filosofía es un lenguaje metafórico.⁴³ Inclusive, en el campo teológico se considera que la particular contribución de la exégesis patrística a la lectura alegórica “sirve a la totalidad de la verdad bíblica en un modo que trasciende al texto particular que está siendo leído.”⁴⁴ Para Calhill, la “intertextualidad” o “alusión”-

³⁷ Goodman, N., *Los Lenguajes del Arte*, Barcelona, Seix Barral, 1976, p. 94.

³⁸ Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, Vol. I; cit., 1988, p.515.

³⁹ Vid. Hirsch, E. D., “Transhistorical Intentions and the Persistence of Allegory” *in New Literary History*, Vol. 23, 3, Part I, 1994, pp. 549-567, pp. 551-52.

⁴⁰ Ricoeur, P., *La metáfora viva*, cit.p. 38.

⁴¹ Vid. White, H., *Tropics of Discourse*; Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.

⁴² Vid. Derrida, J., *White Mytology: Metaphor in the Test of Philosophy*; *New Literary History*, VI, 1974, pp. 5-74.

⁴³ Vid. D’Angelo, F., J., “Prolegomena to a Rhetoric of Tropes” *in Rhetoric_Review*, Vol. 6, 1, 1987, pp. 32-40.

⁴⁴ Comentario de Calhill, M., a las conclusiones de la Pontifical Biblical Commission, *The Interpretation of the Bible in the Church* (Libreria Editrice Vaticana, 1993), “Reader Response Criticism and the Allegorizing Reader” *in Theological Studies*; Vol. 57, 1, Gale Group, 2002.

como nuevas aproximaciones a la lectura de la Biblia- son propias de un modo de proceder seguido por la lectura alegorizante.⁴⁵

⁴⁵ Pasco, define 'allusion' como "la relación metafórica creada cuando un texto aludido evoca y usa otro texto independiente". Pasco, Allan, H., *Allusion: A Literary Graft*; Toronto, University of Toronto, 1994, p. 12 *cit.* por Calhill, M., *op. cit*

2. La Filosofía del *Logos*

“Una cultura depende de la calidad de sus dioses”
Ma. Zambrano

2.1. *El hombre y lo divino* de María Zambrano y el origen religioso del pensamiento griego.

Se ha partido del estudio de *El hombre y lo divino*,⁴⁶ texto central en la obra de la autora, en tanto que en él asoman las diferentes líneas de sus investigaciones futuras y puede observarse el germen de su razón poética que emerge en la constatación de la insuficiencia del modo de concebir la filosofía, patente ya en parte de la metafísica griega y en la separación de filosofía, poesía y religión. Tal insuficiencia es sólo parcial en tanto, como señala Jaeger: La “teoría” de la filosofía griega se halla profundamente conectada con su arte y su poesía. No contiene sólo el elemento racional [...] sino también, como lo dice la etimología de la palabra, un elemento intuitivo, que aprehende el objeto como un todo, en su “idea”, es decir, como una forma vista.”⁴⁷ En este marco, se ha examinado el origen religioso del pensamiento griego con base en el concepto de *Logos*, fundamentalmente en Heráclito,⁴⁸ considerando que en éste –como señalara

⁴⁶ La segunda edición de *El hombre y lo divino* (*Obras Completas*; Vol. III, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011) incluye, dos capítulos agregados: “El Libro de Job y el pájaro” (1969) y “Los templos y la muerte en la antigua Grecia” (escrito 3 años después que el anterior). Estos escritos ya son contemporáneos de *Claros del bosque*. Asimismo, es en 1972 cuando María Zambrano piensa los temas centrales *De la Aurora*. (Moreno Sanz, J. “Anejo. El hombre y lo divino” *in* *Obras Completas*, pp. 1179-81).

⁴⁷ Jaeger, W., *Paideia: Los ideales de la cultura griega*; México, FCE, tr. J. Xirau 1980, p.10.

⁴⁸ Zambrano, María, *El hombre y lo divino*; cit. pp. 150 y ss. Vid G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*; Madrid, Gredos, 1969, pp. 258 y ss.; Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo*; I, Bs. As., 1964, pp. 47 y ss.; Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*; Madrid, FCE, tr. José Gaos, 1977³, pp. 111 y ss.

Hegel- comienza la filosofía. Para Zambrano, en la filosofía griega el hombre es el “lugar del *Logos*” pero “sin abismo, sin corazón”, mientras que la filosofía cristiana- acorde con el pensamiento agustiniano- destaca la interioridad del hombre donde el Verbo puede habitar.⁴⁹ En este Capítulo, el estudio se ha orientado a un examen genealógico del término *logos* y se ha encauzado en dos direcciones: por una parte, se ha indagado el uso del término *logos* cuyo concepto, de los presocráticos a Plotino, reviste múltiples acepciones.⁵⁰ Asimismo, dado que el *logos* del número muestra que, como observa Andreu, “la filosofía griega también es revelación del Logos”,⁵¹ puede hablarse de una continuidad entre el *logos* heraclíteo y el *logos* joánico. Se han considerado las ideas sobre el *Logos* en la tradición cristiana subsiguiente, fundamentalmente, en las obras de Jerónimo, Orígenes y Agustín, quienes exploraron la analogía entre el *Logos* y el lenguaje humano especialmente en conexión con el *Cuarto Evangelio*.

En la búsqueda zambranianiana para fundamentar una “reforma del entendimiento”⁵² pueden señalarse los siguientes hitos:

- Indagación en el mito y en las antiguas teogonías;
- El pensamiento de los presocráticos en el cual todavía se aprecia la unión entre filosofía y poesía;
- Distinción entre el *logos* de la palabra y el *logos* del número;

⁴⁹ Zambrano, M., *Cartas de la Pièce*; Ed. Agustín Andreu, Pre-textos y Universidad Politécnica de Valencia, 2002, p. 31.

⁵⁰ Vid. J. D. García Bacca, Bs. As. Losada, 1948; *Introducción General a las Enéadas; Enéadas*; 3 Vols., tr. de J. Igal, Madrid, Gredos, 1985 y *Ennéades*; 6 Vols.; tr. Bréhier, E., Ed. Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1924 y ss.

⁵¹ Andreu, A. *El logos alejandrino*; Madrid, Siruela, 2009, p.20.

⁵² Vid. Zambrano, M., “La reforma del entendimiento” in *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998.

- Descubrimiento filosófico de la realidad poética del *apeiron* postulado por Anaximandro;
- Unidad del pensamiento pretendida por Heráclito, Empédocles y Parménides;
- Recuperación de la Piedad, tema central en Agustín.
- Reivindicación de “la vía del retorno al misterio.”⁵³
- Recuperación de las nociones estoicas de Dios o el *logos*, Principio activo, sustancia del mundo, que contiene los *lógoi spermatikoí*.⁵⁴
- Teoría del *Logos* de Plotino que equipara *logos* con *logos poietikós*.
- Vínculos entre el judaísmo y la filosofía griega: así, Filón de Alejandría recupera el mundo de las Ideas platónico y el *Logos* activo del estoicismo.
- Distinción estoica entre “*logos inmanente*” y “*logos expresado*” (*logos endiathetos* y *logos prophorikós*) retomada por Filón de Alejandría, por Plotino y Agustín. Nociones que se consideran centrales a propósito de la interpretación de la razón poética de Zambrano.
- En lo que refiere a la teología del *Logos*, Atenágoras hace hincapié en la eternidad del *Logos* en el Padre mientras que Theófilo de Antioquía distingue dos estadios en la historia del *Logos*. En el primero es *endiathetos* o “inmanente” al Padre y en el segundo es *prophorikós* o “completo”. Lilla muestra que Clemente trata del *Logos* bajo tres aspectos: a. como la totalidad del poder divino; b. como el principio cósmico, *arkhé*, c. como la sabiduría cosmocrática o hegemónica de

⁵³ Casel, Odo *Das christliche Kultmysterium*, Pustet, Regensburg, 1932, 1960, tr. italiana *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Torino, 1966. p. 30, *cit.* por Agamben, G., *Opus Dei, Arqueología del oficio; Homo sacer*, tr. Mercedes Ruvituso, Bs. As., A. Hidalgo ed., 2012, pp.56-57.

⁵⁴ Copleston, F., *Historia de la Filosofía*; tr. José Manuel García de la Mora, Barcelona, Ariel, Vol. I, p.387.

Dios, presente ahora en el mundo. Para Orígenes, el *Logos* es la imagen de Dios.

- El enfoque judeo-helenista y, la traducción al griego de los LXX supondrán una relectura del Antiguo Testamento hecha desde una “teología sapiencial del *Logos*”. La teología hebrea de la Palabra se transforma en una teología de la Imagen. “La Palabra será la Palabra de la Imagen. Será imagen siempre, como Imagen es la Palabra. El todo se llamará *Logos*.”⁵⁵

Por lo tanto, en su búsqueda de un *logos* “encarnado”, búsqueda que acompaña y subyace a la indagación sobre la razón poética, puede decirse que Zambrano hace pie en una tensión fundamental en el pensamiento de Occidente que, para los filósofos cristianos, no radica tanto entre razón y revelación como entre el *logos* impersonal descrito por Aristóteles y el *logos* personal que ha sido mejor referido por san Agustín y santo Tomás de Aquino.⁵⁶ Dado que el *logos* del número muestra que, como observa Andreu, “la filosofía griega también es revelación del *Logos*”,⁵⁷ puede hablarse de una continuidad entre el *logos* heraclíteo y el *logos* joánico. Ello justifica que la exploración se haya realizado sin perder de vista la visión neotestamentaria del *Logos*, propia tanto de San Agustín como de María Zambrano.

El “nuevo” filósofo debe de estar en condiciones de sobrepasar la violencia de la metafísica clásica y el voluntarismo de la filosofía moderna, de ahí la búsqueda, por parte de Zambrano, de las raíces de la filosofía, su

⁵⁵ Andreu, Agustín, *El logos alejandrino*; cit. p. 23.

⁵⁶ Sobre este último punto *Vid*, asimismo, Lawler, P. A., “The *Logos* in Western Thought” *in* *A Symposium on Remi Brague’s The Law of God*; Intercollegiate Studies Institute, 2009, p. 42.

⁵⁷ Andreu, A. *El logos alejandrino*; cit. p.20.

indagación en el mito, en las antiguas teogonías⁵⁸ y en el pensamiento de los filósofos que aún abrevaban en ellos. Así, en los presocráticos todavía se aprecia la unión entre filosofía y poesía, “la filosofía no se presentará desprendida enteramente de los dioses [...] El origen de la filosofía se hunde en esa lucha que tiene lugar dentro todavía de lo sagrado y frente a ello [...] La formación de los dioses, su revelación de la poesía, fue indispensable porque fue ella, la poesía, quien primeramente se enfrentó con ese mundo oculto de lo sagrado.”⁵⁹ La forma de poema en la cual se presenta un pensamiento tan abstracto como el de Parménides muestra el carácter religioso que aún tiene la filosofía. Como el adivino y el poeta todavía unido a ellos, el sabio se define como “un ser excepcional que tiene el poder de ver y hacer ver lo invisible.”⁶⁰ Cuando lo considera necesario, el filósofo recurre al lenguaje de las asociaciones y grupos religiosos.⁶¹ A los distintos grados de iniciación en los misterios les corresponde entre los pitagóricos –de un modo similar que en Heráclito– tres tipos de humanidad: aquéllos que escuchan el *logos*; los que lo escuchan por primera vez, pero aún no lo comprenden y, finalmente, los que no lo han escuchado.⁶²

María Zambrano señala diferentes etapas en la relación entre filosofía y poesía: un primer momento: el de la pregunta filosófica; luego, el descubrimiento filosófico de la realidad poética del *apeiron* postulado por

⁵⁸ La teogonía es un “producto de transición”, que guarda relación con el espíritu filosófico naciente; es un germen de una forma religiosa más especulativa. De modo que mientras que el filósofo elabora conceptos, la teología opera con imágenes y símbolos enraizados en la religiosidad popular. La filosofía no será extraña a este procedimiento, hasta ella tiene que remontarse a dicho simbolismo cuando inquiere acerca de los últimos arcanos. *Vid* W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*; Madrid, FCE, tr. José Gaos, 1977³, pp. 60-61.

⁵⁹ Zambrano, M. *El hombre y lo divino*; cit., p. 136.

⁶⁰ Vernant, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*; tr. Juan D. López Bonilla, Barcelona, Ariel, 1993³ p. 348.

⁶¹ *Idem*.

⁶² Vernant, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, cit. pp. 348-49.

Anaximandro⁶³; y, finalmente, la unidad entre filosofía y poesía reivindicada por Parménides.⁶⁴ En esta búsqueda de la unidad por la filosofía griega, el *apeiron*, en el cual “todo germen está contenido”, fue reemplazado por el uno. “El ser uno de Parménides es ya la idea [...] entre esos dos polos: el *apeiron* –realidad ilimitada- y el ser uno, unidad de identidad, señalan los principios de la acción específica del pensamiento, de la transformación de lo sagrado en lo divino.”⁶⁵

Como nota Jaeger, Parménides es la primera figura considerada como portadora del conocimiento, esto es: “un hombre que ha llegado a participar de un conocimiento de origen más alto, algo análogo al “conocedor” o “*mystes*” de los ritos religiosos de iniciación, que se distingue así del no iniciado.”⁶⁶ Fue aquí donde el término “vía” cobró el sentido y alcance que tiene en Parménides, es decir: “la única vía recta que aporta la salvación y conduce a la meta del conocimiento”, término que, más adelante, será suplantado por “método”. Este sentido de “vía” o “método” es el que adoptará María Zambrano en *Notas de un método*. La referida unidad también será pretendida por Heráclito, y Empédocles⁶⁷ y rescatada luego por María Zambrano.

⁶³ Para Simplicio –en su comentario a la *Física* de Aristóteles- Anaximandro fue el primer pensador que sostuvo que lo *apeiron* es la *arché* o principio. *Cit* por Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos; cit*, p. 30.

⁶⁴La identidad -necesaria al *logos*-discursivo- es pensada por Parménides contrariamente a Heráclito quien desde el *logos* del número parte de la “no-identidad”, de la armonía de los contrarios. Zambrano, M., *El hombre y lo divino; cit.*, pp. 151. Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos; cit.*, p. 101.

⁶⁵ Zambrano, M. *El hombre y lo divino cit.*, p.143.

⁶⁶ Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos; cit*, p. 101.

⁶⁷ Empédocles “se acerca tanto al dogma pitagórico en sus opiniones y en su doctrina acerca del alma humana, de su destino y de su actividad sobre la tierra, que no cabe dudar de la influencia pitagórica sobre esta parte de sus reflexiones [...] recorre los lugares de la tierra como un ser inmortal”. Rodhe, E, *Psique*, tr. Salvador Hernández Ramírez, Barcelona, 1973, 2 Vols. pp. 416-17. El alma ya no representa un “ser espiritual” e inconcebible sino que es el propio ser espiritual. No obstante, la *psiché* aún persiste separada. Se encuentra en Platón, en lo pitagóricos y en Empédocles un *daimón* cuya función es la de enlazar el destino

Para Heráclito la filosofía tiene un carácter sagrado, es *hieros logos* por tanto, no se centra en el método, como conjunto de razones porque “el método que ofrecen no es sólo de la mente, sino de la vida: la vida toda es camino de sabiduría, la vida misma.”⁶⁸ Mientras que para Heráclito el *Logos* es la llave de una genuina sabiduría, para Aristóteles el Ser será *logos* pero *logos* discursivo y sólo así podrá existir,⁶⁹ para ello requerirá de la identidad, identidad cuya presencia ya había sido entrevista por Parménides, quien al afirmar que “pensar y ser son uno y lo mismo” apuntaba a rechazar la posibilidad de conocer lo No-ente.⁷⁰ En tanto, Heráclito entiende que la naturaleza de la verdad no puede ser expresada directamente sino que sólo puede articularse en términos de metáfora, paradoja o enigma. En este sentido afirmará Wilbur que, Heráclito, exploró la posibilidad de un lenguaje poético.⁷¹

Desde Hesíodo aparece la idea del valor “psicagógico” del discurso y del alcance, ascendencia e influencia de la palabra: “La palabra genera efecto en dos registros disímiles, el de la discusión jurídica y política, por una parte y el “encantamiento poético”, por otra: los poetas por medio de sus cantos modifican el corazón de los hombres [...] En este encantamiento podemos descubrir [...] un esbozo de lo que serán más tarde los ejercicios

individual al orden cósmico. Vernant, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. cit. p. 114.

⁶⁸ Zambrano, María, *El hombre y lo divino*; cit., p. 149.

⁶⁹ *Ibid. cit.*, p. 145.

⁷⁰ Parm.B 3, B,8, 34, cit por Jaegger in *La teología de los primeros filósofos griegos*; cit.p.105

⁷¹ Wilbur, J. B., *The Worlds of the Early Greek Philosophers*. Editor, H. J. Allen - Prometheus Books. Buffalo, NY, 1979, p. 64-89.

espirituales filosóficos, ya sean del orden del discurso o de la contemplación.”⁷²

Vernant observa que ya Tales y Anaximandro habían transpuesto y difundido en la *polis*, una tradición de origen oriental; el caso de Heráclito es más elocuente: “El aspecto paradójico y antitético de un estilo en el que estrechaban las expresiones opuestas, el uso de retruécanos, una forma voluntariamente enigmática [...] recuerda las fórmulas litúrgicas utilizadas en los misterios, en particular a Eleusis”.⁷³ No obstante, advierte Vernant que:

el *logos* del que [...] proporciona en sus escritos la obscura revelación, si prolonga los *legomena* de Eleusis y los *hieroglyphoi* órficos, ya no supone exclusividad respecto a nadie; es por el contrario lo que hay de común en los hombres, este “universal” sobre el que todos igualmente deben apoyarse como la ciudad sobre la ley (Fr. 128).⁷⁴

La filosofía se origina en la polémica que, sobre los dioses, libran filosofía y poesía, lucha que –para Zambrano- tiene lugar aún en el campo sagrado. Es la angustia del tiempo la que inspiró al orfismo, mientras que para Aristóteles la filosofía sólo puede existir en tanto que el ser sea *logos*, *logos* que requiere de la identidad puesto que: “Ser, ser cosa, supone ya la identidad.”⁷⁵ En *Filosofía y Poesía*, Zambrano imagina la circunstancia de que filosofía y poesía lograran fundirse en un *logos* que posibilitara concebir

⁷² Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* Tr. Eliane Cazenave Tapie, México, FCE, 1998, p. 31.

⁷³ Vernant, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua; cit.*, p. 353.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 353.

⁷⁵ Zambrano, María, *El hombre y lo divino; cit.*, pp. 150 y ss.

una verdad, “más allá del ser y de la creación”. Un *logos* “encarnado”, *logos* que trascendiera a la razón y la superara; pues “nadie ha podido todavía pensar este *logos* lleno de gracia y de verdad.”⁷⁶ La filosofía comienza, pues, con lo divino puede hablarse aquí, como en el caso de Agustín, de un “idealismo trascendente”,⁷⁷ de una razón “iluminada” e “iluminante”:

Veo en los Presocráticos pasos de la “revelación” del pensamiento humano, no apartado de lo divino. Mi punto de partida creo sea éste. (Fui y sigo llevada por la pasión de encontrar el *Logos* en toda su amplitud posible aquí, y pleno de vida. ¿A qué ocultarle que el Prólogo del Evangelio según San Juan contiene la máxima revelación?).⁷⁸

En el origen de los tiempos, todo estaba lleno de dioses. Los dioses míticos establecían la primitiva ordenación de la realidad. Es más, en Carta a Agustín Andreu, María Zambrano escribe: “sin lo divino [...] no hay hombre posible”.⁷⁹ Es en este contexto en el que realiza su conocida distinción entre lo sagrado y lo divino atribuyendo a la filosofía el estudio de este último.

Lo sagrado y lo profano son las dos especies de realidad: una es la incierta, contradictoria, múltiple realidad inmediata con la cual la vida humana tiene que “habérselas”, el lugar de su lucha y de su dominio, al par. El orbe sagrado es donde se decidirá esta lucha [...] la realidad toda, “las circunstancias” en su totalidad, se

⁷⁶ Zambrano, M., *Filosofía y Poesía*; México, Fondo de Cultura Económica, 2000³, p. 116.

⁷⁷ Vid Bungård, A., *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*; Madrid, Ed. Trotta, 2000. p. 225.

⁷⁸ *Chère madame. María Zambrano según ella misma- Gabriele Blundo Canto* P. 187 La carta aparece catalogada como M-447, en el archivo de la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga *in* Aurora 6.

⁷⁹ Zambrano, M., *Cartas de la Pièce*; Ed. Agustín Andreu, Pre-textos y Universidad Politécnica de Valencia, 2002, p. 28.

configuran en un centro y en una periferia. El centro es el lugar de lo sagrado, que se ilumina por el sacrificio⁸⁰

El saber que se corresponde con el sacrificio es el propio de la "inspiración". Saber en el que el hombre recibe algo superior, un "don" y como tal exige "una delicada medida, un saber tratar con ella, como sucede con todo aquello que estando en nosotros no nos pertenece. Y así, el saber por inspiración pertenece por entero al mundo de la piedad."⁸¹

La realidad será, entonces, lo sagrado "algo anterior a las cosas [...] una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio."⁸² Es lo divino aún no revelado cuyas dos manifestaciones son la persecución del terror y de la gracia. Persecución ante el vacío y el silencio, hasta que aplacados los dioses hace su aparición la gracia,⁸³ dioses que, en el caso de los dioses griegos, tienen la "ligereza de la luz del alba,"⁸⁴ luz que -para Zambrano- profetiza la "Luz inteligible" de las Ideas divinas.⁸⁵ Estos dioses, median entre lo sagrado y lo divino, transformación que, más tarde, será obra de la filosofía. Mediación que destacará el estoicismo marcando "la persistencia del mundo sagrado en el mundo del ser y del pensamiento [...] La razón será dócil a la "inspiración" e irá acompañada del número y la armonía."⁸⁶

⁸⁰ Zambrano, María, *El hombre y lo divino; cit*, p. 121.

⁸¹ *Ibid.*, p. 232.

⁸² *Ibid.*, p. 114.

⁸³ *Ibid.*, p. 115.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 235.

Antiguamente, lo divino integraba la vida de los hombres mientras que desde la modernidad el hombre se mueve en el universo de las creencias y de las explicaciones históricas y económicas:

la filosofía racionalista en Hegel [...] vino a divinizar la historia [...] Y para los no creyentes en la filosofía, el camino estaría señalado por la ciencia [...] Era el camino del progreso indefinido [...] El hombre se había emancipado. Cabría interpretar la réplica de Comte y la de Marx como simples interpretaciones de la tesis fundamental hegeliana [...] ahora la revelación de lo humano se cumple emancipándose de lo divino.⁸⁷

El “hombre interior” de san Pablo y Agustín se había enajenado desplegándose en la historia, transformando al individuo en “máscara” del *logos*.⁸⁸ Para Zambrano, el vivir según la conciencia y conforme a las categorías del racionalismo inmola la vida, en tanto piensa que ésta emana de un fondo de misterio y al misterio no puede accederse por el concepto. De ahí la reivindicación de la Piedad como “la virtud que hace tratar debidamente a los dioses [...] la que trata de lo injusto y lo justo.”⁸⁹

Más adelante María Zambrano dirá, generalizando, que “Piedad es saber tratar con lo otro” y precisará que “tratar con lo otro es simplemente tratar con la realidad.”⁹⁰ En fin, “cada dios abre un camino en el arcano inicial.”⁹¹ Lo sagrado se hace cercano y asequible al hombre, despeja un camino por donde se puede transitar. Lo sagrado y lo profano, el centro y la periferia, configuran la realidad. “El centro es el lugar de lo sagrado que

⁸⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 102.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 226.

⁹⁰ *Ibid.*, p., 230.

⁹¹ *Ibid.*, p. 248.

se ilumina por el sacrificio”.⁹² Es la forma en que el arcano se hace misterio y el misterio es el modo en que un secreto se manifiesta,⁹³ y lo hace a través del conocimiento poético. En este marco, la Piedad es la posibilidad de tratar con la realidad sin reducirla. La ontología es también gnoseología.

María Zambrano advierte que la extinción de lo sagrado en el idealismo alemán, el positivismo francés y en los distintos tipos de materialismo, va acompañada de la aversión por la imagen⁹⁴ y por el olvido del primitivo lenguaje sagrado, que es acción, lenguaje operativo, y “revela” un orden⁹⁵. Zambrano no se refugia en el escepticismo, sino que al igual que Vico, apunta su mirada “*ad aeternum verum*”, mediante una filosofía que rescate al mito y a lo sagrado salvando a la razón.

“La crisis de Occidente” ya no ha lugar apenas. No hay crisis, lo que hay más que nunca es orfandad. Oscuros dioses han tomado el lugar de la luminosa claridad, aquella que se presentaba ofreciendo a la historia, al mundo, como su cumplimiento, el término de la historia sacrificial.”⁹⁶ En el ámbito filosófico, ya Ortega había denunciado que el hombre moderno ha perdido de vista la unidad última del universo y el vivir de cara al futuro que ha caracterizado a la filosofía europea, a partir de Descartes,⁹⁷ propio

⁹² *Ibid.*, p. 121.

⁹³ *Ibid.*, p. 248.

⁹⁴ Para Zambrano, la imagen es la primera forma de develación en la cual la realidad se hace presente y es también la forma que le es esencial a los dioses, “por ser en su conjunto dioses de la luz, que se mueven en el medio de la visibilidad [...] El hombre griego entró en contacto con la realidad en forma de visión: la primera forma de visión es la imagen y sus dioses fueron esas imágenes sagradas [...] formas salidas de la relación del hombre griego con el mundo [...] Formas salidas de la revelación del alma humana en la luz”. *Ibid.*, p. 134.

⁹⁵ *Ibid.*, p.237.

⁹⁶ Prólogo a la segunda edición de 1987 de *Persona y democracia* *in* *Obras Completas*; Vol. III, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011, p. 379.

⁹⁷ Zambrano, María, *El hombre y lo divino*; *cit.*, p. 106, 219 y ss.

del *logos* de la *clarté* cartesiano, *logos* al que Moreno Sanz opone el que denomina *logos oscuro* con el que significa la búsqueda de Zambrano y que no es otro que “la *razón poética* como *nous poietikós*”.⁹⁸ Zambrano cree necesaria “una reforma del entendimiento”.⁹⁹

En *El hombre y lo divino*, la autora realiza la distinción ya esbozada *ut supra* que considera atraviesa la metafísica clásica: entre el *logos* de la palabra y el *logos* del número. La primera clase incluye a la filosofía de la identidad en tanto el *logos* del número, refiere a la filosofía de Pitágoras, los pitagóricos y la de todos aquéllos que ven en el número la esencia de las cosas y la fuente de intelección del mundo, tal el caso de Heráclito. El número y la música, conducen primero a la armonía, luego a la “armonía de las esferas” y, finalmente, al silencio. Cabe recordar la importancia que, para María Zambrano, posee el *logos* del número en tanto estima que “el sostén de la palabra es la música. La música sostiene sobre el abismo a la palabra”¹⁰⁰A ello acotará Clara Janés, “La palabra [...] que es la música primera, es la que expresa lo inefable, y la música, que es su soporte, el momento de su materialización.”¹⁰¹

La sabiduría de Pitágoras supone una mezcla de ciencia y de creencias religiosas, la filosofía es pensada como un medio de purificación espiritual, por ello la salvación del alma no será extraña al conocimiento.¹⁰² El alma transformada, por el conocimiento, se expresa en el lenguaje simbólico de los misterios de las teogonías órficas. Es en la música donde

⁹⁸ Vid Moreno Sanz, J., “El *logos* oscuro en María Zambrano” *in* *Conciencia: imagen y concepto*; Sevilla, Alegoría, 2012.

⁹⁹ Vid. Maillard Ch., *La creación por la metáfora*; Barcelona, Anthropos, 1992, p. 155.

¹⁰⁰ Frase añadida al leer *Claros del bosque*; por María Zambrano, en *Voz y textos* cit. por Janés, C. *María Zambrano, Desde la sombra llameante*; Madrid, Siruela, 2010, p.109.

¹⁰¹ Janés, C., *Ibid.*

¹⁰² R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*; I, cit, p. 52 ss.

“más suavemente resplandece la unidad [...] 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”¹⁰³

Como observa Zambrano, lo propio de Pitágoras –y de los sabios antiguos- fue la contemplación y la ausencia de preguntas pues lo matemático, “en su función paradigmática [...] significa en último término la aspiración [...] del hombre hacia la pureza –algo sagrado primariamente que en los números y figuras matemáticas se muestra intelectualmente.”¹⁰⁴La función de las matemáticas en el pensamiento filosófico se hace visible en el *Menón*, diálogo en el que Platón ilustra el tipo de saber que refiere a aquello que sólo es alcanzado por el espíritu a través del *logos*. Platón cargará con el legado del pitagorismo, es decir, con “el rigor propio procedente, del *logos*-palabra, para mostrar lo eludido en el silencio de Heráclito, el silencio de todos los pensadores inspirados [...] esos huecos del pensamiento y aun de la palabra.”¹⁰⁵ En suma, Pitágoras “hizo existir a la filosofía [...] pero no pudo lograrla como forma de saber”,¹⁰⁶dimensión rescatada por María Zambrano en la confesión de su actitud órfico-pitagórica, actitud de la que procede la idea de alma y de la que nace la misma filosofía.

Los primeros datos sobre los cultos órfico y báquico nos han llegado por Herodoto. Estos ritos eran, señala Rodhe, primordialmente egipcios y pitagóricos, esto es, fundados por Pitágoras o por los pitagóricos conforme a un modelo egipcio, aproximadamente a finales del siglo VI. Los órficos griegos rendían culto, centralmente a Dioniso. El mismo Orfeo, es percibido como iniciador del culto de Dioniso. El encuentro de las doctrinas órfica y

¹⁰³ Zambrano, María, *Filosofía y Poesía*, cit., p. 21.

¹⁰⁴ Zambrano, María, *El hombre y lo divino*; cit., p. 158 y ss.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 151.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 161.

pitagórica no pudo ser, piensa Rodhe, “un encuentro casual.” De ahí que se pregunte por la conexión entre ambas, a pesar de la imposibilidad de encontrar una respuesta precisa: “¿acaso cuando Pitágoras viajó a Italia (hacia el año 532) encontró ya comunidades órficas en Crotona y en Metaponto, entrando así en relación con sus ideas? ¿O eran los órficos los que habían de agradecer sus pensamientos a Pitágoras y a sus discípulos, tal y como supone Herodoto?”¹⁰⁷

Los dos tipos de *logos*, el filosófico y el poético se mueven entre lo “uno y lo múltiple” entre “el lenguaje y el silencio” dirá Zambrano.¹⁰⁸ Contrapuesto a la identidad parmenídea se encuentra el *logos* heraclíteo. Para Zambrano, Heráclito supone “un paso en la configuración de lo sagrado, preparatorio y necesario para la aparición de la idea de Dios que tiene lugar en la filosofía griega.”¹⁰⁹ El *logos* es lo universal y lo común, su órgano es la mente.¹¹⁰ Heráclito es el primero que expresa que el cosmos es producto de un fuego central que se enciende y se extingue con medida. “La fe en la naturaleza bajo esa forma del fuego en Heráclito se transformó en la idea de un *logos*, una razón que varía, una medida suprema. El fuego es el supuesto, el *sustratum universal* y al mismo tiempo la metáfora de la idea del *logos*.”¹¹¹

¹⁰⁷ Rodhe, E, *Psique*, tr. Salvador Hernández Ramírez, Barcelona, 1973, 2 Vols. pp. 369-72. Para Vernant, no basta la explicación de Rodhe por la corriente dionisiaca para comprender la orientación mística de la filosofía griega en tanto incluye un alma individual que puede “liberarse del cuerpo y viajar en el más allá.” “Los sabios constituyen, en el grupo social, individualidades al margen a los que singulariza una disciplina de vida ascética [...] Su alma posee el extraordinario poder de abandonar su cuerpo y de reintegrarlo a voluntad, después de un descenso al mundo infernal, de una peregrinación en el éter o un viaje a través del espacio que le hace aparecer a mil leguas del lugar donde ellos yacen, dormidos en una especie de sueño cataléptico.” Vernant, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*; *cit.*, pp. 349-50.

¹⁰⁸ Zambrano, María, *El hombre y lo divino*; México, FCE, 1955² p. 198.

¹⁰⁹ Zambrano, María, *El hombre y lo divino*; *in* *Obras Completas*; Vol. III, 2011, p.186.

¹¹⁰ Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*; tr. Joaquín Xirao y Wenceslao Roces, México, 1957, p. 10.

¹¹¹ Zambrano, María, *El hombre y lo divino*; *cit.*, p. 186.

El *logos* es la medida misma y forma la trama de lo real, la estabilidad subyacente al cambio. Lo decisivo aquí es que la unidad resulta preservada a pesar de la radical multiplicidad y diversidad. La unidad de los contrarios, la conciliación de las antítesis, y, por tanto, el recíproco condicionarse de los opuestos, es posible.¹¹² Hay una armonía oculta que es preciso descubrir. “Es necesaria la búsqueda de la unidad profunda: el cambio es búsqueda de la unidad, del fin de la contraposición.”¹¹³

Es con Heráclito que comienza la filosofía y lo hace como una “filosofía del Logos (sobre el Logos, y que hace el Logos), una filosofía estrictamente religiosa.”¹¹⁴ *Logos* entendido como Razón divina inmanente.¹¹⁵ Filosofía que coincide con una exigencia también religiosa que parte de las teogonías órficas, exigencia de unidad que Zambrano ha destacado como propia de la filosofía y que hace a la unión de ésta con la religión. La filosofía no intentó separarse totalmente de la religión ni destruyó las creencias populares.¹¹⁶

Este es el sentido en que Zambrano se interesa también en la doctrina mística griega en tanto su filosofía se inscribe en un contexto en el cual se asiste –como advierte Casel– “al ocaso del individualismo y del humanismo que despojando a la naturaleza de lo divino habían creído que disiparían para siempre la oscuridad del misterio. De este modo, a través

¹¹² R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo; cit.*, p. 49.

¹¹³ Andreu, A. *El logos alejandrino; cit.*, p. 31.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 25-26.

¹¹⁵ R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo; cit.*, p. 48.

¹¹⁶ *Vid* Rodhe, E, *Psique, cit.*, p.392.

del colapso del humanismo racionalista, se reabrió “la vía del retorno al misterio.”¹¹⁷

De acuerdo con Casel originariamente “misterio” designa una *praxis*, los *drómena*, los gestos y los actos a través de los cuales una acción divina se realiza en el tiempo y en el mundo para la salvación de los hombres: *silentium mysticum non qualunque theologiam, sed actiones ritusque sacros textisse* [el silencio místico se entrelaza no con cualquier teología sino con las acciones y los ritos sagrados]¹¹⁸ Por lo tanto, para el autor, los misterios eleusinos, órficos y herméticos no deben de ser considerados como una doctrina esotérica enunciable en un discurso cuya revelación está prohibida sino que esta acepción del término ‘misterio’ es tardía y deriva de escuelas neopitagóricas y neoplatónicas.¹¹⁹ Zambrano, al rescatar la piedad, destaca que su lenguaje está apegado aún a su forma originaria, “tiene función de encanto mágico” donde “el ritmo es rito.” Sólo cuando el orden sagrado se ha abandonado, la sociedad se ha alojado en un vacío.¹²⁰

De las distintas interpretaciones¹²¹ acerca de la concepción heraclítica del *logos*, María Zambrano, parece tener una mayor afinidad con las de

¹¹⁷ Casel, Odo, *Das christliche Kultmysterium*, Pustet, Regensburg, 1932, 1960, tr. italiana *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Torino, 1966. p. 30, *cit* por Agamben, G., *Opus Dei, Arqueología del oficio; Homo sacer*, tr. Mercedes Ruvituso, Bs. As., A. Hidalgo ed., 2012, pp.56-57.

¹¹⁸ Casel, Odo *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Töpelmann, Giesen, 1919, p. 19, *cit* por Agamben, G., *cit.*, pp. 56-57.

¹¹⁹ Vid Agamben, G., *cit.*, pp. 57.

¹²⁰ Zambrano, María, *El hombre y lo divino; cit.*, p. 237 y ss.

¹²¹ Moulines realiza una minuciosa clasificación de las diferentes interpretaciones relativas a la significación del *logos* heraclítico, a partir de once fragmentos en los cuales aparece el término *logos* (de los 126 fragmentos que se han conservado). Parece indudable que Heráclito da a "su" *logos* una significación casi "técnica".

La clasificación de las distintas interpretaciones del *logos* heraclítico, consignadas por el autor, es la siguiente:

La interpretación "lingüística": de Burnet, según la cual el *logos* en Heráclito tiene una connotación verbal; *logos* sería aquí sinónimo de "discurso", o "expresión lingüística", de un pensamiento. Gomperz brinda una interpretación similar. No obstante, esta interpretación

Mondolfo y Jaeger. Para Mondolfo,¹²² en Heráclito puede reconocerse, en algunos contextos, un sentido particular del término y, en otros, significados corrientes como: palabra, relación, discurso, medida, proporción, etc. Finalmente, Mondolfo adopta un cierto eclecticismo sin desatender a sus sentidos órfico y pitagórico.

Por su parte, Jaeger considera que el término *logos* refiere a un conocimiento conexo con “la palabra y la acción [...] relación productiva

parece no cubrir todos los sentidos a que apunta el término si se lee el fragmento 50, en el que Heráclito solicita que no se le escuche a él sino al *logos*.

Una Interpretación "lógica", se corresponde con el alcance dado por Reinhardt en su trabajo sobre Parménides. De acuerdo con dicha interpretación, el *logos* heraclíteo refiere a la ley del pensamiento en general. No obstante, señala Moulines en el fragmento 1, cuando Heráclito afirma que "todo ocurre según el *logos*", no puede creerse que Heráclito nunca pensó en una significación cosmológica al proponer el *logos* como principio activo de la realidad.

Una interpretación opuesta a la anterior es la "Cosmológica", defendida por Hoffmann y Calogero, para los cuales el *logos* es "ley cósmica".

La interpretación "teológica", refiere según Aall, al *logos* como al nombre del espíritu universal que anima al mundo y lo trasciende.

En relación con la interpretación teológica, la "ontológica" tiene un tinte menos "religioso" o "místico"; en esta línea se ubica, por ejemplo, Brecht. El *logos* residiría en el ser de los entes. Moulines cita otras tres interpretaciones que considera, más complejas y elaboradas, las de Gigon, Jaeger y Kirk. Para Gigon, con el *logos*, Heráclito nombra su discurso, a la vez que expone la cifra de la comprensión de la realidad. Según Jaeger, el *logos* es un *conocimiento* del que proceden la palabra y la acción. Kirk y Raven, para su interpretación del *logos* parten de tres fragmentos, 1, 2 y 50, proponiendo que el *logos* es la *fórmula unificadora* o plan estructural de la realidad. Algo así, añade Moulines, como “la aplicación de una categoría lógica al plano cosmológico.”

La mayor parte de estas interpretaciones aclaran alguna dimensión del término *logos* por parte de Heráclito. Para Moulines, un camino posible para evadir el laberinto de opiniones es adoptar algún tipo de eclecticismo como el de Mondolfo. “¿Pero es este eclecticismo la salida correcta? ¿Es que realmente Heráclito usaba su término central de modos distintos cada vez, con lo cual sus ideas habrían sido confusas y confundentes, y el término, en realidad, no habría sido central?” Moulines, piensa que quizá las divergencias actuales en la interpretación no se deban sino al “intento de encasillar el *logos* heraclíteo en nuestras categorías mentales (lingüísticas) actuales; al intento de clasificarlo y explicarlo según nuestros modos de pensar.” Moulines, C. U. “Un problema de interpretación: la significación del *logos* en Heráclito” *in* *Revistes.ub.edu*. pp. 77-91; p. 77ss.

¹²² Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*; México, Siglo XXI, 1966, p. 131.

del conocimiento con la vida. Esta es una nueva forma de filosofar [...] Sólo puede ser expresada mediante palabras e imágenes sacadas de la experiencia interior.”¹²³ El *logos* es, asimismo, comprensión y expresión de la ley universal, comprende la ley divina y con él se alinean las leyes humanas. “El *logos* es no sólo lo universal [...] sino también lo común [...] su órgano es la mente o el *nous*.”¹²⁴ El *logos* palabra expresa una verdad eterna y, es eterna ella misma.¹²⁵ Jaeger acentúa, pues, el sentido ético del *logos*: “Heráclito es el primer filósofo que introduce la idea de *phrónesis* y la equipara a la de *sophía*.”¹²⁶ La sabiduría consistirá en comprender el *Logos*, “la estructura análoga o elemento común de la disposición de las cosas, incorporando el *metron* o medida que garantiza que el cambio no produce una pluralidad disociada y caótica.”¹²⁷ Dios con su perspectiva sinóptica, es el único ser total y absolutamente sabio: “El fuego (Fr. 233) y el *Logos* mismo (Fr. 199) son, en gran medida, coextensivos suyos o aspectos diferentes.”¹²⁸

En suma, puede sintetizarse el pensamiento de Heráclito sobre el *Logos*, en cinco ítems centrales: (1) apunta tanto a decir como a escuchar, siendo posible identificarse con él; (2) también puede pensarse a sí mismo como una fuerza inteligente y direccionadora de cambios; (3) es concebido como elemento fuego, humo o una exhalación caliente y como tal una fuerza física de cambio; (4) como un principio lógico e inalterable en términos del cual la pluralidad de las cosas cambiantes llega a ser inteligible; y finalmente, (5) como fuente divina de valor ético, político y religioso. El conocimiento del *Logos* requiere de un *insight* intuitivo para el cual se

¹²³ Jaeger, W. *Paideia*; México, FCE, 1980, p. 177.

¹²⁴ Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*; cit, p. 117.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 114.

¹²⁶ Jaeger, W. *Paideia*; cit. p. 177.

¹²⁷ Kirk, C. S., Raven, J. E. y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*; tr. J. Fernández, Madrid, Gredos, 1969², p. 289.

¹²⁸ *Ibid.*

considera necesaria una vida virtuosa, sólo así se puede ser receptivo al conocimiento teórico del *Logos*.¹²⁹ Vivir conforme al *Logos* supondrá hacerlo de acuerdo con la naturaleza, conforme a la “Ley Universal”.

También la razón estoica rescatada por Zambrano, será equivalente al fuego de Heráclito.¹³⁰ Dios será, entonces, el fuego activo, inmanente pero, a la vez, la fuente de la que provienen los elementos que componen el mundo corpóreo. Dios o el *logos* será –como en Heráclito- el Principio activo, la sustancia del mundo, que contiene las formas activas de todas las cosas que han de ser, estas formas son los *lógoi spermatikoi*.¹³¹

En el *Phaedrus*, Sócrates pregunta qué es la palabra-*logos*. El lenguaje no es algo neutral desde que convence y guía las almas (*psychagōgia*, 261 A). Pero, ¿qué constituye un *logos* verdadero o falso? El *logos* verdadero debe de seguir la estructura de la realidad como ella es descubierta por el método. El *logos* puede ser considerado también teóricamente, lo cual para Platón equivale a metafísicamente. “*Logos* significa palabra, enunciado, habla, lenguaje o argumento”.¹³² Cuando comienza su argumento final en el *Phaedo* (99 D ff.), Sócrates expresa que buscó refugio en los *logoi* en la idea de que la realidad no puede ser comprendida directamente. Tal *logos* puede decirse algunas veces verdadero y otras falso acerca de la realidad, mientras el verdadero valor de un argumento puede ser testado, no puede serlo la verdad de la realidad. Sócrates manifiesta que *logos* es una imagen de la realidad pero una imagen que tiene la

¹²⁹ Vid. Wilbur, J. B., *The Worlds of the Early Greek Philosophers*. Ed. H. J. Allen - Prometheus Books, Buffalo, NY, 1979, p. 63.

¹³⁰ Vid. Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua? cit.*, p. 31.

¹³¹ Copleston, F., *Historia de la Filosofía*; tr. José Manuel García de la Mora, Barcelona, Ariel, Vol. I, p.387.

¹³² Wilbur, J. B., *The Worlds of the Early Greek Philosophers; cit.*, p. 194.

posibilidad de ser más verdadera que los objetos físicos que son también imágenes.¹³³

Fuertemente influido por la comprensión de los estoicos sobre los *logoi* (principios formativos) -como causas generativas existentes en la naturaleza- Plotino objeta que éstos sean concebidos por sí mismos como una fuerza de causación natural de toda la naturaleza, que preordena lo que es necesario para todas las cosas en todos los sentidos (*Enn.III, 1, 7*). La teoría del *Logos* (principio formador o explicativo) de Plotino ayuda a llenar el vacío entre los seres inteligibles y determinadas cosas físicas.¹³⁴

Para Armstrong,¹³⁵ en los tratados sobre la *Providencia* (3.2 y 3.3.), el pensamiento de Plotino sobre el *Logos* refiere a que éste opera como una hipóstasis que toma el lugar del Alma como un intermediario entre el *Nous* y el mundo visible. El *Nous* contempla al Uno y crea al Alma, el Alma contempla al *Nous* y crea la naturaleza. El *Nous* está representado en el mundo por el *Logos*. Para Plotino (*Enn.III, 8, 2*), el *Logos* es una entidad objetiva en su trabajo en la naturaleza. El punto central reside en que considera a los *logoi* como fuerzas productivas en el mundo físico, en el sentido de actos contemplativos. Conforme a este enfoque de causalidad interna, el cuerpo no es un compuesto de cualidades y materia, su definición debe incluir también a un *logos* o principio causal de unidad y organización (*Enn. II. 7.3*).

¹³³ *Ibid.*, 195.

¹³⁴ Vid Wagner, M., "Plotinus on the nature of physical reality" *in* Gearson, L. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*; Cambridge, Cambridge University Press, 1999², pp. 130-170, p.156.

¹³⁵ Vid. Armstrong, A. H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*; Cambridge University Press, 2013².

Conforme a la interpretación de Armstrong¹³⁶ puede decirse que Plotino piensa a la naturaleza como una fuerza creativa más que regulativa, en tanto equipara *logos* con *logos poietikós*. Pero *Logos* tiene aún otro sentido, conecta la dimensión referida por el *Nous*, representada por el *Logos* en el mundo visible. Sólo el Uno, el *Nous* y el Alma son capaces de contemplar y por ello, son reales. Contemplación y creación son propiedades del *Logos* (*Enn.* IV, 12, 43-49).

Por otra parte, como nota Hadot, hay que considerar los vínculos entre el judaísmo y la filosofía griega. Tal el caso de Filón de Alejandría, cuya obra es deudora del *Timaeus*, de las ideas estoicas de la ley natural y de la doctrina estoica del *logos*. La idea de un mediador entre Dios y el mundo- *Sophía* o *Logos*- juega un papel esencial en su obra. La distinción entre Espíritu y *Logos*, distinción primordial para la doctrina trinitaria está presente ya en el Antiguo Testamento y será retomada por Filón el cual considera que si bien el *logos* es lo primero que engendró Dios, sin embargo es un ser intermedio e inferior a Dios que refiere a su poder creador. Su concepción del *logos* no coincide con la idea cristiana, aunque influyó en ella.

El concepto filoniano de *logos* une el mundo de las Ideas platónico con el *Logos* activo del estoicismo. Filón distinguía dos aspectos en el *Logos*: una primera dimensión referida al mundo de las Ideas en tanto que una segunda apuntaba a las cosas en cuanto copias de ellas. El *logos* de Filón si bien media entre el Uno y el mundo natural es, sin embargo, también el lugar de las formas. Es, por tanto, más similar al *Nous* de Plotino que a su concepción del *logos*. La referida división del *Logos* se correspondía en el hombre con la división entre el *logos endiatetos* o facultad de la razón y el

¹³⁶ *Idem.*

logos proforikos o palabra hablada que procede del primero.¹³⁷ Pero, en tanto el hombre es un fragmento de Dios (*De op. mun.* 146), su espiritualidad está relacionada con el *Logos* divino (*Quod Deus imm.* 47 ff.).¹³⁸

Acerca de la distinción estoica entre “logos inmanente” y “logos expresado” retomada por Filón de Alejandría y luego por Plotino y Agustín, Kelly¹³⁹ nota que el *Logos* de los estoicos era un principio racional inmanente a la realidad que, a la vez, la torna comprensible. Según Filón, el *Logos* es, ante todo, la *idea* o los pensamientos en la mente de Dios. En tanto, para Plotino el *logos* si bien está en la materia, es inmaterial.¹⁴⁰ En la *Enn* V, 5,1 Plotino puntualiza que “el alma [...] no es más que una imagen de la inteligencia” y completa la idea con las nociones estoicas de *logos endiathetos* y *logos prophorikós*: “Así como la palabra proferida es imagen de la palabra interior del alma, así también el alma misma es palabra de la Inteligencia, es la actividad total y la vida (total) que emite (la Inteligencia) para que subsista otra cosa”. Dichas nociones se retomarán más adelante a propósito de la razón poética de María Zambrano.

En esta tradición, el *Logos* era concebido como la “Palabra creadora” y también “reveladora” de Dios.¹⁴¹ Es en este marco que habrá de aludirse al prólogo del *Evangelio de Juan*:

Al principio [o “En el Principio”, es decir en Dios], existía el Logos y el Logos estaba con Dios y el Logos era Dios [...] Todo se hizo por él y sin él no se hizo nada de cuanto existe. En él estaba la vida y la

¹³⁷ Copleston, F., *Historia de la Filosofía; cit.*, Vol. I pp. 451-453.

¹³⁸ Filón *cit.* por Wilbur, J. B., *The Worlds of the Early Greek Philosophers.*, *cit.*, pp. 525 y ss.

¹³⁹ Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*; London, 1965³, p.13 *cit.* por Perkins, M. A., *Coleridge’s Philosophy. The Logos as Unifying Principle*; Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 31.

¹⁴⁰ Corrigan, K., “Essence and existence in the *Enneads*” *in* Gearson, L. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*; Cambridge, Cambridge University Press, 1999², pp. 110-111.

¹⁴¹ Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua? cit.*, p. 257.

vida era la luz de los hombres [...] Y el Logos se hizo carne y puso su Morada entre nosotros y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único.

Como observa, Hadot: “Debido a la ambigüedad de la palabra Logos fue posible una filosofía cristiana. Desde Heráclito, la noción de *logos* era un concepto central de la filosofía griega”.¹⁴² De ahí que el *Evangelio de Juan* posibilitara presentar al cristianismo como filosofía. “La Palabra sustancial de Dios podía ser concebida como Razón que crea el mundo y que guía el pensamiento humano.”¹⁴³

Este es parte del recorrido que realiza Zambrano por el cual reafirma una de las hipótesis que ha orientado este Capítulo, la afirmación orteguiana que:

“Una de las incapacidades del hombre moderno es haber perdido de vista la unidad última del universo.”¹⁴⁴

El filósofo quiere lo uno, porque lo quiere todo [...] Y el poeta no quiere propiamente todo, porque teme que en este todo no esté en efecto cada una de las cosas y sus matices [...] 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 verdad.¹⁴⁵

Tras el *Logos* encarnado, la búsqueda de Zambrano se orienta a la unidad del conocimiento, unidad que ya Heráclito había hallado en el *logos*

¹⁴² *Ibid.*, 258.

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ Zambrano, María, *El hombre y lo divino; cit.*, p. 219.

¹⁴⁵ Zambrano, María, *Filosofía y Poesía, cit.*, pp. 22 y ss.

y había expresado en un discurso que se acercaba a la idea zambraniana de razón poética, idea que Plotino pensará como unidad indisoluble entre saber y virtud.¹⁴⁶ Unidad que, en el campo literario, será mostrada por Dante.

2.2. Del logos heraclíteo al logos joanino

En el principio era el verbo, el logos, la palabra creadora y ordenadora, que pone en movimiento y legisla. Con estas palabras, la más pura razón cristiana viene a engarzarse con la razón filosófica griega. La llegada a la tierra de una criatura que llevaba en su naturaleza una contradicción extrema, impensable, de ser a la vez divino y humano, no detuvo con su divino absurdo el camino del logos platónico-aristotélico, no rompió con la fuerza de la razón, con su primacía. A pesar de la “locura de la sabiduría” flagelante de San Pablo, la razón como última raíz del universo seguía en pie. Algo nuevo sin embargo había advenido: la razón, el logos era creador, frente al abismo de la nada; era la palabra de quien lo podía todo hablando. Y el logos quedaba situado más allá del hombre y más allá de la naturaleza, más allá del ser y de la nada. Era el principio más allá de todo lo principiado.¹⁴⁷

El estudio se ha orientado a un examen genealógico del término *logos* y se ha encauzado, en este capítulo, en dos direcciones: por una parte, se ha examinado el término *logos* cuyo concepto, de los presocráticos a Plotino, reviste múltiples acepciones.¹⁴⁸ Por otra parte, se han considerado las ideas sobre el *Logos* a través de la tradición cristiana subsiguiente, fundamentalmente, en las obras de Jerónimo, Orígenes y Agustín,¹⁴⁹

¹⁴⁶ Vid Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?* cit., p. 181.

¹⁴⁷ Zambrano, M., *Filosofía y Poesía*; cit., pp. 14-15.

¹⁴⁸ Vid. J. D. García Bacca, Bs. As. Losada, 1948; *Introducción General a las Enéadas*; *Enéadas*; 3 Vols., tr. de J. Igal, Madrid, Gredos, 1985 y *Ennéades*; 6 Vols.; tr. Bréhier, E., Ed. Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1924 y ss.

¹⁴⁹ Sobre este tema, Vid. A. Andreu, *El logos alejandrino*; cit. texto muy clarificador para comprender la idea de *logos* en Zambrano y su inclinación –en este aspecto– a la visión tradicionalista; Edwards, M.J. “Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos” *in Vigiliae Christianae*, 2000, 54, pp. 159-177; Pontoddipan Thyssen, H., “Philosophical

quienes exploraron la analogía entre el *Logos* y el lenguaje humano especialmente en conexión con el Cuarto Evangelio. En *In Joannis Evangelium Tractatus*, Agustín subraya que el Verbo estuvo “en el comienzo con Dios” y que la segunda persona de la Trinidad ni está subordinada ni fue creada por Dios. Suelen mencionarse dos formas de ordenar las “genealogías” en la Trinidad: la latina (Padre-Hijo-Espíritu Santo) y la griega (Padre-Sofía e Hijo). Para Andreu, Zambrano prefería la griega que es compatible con que el Espíritu proceda del Padre y de la Palabra como expresa el canon católico ortodoxo.¹⁵⁰

Un logos cuya plenitud es el Espíritu, no como otro Logos, sino como Espíritu. Dios tiene una única Palabra, mas Dios y su Palabra emanan de un único Espíritu. Y en el Espíritu es salvado todo cuanto en la palabra fue creado y en ella concebido. El Espíritu de filiación vuelve al Padre.¹⁵¹

Gilson, señala que en el Evangelio de Juan se presentan términos y nociones de fuertes resonancias filosóficas, fundamentalmente, la de *Logos* o Verbo.¹⁵² Asimismo, es preciso no olvidar el ascendiente de la tradición judeo-helenística en las obras de Filón. Para decirlo con Clemente, hay dos Antiguos Testamentos y uno Nuevo : “La ley para los judíos; la filosofía para los griegos; la ley, la filosofía y la fe para los cristianos. La fe [...] no ha eliminado, pues, a la filosofía.”¹⁵³

El intento de relacionar los misterios paganos y la liturgia cristiana, en verdad, ya está presente implícitamente en el modo con que Clemente

Christology in the New Testament” *in Numen*, 2006, Vol. 53, pp. 133-176; Gilson, E., *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, Rialp, 1981; Gilson, E. *La Filosofía en la Edad Media*; Madrid, Gredos, 1965²

¹⁵⁰ Zambrano, M., *Cartas de la Pièce*; Ed. Agustín Andreu, Pre-textos y Universidad Politécnica de Valencia, 2002, p. 82.

¹⁵¹ Zambrano, M., *Cartas de la Pièce, cit.*, p. 33

¹⁵² Gilson, E., *La Filosofía en la Edad Media; cit.*, p. 13.

¹⁵³ *Vid. Ibid.*, p. 49.

Alejandrino opone los “misterios del *lógos*” [...] a los misterios paganos (*Potr.*, 12)¹⁵⁴. Solamente en el helenismo se halla una genuina noción de misterio¹⁵⁵ concepto que será retomado por el cristianismo.

En lo se refiere a la teología del *Logos*,¹⁵⁶ Atenágoras, entre los Apologistas, representa un avance sobre sus antecesores en tanto hace hincapié sobre la eternidad del *Logos* en el Padre y no refiere a Él como a “otro Dios”, pero sostiene la idea de que ha sido generado como una persona diferente concebida con vistas a la creación.¹⁵⁷ Para Atenágoras, entonces, en lo relativo a su persona el *Logos* ha tenido un comienzo mientras que en su naturaleza era eterno. Esta afirmación podría implicar que el *Logos* era inmanente o era potencialmente en el Padre.

Por su parte, Theófilo de Antioquía distingue dos estadios en la historia del *Logos*. En el primero es *endiathetos* o “inmanente” al Padre y en el segundo es *prophorikos* o “completo”. Aun cuando, como en Filón de Alejandría, los adjetivos *endiathetos* y *prophorikos* son complementarios, son escrupulosamente reservados para el *logos* humano como distinto del divino.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Agamben, G., *Opus Dei, Arqueología del oficio; Homo sacer*, tr. Mercedes Ruvituso, Bs. As., A. Hidalgo ed., 2012, pp. 58-59.

¹⁵⁵ Casel, O., *Das Mysteriengedächtnis im Lichte der Tradition in “Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” VI, 1926* *cit* por Agamben, G., *Opus Dei, Arqueología del oficio; Homo sacer*, tr. Mercedes Ruvituso, Bs. As., A. Hidalgo ed., 2012, p. 59.

¹⁵⁶ Desde Nicea (aproximadamente 325) la Cristología se planteó como teología del *Logos*, línea que se mantuvo luego del Concilio de Calcedonia (aproximadamente 451). En el mundo bíblico, la teología del *Logos* o Sabiduría divina entra en el s. II a.C. en Alejandría. Los LXX son teólogos judeo-helenistas, están en la “casa del *Logos*”. La traducción de la Biblia al griego será repensamiento o relectura de la Biblia desde una teología sapiencial del *Logos*. *Vid.* Andreu, A., *El logos alejandrino; cit.*, p. 19 y ss.

¹⁵⁷ *Vid* Gilson, E., *La Filosofía en la Edad Media; cit.*, p. 31.

¹⁵⁸ Edwards, M.J. “Clement of Alexandria and his Doctrine of the *Logos*” *in Vigiliae Christianae*, 2000, 54, pp. 159-177, pp. 160-61.

Pontoppian Thyssen, piensa que el argumento escriturario muestra que la derivación tradicional del *Logos* del Prólogo, desde la palabra de creación del *Génesis* 1, no se halla en una etapa tan temprana sino que tal derivación sólo ha existido desde Justino. En la medida en que ninguna otra derivación de un *Logos* en el sentido cosmológico de la Biblia es posible, la presencia de esta idea en Juan sólo puede ser comprendida como consecuencia de la influencia del eclecticismo y de la metafísica dualista de Filón.¹⁵⁹ Como resultado de su investigación Justino concluirá, en sus *Diálogos*, que el ser del cual hablan los patriarcas no es otro que el Hijo de Dios; se trata de dos Señores o de dos Dioses, *Deus* y *Kirios*, el último de los cuales es llamado también Mensajero (1 *Apología* 63.5) porque comunica al hombre los mensajes de Dios. En otro pasaje de su *Primera Apología* Justino manifiesta que este otro Dios en la tierra es el *Logos* (1 *Apol.* 63.10).¹⁶⁰ Evidentemente, cuando Justino intenta mostrar la relación del *Logos* con el Padre manifiesta un claro subordinacionismo.¹⁶¹

La obra de Clemente de Alejandría respecto de sus aportes a una teología del Verbo, supone un enriquecimiento del pensamiento de Justino. El Dios de Clemente es tan incognoscible como el de los demás teólogos griegos, en su *Pedagogo* (I, 8) lo encuentra “más allá del uno y por encima de

¹⁵⁹ Vid Pontoddipan Thyssen, H., “Philosophical Christology in the New Testament” *in Numen*, 2006, Vol. 53, pp. 133-176, p. 134.

¹⁶⁰ Pontoppian, “Philosophical Christology in the New Testament”, *cit.* p. 142. Esta idea está también presente en el judaísmo helenístico. El *Logos* de Filón es inmanente, encarnado en el mundo material. Dimensión que toma de los estoicos al igual que la designación de *Logos* en sí misma. Como resume Pontoddipan, desde la filosofía de Filón o desde el Judaísmo helenístico encontramos una explicación completa de dos de las ideas teológicas fundamentales en los Apologistas: 1. Que el Dios supremo no aparece en el mundo y 2. Que el *Logos* es su revelación en la tierra, como narra el Antiguo Testamento.

¹⁶¹ Vid Gilson, E. *op. cit.* 1965², p. 21.

la Unidad misma [...] Sólo conocemos a Dios por su Hijo. Sabiduría y poder del Padre, el Verbo (*Logos*) es eterno como él y le es consustancial”¹⁶²Respecto de la denominada teoría de los dos estadios del *Logos*, Clemente sigue la formulación de Theofilo de Antioquía. Salvatore Lilla muestra que Clemente trata del *Logos* bajo tres aspectos: a. como la totalidad del poder divino; b. como el principio cósmico, la *arkhé*, c. como la sabiduría cosmocrática o hegemónica de Dios, presente ahora en el mundo.¹⁶³

Orígenes manifiesta Jn 1, 1s, en 1, 90-2, 69 de su *Comentario a Juan*¹⁶⁴ que en el primer versículo, Juan expresa que el *Logos* estaba *en el principio*. “La Sabiduría, pues, es el Principio. El *Logos* estaba en la Sabiduría (1, 289s). Y si Cristo es llamado *principio* (демиурго), lo es en cuanto Sabiduría (1, 110s.118.222s). Porque la Sabiduría (el mundo inteligible con sus tipos y *logoi*) preside la creación [...] La Sabiduría mira más bien hacia el Padre; el *Logos*, en cambio, hacia la creación (*Fr* 1; 1, 118) [...] El *Logos* es, por tanto, el intermediario de la divinización [...] es engendrado por el Padre, unigénito, hijo por naturaleza (2, 76; *Fr* 108; 109)”¹⁶⁵

¹⁶²*Ibidem*, p. 51. Ireneo fue el primer gran teólogo cristiano que no dio crédito a la teoría de los dos estadios.

¹⁶³ Lilla, S. *Clement of Alexandria*, 204-12 *cit* por Edwards, M.J. “Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos” *in* *Vigiliae Christianae*, 2000, 54, pp. 159-177, p. 165. Edwards, interpreta que éstos no son sólo diferentes aspectos sino tres sucesivos “estadios de existencia”

¹⁶⁴ Orígenes *Comentario a Juan* *cit* por Zañartu, S., *in* “Y el Logos era Dios”. Comentario de Orígenes al evangelio de Juan; *Revista Teología*, Tomo XLIX, N° 108, Agosto 2012: 91-100, p.93.

¹⁶⁵ “La même réalité est appelée ‘Sagesse’ selon son essence, qui est d’être unie à Dieu, et ‘Logos’ en tant qu’elle se penche vers les créatures” (C. Blanc, *Origène. Commentaire sur Saint Jean*. I: *Livres I-V* [SC 120 bis], Paris, 19962, 118 n. 1. *Cit* por Zañartu, S., “Y el Logos era Dios”. Comentario de Orígenes al evangelio de Juan *cit*. p.93.

Para Orígenes, el *Logos* es la imagen de Dios mientras que los hombres sólo son imágenes de la Imagen¹⁶⁶, en un hoy eterno, el Hijo es engendrado por el Padre (1, 204). En suma, Dios creó el mundo de la nada mediante el *Logos*. De allí que el mundo sea imagen y manifestación del *Logos*. El hecho de que Dios sea Padre, Verbo y Espíritu no impide que sea uno pero, en su pensamiento, subsiste cierto subordinacionismo preniceno respecto del Padre. Por una parte, Orígenes afirma la coeternidad del Verbo con el Padre pero, por otra, tiende a subordinarlo cuando trata el tema de la creación. Gilson nota que la dificultad es inherente al tema, dado que el Verbo es considerado un intermediario.¹⁶⁷

El enfoque judeo-helenista y, la traducción al griego de los LXX, supondrán una relectura del Antiguo Testamento hecha desde una “teología sapiencial del *Logos*”. El replanteo específicamente cristiano del tema del *Logos* parte del evangelio de Juan, el bíblico *corpus johanneum*: El Verbo se hizo carne.¹⁶⁸ Con la Encarnación del Verbo, Juan convulsiona a la gnosis,¹⁶⁹ el *Logos* al hacerse carne se hace “existencia humana verdadera”,

¹⁶⁶ Zañartu, S., *Idem*

¹⁶⁷ Gilson, E., *La Filosofía en la Edad Media; cit.*, p. 54.

¹⁶⁸ Andreu, A. *El logos alejandrino; cit.*, p. 21.

¹⁶⁹ La última meta de Filón era el conocimiento místico de Dios. Este concepto es el que ocasionó la designación de gnosticismo, un nombre común para un número de temas religiosos y teológicos relacionados que, presumiblemente, despuntaron en la primera centuria después de Cristo y florecieron en Egipto en la segunda y en Persia en la tercera. El origen del Gnosticismo es desconocido, pero reúne partes de fuertes elementos de religiones orientales y frecuentemente también de platonismo helenístico. Hay un Gnosticismo cristiano y uno pagano. El Gnosticismo culminó con Basílides y fue sistematizado por Valentinus de Egipto. Pero en los últimos años un número significativo de textos de Gnósticos independientes, han sido encontrados, textos cristianos (por ejemplo, evangelios apócrifos). La más importante contribución al Gnosticismo pagano ha sido el *Corpus Hermeticum*, que fue traducido en la Academia Platónica en Florencia donde fue considerado Platonismo ortodoxo y que ejerció considerable influencia, especialmente, en el ocultismo renacentista. También cabe mencionar a los Oráculos Caldeos. El último gran vocero del gnosticismo fue Mani de Persia (en la tercera centuria). El pensamiento que sustenta el Gnosticismo es expresado en personificaciones místicas y un lenguaje

rompe, pues, el dualismo “trascendencia-inmanencia”, “Dios-naturaleza”, hace patente que sólo hay un Creador y que “todas las cosas fueron hechas por el *Logos* y que sin él no fue creado nada de todo lo creado.”¹⁷⁰ Mas tarde, Filón de Alejandría desdoblará el *Logos* en *Logos* y Espíritu.

La comprensión de la teología del *Logos* requiere de una remisión al gnosticismo y a la teología neoplatónica. Andreu que ha estudiado en profundidad el tema, nota, en relación con el evangelio de Juan, que se trata de una doctrina importante: se alega que “se declara porque se le ha visto que “el Verbo se hizo carne”. Esta declaración será leída dentro del esquema neoplatónico”. Por lo tanto, “no hay caída del *Logos* en la carne [...] Hay imagen con todas sus variaciones”.¹⁷¹

Ya en el ámbito helenista, la teología hebrea de la Palabra se transforma en una teología de la Imagen. “La Palabra será la Palabra de la Imagen. Será imagen siempre, como Imagen es la Palabra. El todo se llamará *Logos*.”¹⁷² Ya en el *Cratylus* el concepto de “imagen” es central, distinto y más que una metáfora, como aquélla que aparece en la “imagen” de la línea la cual es una imagen de segundo grado. El *logos* es más verdadero que los objetos físicos que sólo muestran la realidad ideal en el fenómeno, el *logos* evidencia -aun en la expresión lingüística más elemental- el universal. Como subraya Wilbur, la naturaleza dual de la imagen es recapturada en lenguaje, es algo en sí misma, presupone algo que precede al lenguaje.¹⁷³

simbólico no fácilmente comprensible. Su nota básica es un profundo sentimiento de lo absurdo de la existencia humana. Vid. Wilbur, J. B., *The Worlds of the Early Greek Philosophers*. cit. p. 527.

¹⁷⁰ Andreu, A., “Gnosticismo y mundo moderno”, Introducción a la *Gnosis y el espacio de la antigüedad tardía* de Hans Jonas, p. 17. Vid. asimismo, *El logos alejandrino*, cit. p. 55.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 22.

¹⁷² *Ibidem*, p. 23.

¹⁷³ Vid. Wilbur, J. B., *The Worlds of the Early Greek Philosophers*, cit., p. 194.

En Orígenes surgió un concepto de imagen muy distinto del de la tradición anterior: el concepto de *imagen invisible*. Dicha noción se fundamenta en la incorporeidad de Dios y en la homogeneidad ontológica que debe existir entre la realidad y la imagen.¹⁷⁴ El concepto de imagen –que conjuga nociones del platonismo y de la Escritura– desempeña un papel fundamental, por ejemplo, en la ontología agustiniana y, la persistencia de dicha idea, pone de manifiesto su correspondencia con la gnoseología. Es más en su teoría del signo, Agustín se desliza del signo a la palabra como imagen la cual, a diferencia del signo supone una dependencia ontológica. Conforme, pues, a la idea agustiniana de participación, el mundo es imagen de las Ideas de Dios y puede ser imagen en tanto existe una Imagen en sí.¹⁷⁵ Gadamer destaca que la imagen no se agota en su función de remitir a otra cosa, sino que participa de algún modo en el ser propio de lo que representa [...] no apunta a algo que no estuviera simultáneamente presente (en ella misma). Esta visión gadameriana está, evidentemente, en deuda con cierto neoplatonismo.

La investigación de la teología sapiencial del *Logos* se orientará a la teología joánica del *Logos*. Mientras los Salmos, los Profetas y los Sinópticos hablan del Mesías como del Hijo de Dios, los libros Sapienciales lo harán de la Sabiduría divina, del *Logos*.¹⁷⁶ La Sabiduría *divina* es, pues, parte de la literatura sapiencial. Se llegará a afirmar una sabiduría trascendente al mundo (así en Eclo 1, 5-7 y en Job 28). Su *topos* es la Casa de Dios. Como advierte Andreu, la teología del *Logos* es una teología de la vida: “En el Verbo estaba la vida, y la Vida era la Luz de los hombres.”¹⁷⁷ La imagen de

¹⁷⁴ Lynce de Faria, R., “Teología de la imagen de Dios en los Padres Latinos hasta San Agustín”; *Sacra Theologia*, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, p. 235.

¹⁷⁵ *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, XVI, 57.

¹⁷⁶ Vid. Andreu, A., *El logos alejandrino*, cit. p. 40.

¹⁷⁷ Vid. *Ibidem*, p. 44.

Dios tanto en los libros del Antiguo Testamento como en Filón de Alejandría y san Pablo, es una imagen trinitaria.

En el libro de la Sabiduría (s. II, Alejandría, por ejemplo, 7, 22-9, 18) se enuncian ya temas del Nuevo Testamento y de la teología patristica reiterándose el tema de la creación. Aquí, la Sabiduría divina aparece como una persona divina que media entre Creador y creación. Por otro lado, “la humanidad del *Logos*, en el sentido de que el *Logos* divino trabaja en el hombre, era verdad adquirida (Heráclito, Filón).” En cuanto al tema de la Trinidad, y a su significado, éste debe ser entendido como que “Cielo y Tierra constituyen un único espacio espiritual. En la forma y en el fondo, en la carne y en el Espíritu [...] El Verbo y su Espíritu se hacen mundo en la forma de hacerse carne. El Verbo se hizo carne.”¹⁷⁸

¹⁷⁸ Vid. *Ibidem*, pp. 47-53.

3. La significación y su relación con el conocimiento.

“No podemos decir de la palabra: ella es, sino: ella da (*es gibt*) [...] la palabra da: el ser.”

Martin Heidegger

“Devolver a la cosa misma su lugar en el lenguaje y, a la vez, restituir la escritura a su dificultad, a su tarea poética en la redacción: esta es la tarea de la filosofía que viene.”

Giorgio Agamben

3.1. Nombre (*ónoma*) y discurso (*logos*).

El eje de este capítulo está constituido por la significación y su relación con el conocimiento. Se ha partido de la idea de que la tradición greco-cristiana se fundamenta en una idea de la razón que la equipara, al menos en parte, con la Palabra, con el *Logos*.¹⁷⁹ En este sentido, Heidegger precisa que “El pensamiento no es un medio para el conocimiento. El pensamiento abre surcos en el campo del ser”¹⁸⁰ y, agrega, en “La palabra”: “La palabra más antigua para el reino de la palabra [...] se llama *λόγος*: *die Sage*, que mostrando, deja aparecer lo existente en su es.”¹⁸¹ De ahí que un mismo término apunte al decir y al ser, por lo tanto: “Decir y ser, palabra y cosa, se pertenecen mutuamente la una a la otra [...] Todo decir esencial es retorno para prestar oído a esa mutua pertenencia velada de decir y ser, palabra y cosa.”¹⁸² Para Heidegger, si razón no alude a *ratio* sino a *lógos*

¹⁷⁹ Urban, W. M, *Lenguaje y realidad*; Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1938, p. 15.

¹⁸⁰ Heidegger, M., “La esencia del habla” in *Del camino al habla*; Barcelona, Ed. del Serbal, tr. Ives Zimmermann. 2002.³p. 129.

¹⁸¹ Heidegger, M., “La palabra” in *Del camino al habla*; Barcelona, Ed. del Serbal, tr. Ives Zimmermann. 2002.³p. 176.

¹⁸² *Ibidem*.

entonces el pensar (*léguein*), es el decir poético originario.¹⁸³ De ahí que la razón poética zambrana debiera ser entendida desde el *lógos* y el *léguein*.

Ya Platón se había ocupado de la relación entre las palabras y las cosas. El problema que interesa considerar aquí fundamentalmente, es la escisión entre nombre (*ónoma*) y discurso (*logos*) que Platón trata en su teoría del significado, expuesta en la *Carta VII*, y la interpretación que sobre el tema realiza Giorgio Agamben en "La cosa misma."¹⁸⁴

Para toda cosa existente hay tres clases de objetos por los cuales nos llega el conocimiento que podemos tener de ella: el conocimiento es el cuarto objeto y aún se debe distinguir una quinta entidad que es el objeto preciso del conocimiento y la verdadera realidad. El entendimiento es lo que más se acerca por afinidad y semejanza a la quinta entidad.¹⁸⁵ Es entonces en la *Carta VII* que Platón refiere a las precondiciones del conocimiento en relación con las cuales distingue entre nombre, significante (*ónoma*), discurso o significado (*logos*) e imagen, lo denotado u objeto sensible (*eídolon*), conocimiento en sí mismo (*episteme*) y un quinto: el objeto de conocimiento "la cosa misma", cuyo conocimiento resulta del juego de los elementos mencionados (*tò pragma autô*), respecto de la cual expresa Platón en 341 c 4-d-2: "Sobre esto no hay ningún escrito mío ni jamás podrá haberlo. No hay, en efecto, modo alguno de decirlo, como las otras

¹⁸³ Vid., asimismo, Acevedo Guerra, J., quien –siguiendo la interpretación de Beaufret en "Le principe de raison"- considera que Heidegger distingue entre *ratio* y *lógos*. *Léguein* recoge y reúne para volver a poner, reponer o restablecer lo que es recogido y reunido en *él mismo*". La *ratio*, por lo contrario, tiende a violentar a lo razonado." "La razón poética. Una aproximación (María Zambrano y Heidegger) in *Aurora, Papeles del "Seminario María Zambrano*, Universitat de Barcelona, Nro. 9, Noviembre, Diciembre, 2008, pp. 6-14, p. 9.

¹⁸⁴ Agamben, G. *La potencia del pensamiento*; Bs. As., A. Hidalgo, 2007, pp. 7 y ss., Vid, asimismo, *Platonis opera* (5 Vols.), Edited by J. Burnet, Oxford, 1905 y ss. Huntington Cairns (ed.) *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*. Pantheon books, New York, 1961, p. 1560 ss.; Guthrie, W. K. C. "Platón. Segunda Época y la Academia" in *Historia de la Filosofía Griega*; Vol V, pp. 419 y ss.

¹⁸⁵ Vid Urban, W. M., *Lenguaje y realidad*; cit. p. 38ss.

disciplinas [*mathémata*], sino después de haber estado mucho tiempo en torno a la cosa misma [...] y después de mucha convivencia, entonces repentinamente nace en el alma, como de la chispa de fuego nace la luz, y se nutre a sí misma.”

Y añade en 342 a 8-343 a 3: “Para cada uno de los entes hay que distinguir tres, a través de los cuales es necesario que se genere la ciencia; el cuarto es la ciencia misma; quinto se debe poner aquello mismo que es conocible y que es verdaderamente. El primero es el nombre, el segundo el discurso definitorio (*logos*), la tercera es la imagen (*eídon*), la cuarta es la ciencia.” El lenguaje es el cuarto grado de la realidad por ello, si el pensamiento filosófico queda en esta etapa no puede llegar al verdadero ser dado que mezcla la referencia al ser con otras dimensiones accidentales del objeto.¹⁸⁶

Agamben se propone indagar qué entiende Platón por “la cosa misma.”¹⁸⁷ Para cumplir con dicho propósito considera otras interpretaciones y observa que “conciene al estatuto de indecibilidad” que la *Carta séptima*, “atribuía a la cosa misma” para concluir que, para Platón, “la cosa misma no es algo que trascienda absolutamente al lenguaje y no tenga nada que ver con él.” Ahora bien, Platón sostiene que “si no se captan los primeros cuatro [...] no se podrá conocer nunca completamente el quinto.”¹⁸⁸ En el *Parménides* al referir a las ideas dirá que son “aquello que de manera máxima se puede asir con el *logos*” (135 e 3); como destaca

¹⁸⁶ *Ibid*, p 48.

¹⁸⁷ La interpretación de Burnet y Souilhé de 342 a-b, es coincidente en el punto en que consideran que “quinto es aquello mismo que es conocible y es verdadero.” No obstante, Agamben, entre los modernos, prefiere a Andrae quien entiende los códices referidos (*Parisinus graecus* 1807 y *Vaticanus graecus* I de modo tal que su traducción pasa a ser: “Quinto [es necesario] poner aquello mismo por [a través de] el cual [cada uno de los entes] es conocible y verdadero.” Agamben, G., *La potencia del pensamiento; cit.*, p. 16.

¹⁸⁸ *Ibid*, pp. 10 y ss.

Agamben: “Se podría decir, con una aparente paradoja, que la cosa misma es aquello que, aun trascendiendo de algún modo el lenguaje, sólo es posible sin embargo en el lenguaje y en virtud del lenguaje: la cosa del lenguaje, en suma.”¹⁸⁹ Por lo tanto, “El lenguaje su-pone y esconde aquello que lleva a la luz en el acto mismo en que lo lleva a la luz.”¹⁹⁰

3.2. Límites de lo racionalmente aprehensible

Para Agamben, el problema en cuestión en la *Carta séptima* es el problema de todo discurso que quiera manifestar lo “quinto”, hacer tema de lo que no puede ser tema.¹⁹¹ De ahí que precise: “La cosa misma no es una cosa: es la decibilidad, la apertura misma que está en cuestión en el lenguaje, que *es* el lenguaje, y que en el lenguaje constantemente suponemos y olvidamos, acaso porque ella misma es, en lo más íntimo olvido y abandono de sí.”¹⁹² Para decirlo brevemente: “las cosas proceden de un fondo que nos trasciende: de un punto metafísico que es inaccesible, y de él conocemos sólo los mensajes o planos que nos envía y, por arte o casualidad, topamos.”¹⁹³ En el *Cratilo*, Platón considera que el conocimiento de los nombres proporciona el acceso al conocimiento de las cosas con lo cual apunta a algún tipo de relación entre la palabra y la cosa, entre lenguaje y realidad. Mientras que en la *Carta VII*, a diferencia del *Cratilo* llega a afirmar con escepticismo que “ningún hombre inteligente será nunca tan atrevido que ponga en palabras aquello que su razón ha contemplado” tal que “si fuese llevado a hacerlo, seguramente que no los dioses, sino los mortales habrían maldecido sus palabras.”¹⁹⁴

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁹⁰ Agamben, *La potencia del pensamiento*, cit., p. 17.

¹⁹¹ *Vid. Ibid.* p. 18.

¹⁹² *Ibid.*, p. 20.

¹⁹³ Arnau, Juan, *Elogio del asombro. Conversaciones con Agustín Andreu*; Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 140.

¹⁹⁴ Sobre la autenticidad de esta epístola *vid* Taylor y Wilamowitz, *Plato*, I, pp. 641ss., II, pp. 282ss. *cit.* por Urban, *cit.*, p.39.

En suma, puede afirmarse con Urban, que para Platón el lenguaje es un camino hacia la realidad, es decir:

La condición necesaria para que haya conocimiento parece ser cierta íntima y primordial relación entre la palabra y la cosa. Pero el lenguaje también le parece un velo interpuesto entre nosotros y la realidad, velo que debe rasgarse si queremos ver frente a frente la realidad. Platón no pudo resolver esta contradicción. Quizá no pueda resolverse. En cualquier caso es esta contradicción lo que hace que el lenguaje sea el último y más profundo problema del espíritu filosófico, el problema alrededor de cuya solución giran, en último análisis, todas nuestras filosofías.¹⁹⁵

En un contexto teológico cristiano o judío, lo quinto aludiría a la palabra o al nombre de Dios. Aquí es cuando es necesario como referimos *ut supra* hablar de “revelación”. Walter Benjamin, en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*,¹⁹⁶ articula la escisión entre el nombre y la cosa teniendo presente también el pensamiento medieval y la exégesis bíblica. Lo que define Benjamin es la lengua de los nombres que

no sabe de medio, objeto o depositario de la comunicación [...] En el dominio del lenguaje, el nombre tiene el sentido único y la significación incomparable de constituir de por sí el ser más profundo del lenguaje. El nombre es aquello *por medio* de lo cual ya nada se comunica, mientras que *en él*, el lenguaje se comunica absolutamente a sí mismo.

Benjamin, interpretando al Génesis, recurre a categorías teológico-bíblicas para caracterizar las dimensiones espiritual y universal del mismo. Como precisa Subirats en la Introducción a *Iluminaciones IV*: “La teoría del lenguaje de Benjamin arranca de una concepción idealista del acto de nombrar, identificado con el acto adamita de la creación de un mundo, y al

¹⁹⁵ Urban, W. M., *op. cit.* p. 41.

¹⁹⁶ Benjamin, W., *Iluminaciones IV*, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, tr. R. Blaltt Weinstein, México, 2001³

mismo tiempo es una teoría del lenguaje como *medium* de una experiencia mimética de lo real.”¹⁹⁷ El lenguaje es mimesis en tanto “imagen ancestral” y *medium* de una comunicación universal con el ser de las cosas. Esta concepción sobre el Nombre y su distinción del Verbo -base de su teoría sobre el lenguaje- cuyo manuscrito original se remonta a 1916, es desplegada más tarde en el *Trauerspiel*.

Como señala Moses, lo que importa a Benjamin y, a nuestro criterio, a María Zambrano “no es la cuestión de las relación con Dios y con la Ley, sino el hecho de que propone un modelo metafísico del conocimiento basado en la función primordial del lenguaje.”¹⁹⁸ Por otra parte, en el ensayo de 1918 *Sobre el programa de la filosofía venidera*, Benjamin considera que “el conocimiento no se agota en el campo de la experiencia tal y como la delimitan los conceptos, sino que se elabora igualmente -y quizá ante todo- a través del funcionamiento simbólico del lenguaje, tal y como nos lo presenta la experiencia religiosa.”¹⁹⁹

En tal sentido, para Heidegger “El nombrar no distribuye títulos, no emplea palabras, sino que llama a las cosas a la palabra. El nombrar invoca. La invocación acerca lo invocado [...] La invocación llama a venir [...] ¿Adónde llama? A la lejanía, donde se halla como aún ausente lo llamado.”²⁰⁰ Como observa Agamben, “el estatuto de esta lengua adámica es, pues, el de una palabra que no comunica nada excepto a sí misma.”²⁰¹

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 3.

¹⁹⁸ *Vid.* Moses, Stéphane, *El ángel de la historia*; Madrid, Cátedra, 1997, pp. 87-88. Benjamin, que interpreta aquí el relato del pecado original (Gen. II, 25-III, 24) a la luz del episodio de la torre de Babel (Gen. XI, 1-9), ve en la función comunicativa del lenguaje el signo de su decadencia”.

¹⁹⁹ *Ibidem*

²⁰⁰ Heidegger, M., “El habla” in *Del camino al habla*; Barcelona, Ed. del Serbal, tr. Ives Zimmermann. 2002.³ p. 15.

²⁰¹ *Vid* Agamben, G., *La potencia del pensamiento*, cit., p. 50.

Aquí cabe la problemática propia del lenguaje humano, con la distinción estoica, entre λόγος ἐνδιάθετος y λόγος προφορικός, distinción que retomaremos más adelante a propósito de san Agustín y María Zambrano. Benjamin, considera que la distinción estoica “tiene tanto alcance metafísico en el contexto de la teoría del lenguaje, porque conduce al concepto que siempre vuelve a erigirse, como por designio propio en el centro de dicha teoría, acordando su íntima relación con la filosofía de la religión. Y dicho concepto es el de revelación.”²⁰² (En relación con María Zambrano, *Vid* 6. 4. **Una teoría del conocimiento de la revelación**).

Luego de la pérdida del vínculo primigenio entre la palabra y la cosa, el lenguaje se limita a una “superdenominación”, sólo la existencia de la dimensión simbólica o poética brinda testimonio de que la palabra adámica no se ha extraviado irremisiblemente. Si, en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, Benjamin describe el proceso de decadencia cuyo trasfondo está constituido por la caída y, la consiguiente degradación de las lenguas; en “La tarea del traductor”²⁰³ refiere a su fase ascendente, esto es, al tramo de purificación y restauración del lenguaje adámico gracias, a la tarea de los poetas y de los traductores que lo perfeccionan. Ahora bien, “Toda expresión de la vida espiritual del hombre puede concebirse como lenguaje.”²⁰⁴ Por ello,

la distinción entre la entidad espiritual y la lingüística en que se comunica es lo más fundamental de una investigación teórica del lenguaje. Y esta distinción parece tan indudable que, en comparación, la identidad tan frecuentemente formulada entre ambas entidades constituye una paradoja profunda e

²⁰² Benjamin, W., *Iluminaciones IV*, cit., p. 65.

²⁰³ Benjamin, W., “La tarea del traductor” in Charles Baudelaire, “*Tableaux parisiens*”, Madrid, Abada Eds., 2010.

²⁰⁴ Benjamin, W., “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, Para una crítica de la violencia y otros ensayos in *Iluminaciones IV*; tr. Roberto J. B1atl Weinstein, Madrid, Aguilar, Altea, Tauros, Alfaguara., 2001, p.59.

inconcebible, expresada en el doble sentido de la palabra «Logos».²⁰⁵

Aquí, “*Logos*” es entendido, en el sentido griego, como palabra y razón, a la vez. Añade, Benjamin: “lo comunicable de la entidad espiritual es su entidad lingüística”²⁰⁶ esto es, su lenguaje y lo comunicable lo es en las palabras, en el nombrar. Y al nombrar, el hombre se comunica a sí mismo. En suma, “*en el nombre la entidad espiritual de los hombres comunica a Dios a sí misma [...] La creación divina se completa con la asignación de nombres a las cosas por parte del hombre y de cuyos nombres sólo el lenguaje habla.*”²⁰⁷ El alcance metafísico del paralelo entre la entidad espiritual y la lingüística conduce, tanto para Benjamin como para Zambrano al concepto de “revelación”, en tanto lo pronunciado y cognoscible remite a lo impronunciable e incognoscible²⁰⁸. Sólo en Dios se da la equivalencia entre nombre y conocimiento.

Piensa Heidegger -punto en el que coincidiría Ma. Zambrano en su búsqueda de una razón poética- que pensamiento y poesía se necesitan mutuamente, cada uno a su modo cuando se llega al límite. “La región en la que la vecindad misma tiene su ámbito, esto la poesía y el pensamiento lo determinan de modos distintos, pero siempre de forma tal que encuentra en el mismo ámbito. Puesto que estamos atrapados por un prejuicio secular donde el pensamiento es una cuestión de raciocinio, o sea, de cálculo en el sentido más amplio, se desconfía, ya de entrada, al hablar de una vecindad del pensamiento con la poesía.” Es en la cercanía del pensamiento con la

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 60.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 61.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 63.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 65.

poesía,²⁰⁹ o en el ámbito de la religión y por la “revelación” que no puede hablarse de indecibilidad.

De ahí que “El más elevado dominio espiritual de la religión, en el sentido de la revelación, es por añadidura también el único que no sabe de impronunciabilidad ya que es abordado por el nombre y se pronuncia como revelación.”²¹⁰ Como especifica Agamben “El sentido de la revelación es que el hombre puede revelar lo existente a través del lenguaje, pero no puede revelar el lenguaje mismo [...] Esta invisibilidad del revelante en aquello que él revela es la palabra de Dios, es la revelación.”²¹¹ Para el autor, la teología trinitaria se presenta como la tentativa más firme de “pensar la paradoja de ese estatuto primordial de la palabra que el prólogo del Evangelio de Juan expresa diciendo: *en archè en hò lògos*, “en el principio era el Verbo” [...] este no presuponer nada sino el presupuesto único es Dios: “Y el Verbo era Dios” (*Jn 1.1*).²¹²

Por lo que hace a Zambrano, Morey,²¹³ denomina *ponderación* al silencio inestimable que indica las detenciones entre las frases de Zambrano que ponen en la “pista” de la geometría que ordena esos discursos sobre lo inefable y que tanto expresan con su callar, con su *dimensión vertical de las palabras, túnel o escala que conducen a otra parte*. Esa otra parte que está, tanto para Platón como para Nietzsche y Wittgenstein, más allá de las palabras. Así, María Zambrano entiende ‘revelación’ como “vislumbres sobre

²⁰⁹ Heidegger, M., “La esencia del habla” in *Del camino al habla*; Barcelona, Ed. del Serbal, tr. Ives Zimmermann. 2002.³p. 129.

²¹⁰ Benjamin, W., “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”; *cit.*, p. 65.

²¹¹ Agamben, G., *La potencia del pensamiento*, *cit.*, pp. 28-29.

²¹² *Ibidem*, pp. 28ss

²¹³ Morey, Miguel *cit.* por Moreno Sanz, J., *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*; Vol. IV, Madrid, Ed. Verbum, 2008, p. 28.

visiones no reductibles al análisis”,²¹⁴ llegando a afirmar en *Los bienaventurados* la necesidad de “una teoría del conocimiento de la revelación”²¹⁵ en tanto la interrogación sobre los límites muestra su necesidad.

3. 3. La concepción nominativa del lenguaje en San Agustín

A los fines del presente estudio interesa considerar la concepción que Taylor llama nominativa o designativa del lenguaje y su carácter representacionista, concepción que le atribuye a Agustín. Esta idea del lenguaje denominada por el autor *disengaged perspective*, conlleva una noción del conocimiento y del sujeto del mismo que irá afirmándose hasta llegar a su culminación en la modernidad²¹⁶. Dicha perspectiva se evidencia en san Agustín en la relación *signum-res* y subyace, asimismo, a la distinción entre signos verbales, cosas que son signos y otras cosas que tienen los dos usos. Ya en *De dialéctica*, Agustín había definido *signum* como “algo sentido que muestra a la mente algo distinto que está más allá de ese sentido” y *res* como “algo que es sentido o entendido o algo que está oculto”.²¹⁷ En *De doctrina Christiana*, II. 1, 1, Agustín precisa la definición de *signum*, entendiendo por signo: “toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta.” (*Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*).

El signo tiene, pues, una naturaleza ambivalente, en tanto posee una dimensión sensible y una intelectual. Los signos son cosas que, además de

²¹⁴ Zambrano, M. *El exilio como patria*; Anthropos, Barcelona, 2014. Vid, asimismo, *Claros del bosque* y *Los bienaventurados*.

²¹⁵ Zambrano, Ma. *Los bienaventurados*, p.30.

²¹⁶ Taylor, CH., *Philosophical Papers 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.

²¹⁷ *De dialéctica* 5.7.

serlo, refieren a otras cosas, funcionan como cosas sustitutivas de aquello a lo que apunta el signo. Su categoría más amplia la ‘palabra’ es definida como “un signo de alguna clase de cosa que, propuesto por un hablante, puede ser entendido por un oyente.”²¹⁸ En *De doctrina Christiana*, I, 2, 2, refiere a que las llamadas *res* “no se emplean para significar algo” (*Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur*), en tanto son por sí mismas no requieren de interpretación. Sin embargo, “hay cosas que al mismo tiempo son signos de otras cosas” (*Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum*), categoría ésta fundamental en la exégesis bíblica desde que, puede suponerse en línea con el pensamiento agustiniano, que sólo la Divinidad usa cosas como signos en un sentido no convencional, sino intrínseco y natural.²¹⁹ Para Agustín, en las Escrituras, la significación consiste “en un movimiento indirecto que va de las palabras a las cosas por el camino de cosas intermedias.” Tal noción de ‘significación’ es un modo de hablar de la relación entre una cosa y otra cosa, una relación que crea el signo bíblico”.²²⁰

Cuando, san Agustín, especifica la relación entre *signum* y *res*, manifiesta que ‘signo’ es “todo lo que se emplea para dar a conocer alguna cosa”, de lo cual concluye que “todo signo es al mismo tiempo alguna cosa, pues lo que no es cosa alguna no es nada, pero no toda cosa es signo.”²²¹ El cargo de representacionalismo –cercaño a su sentido en la modernidad temprana- que suele hacerse a la teoría agustiniana del lenguaje se funda en la mencionada distinción *signum-res*; ésta introduciría un abismo entre el

²¹⁸ *De doctrina Christiana*, II, 2, 1.

²¹⁹ Mazzeo, J. A., “St. Augustine’s Rhetoric of Silence” in *Journal of the History of Ideas*; University of Pennsylvania Press, Vol. 23, No. 2, 1962, pp. 175-196, p. 179.

²²⁰ Dawson, D. J., “Figura - alegoría” in Fitzgerald, A. D., Cavadini, J., Djuth, M., ‘Donnell, J. J., Van Fleteren, F., *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*; tr. C. Ruiz Garrido, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2001, p. 576.

²²¹ [...] *res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est; non autem omnis res etiam signum est. De doctrina Christiana*, I, 2, 2.

sujeto y el signo que significa y procuraría, asimismo, circunscribir su objeto, objeto que tomado en *tandem* con las nociones de *uti* y *frui*, llegaría incluso a ser ilusorio. En su rechazo de esta crítica, Hanby,²²² sostiene que la distinción entre *signum-res* es inestable desde que, por el *modus, species, ordo* y *mensura, numerus, pondus*, las creaturas significan y participan en la *mensura sine mensura* de Dios. En su interpretación Hanby, como Taylor, recurre al carácter marcadamente platónico de la ontología agustiniana.

Hanby, subraya la dimensión de *caritas*²²³ o *dilectio* en la ontología implícita, por la cual ellas se constituyen en el fin y principio de todos los requisitos de significación. Las cosas son, pues, en el grado en que “participan de la belleza doxológica de Dios, en el grado en que llegan a ser signos que significan y manifiestan esta belleza”, es decir, que ellas “son” sólo en y como relaciones con Dios y con otros *signa*.” De lo cual, Hanby concluye que la gramática de la representación es inadecuada aquí: “La intrínseca inteligibilidad de las creaturas y su “uso” por Dios significa que los signos no “representan” meramente la caridad que ellos “significan”; ellos participan y son desplegados en ella.” Por lo tanto, si se considera la *dilectio* y la doctrina de la participación, no se puede hablar de mimesis, como mera *imitatio*.²²⁴

Ya en *De Magistro*, san Agustín, había notado que si bien los signos son indispensables para orientar la atención a las cosas significadas,²²⁵ éstas han de valorarse más que los signos,²²⁶ pues los signos no son ellos mismos

²²² Vid. Hanby, M. *Augustine and Modernity*; New York, Routledge, 2003, 37

²²³ “Llamo caridad al movimiento del alma que nos conduce a gozar de Dios por Él mismo, y de nosotros y del prójimo por Dios.” (Charitatem vovo motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque próximo propter Deum). *De doctrina Christiana*, III, 10, 16.

²²⁴ Backcok’s *cit.* por Hanby, M., *in Augustine and Modernity*; New York, Routledge, 2003, pp. 33-35.

²²⁵ *De Magistro*, III, 6.

²²⁶ *Ibid.*, IX, 25.

signos sino *significabilia*.²²⁷ En la misma dirección, recomienda en *De doctrina Christiana* que, en lo referente a las cosas debe prestarse atención a lo que son en tanto que, en relación con los signos, debe concederse atención a lo que éstos simbolizan.²²⁸ Por tanto, “el conocimiento de las cosas significadas es mejor que los signos mismos, aunque no mejor que el conocimiento de los signos.”²²⁹ El conocimiento es tenido en más alta estima que los signos los cuales son sólo un medio para el conocimiento.²³⁰

Por otra parte, Agustín afirma que podemos conocer mejor el significado de un signo si conocemos previamente la realidad a la que alude,²³¹ para afirmar que se conocen las cosas por los signos y éstos por las cosas. De ahí, que estudiar el significado de un signo es, a la vez, investigar la realidad a la cual apuntan dichos signos. Por ello, si no conociéramos las cosas, a las que refieren los signos, el conocimiento resultaría vacío: “es por el conocimiento de las cosas por el que se perfecciona el conocimiento de las palabras [...] Porque no aprendemos las palabras que conocemos, y no podemos confesar haber aprendido las cosas que no conocemos, a no ser percibiendo su significado, que nos viene [...] por el conocimiento de las cosas que significan.”²³² Para Markus, el razonamiento de Agustín reviste un carácter circular pues mientras las cosas visibles son signos de lo invisible, sólo pueden ser comprendidas a la luz de lo invisible.²³³ Sin

²²⁷ *Ibid.*, IV, 8. En VIII, 22 refiere a aquella categoría de signos que no denotan a otros signos, sino a las cosas que denomina ‘significables’ (*significabilia*).

²²⁸ *De doctrina Christiana*, II, 1, 1.

²²⁹ *De Magistro*, IX, 28.

²³⁰ *Ibid.* X, 31.

²³¹ *Ibid.* X, 33.

²³² “[...] aprenderé la cosa que ignoraba, no por las palabras que son dichas, sino por la visión del objeto que me ha hecho conocer y retener el valor de tal nombre. Pues no he dado fe a palabras de otros, sino a mis ojos, al aprender esa cosa; sin embargo, creí en esas palabras para atender, esto es, para indagar con la mirada qué tenía que ver.” (discam rem quam nesciebam, non per verba quae dicta sunt, sed per eius aspectum, per quem factum est ut etiam nomen illud quid valleret, nossem ac tenerem. Nom enim cum rem ipsam didici, verbis alienis credidi, sed oculis meis: illis tamen fortasse ut attenderem credidi, id est ut aspectu quaererem quid viderem). *De Magistro*, X, 35.

²³³ *Cfr.* Markus, R. A., *cit.* p. 82.

embargo, vista la concepción mimética atribuida a Agustín y referida *ut supra*, dicha circularidad no se plantea, en tanto se acepte el quiebre de una gnoseología cuyo eje está constituido por la dicotomía sujeto-objeto de conocimiento.

En relación con las cosas espirituales, sólo “comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en el espíritu”.²³⁴ Verdad que es la luz, el *Maestro Interior* –el cual es, como evidencia Gilson, metáfora de la doctrina de la iluminación divina²³⁵ que muestra al hombre interior las cosas visibles y es fuente de toda verdad y conocimiento,²³⁶ para lo cual se vale de “los hombres y de sus signos” a fin de que “vueltos a Él interiormente, seamos instruidos.”²³⁷

De doctrina Christiana es un texto de fundamental importancia para comprender los principios cardinales que orientan a la hermenéutica agustiniana. Sentada la indispensabilidad de la *caritas*, la fe y la distinción entre *uti* y *frui*, Agustín luego de distinguir entre signos naturales y

²³⁴ De universis autem quae intelligimus nom loquentem qui personat forit, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem *De Magistro*, XI, 38.

²³⁵ De acuerdo con Gilson, “la iluminación divina no es, normalmente al menos, una iluminación sobrenatural; es al contrario la definición misma del intelecto humano que es el sujeto receptor de la iluminación divina [...] lo que en el alma está inmediatamente sometido a Dios, son ciertas ‘realidades inteligibles’ *res intelligibiles*, que no son otra cosa que las mismas ideas divinas” Gilson, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*; Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1949³, pp. 103-109.

²³⁶ “Cuando se trata de lo que percibimos con la mente, esto es, con el entendimiento y la razón, hablamos lo que vemos está presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el que se dice hombre interior; mas entonces también el que nos oye conoce lo que yo digo porque él contempla, no por mis palabras, si es que lo ve él interiormente y con ojos simples.” (Cum vero de iis agitur quae mente conspiciuntur, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis quae ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditur, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis). *De Magistro*, XII, 40.

²³⁷ Quid sit autem in caléis, docebit ipse a quo etiam per homines signis admonemur et foris, ut ad eum intro conversi erudiamur [...] *Ibid.*, XIV, 46.

convencionales, refiere al discurso a menudo oscuro y ambiguo²³⁸ de la Escritura y a la dificultad para determinar si una expresión es usada en un sentido literal o figurado. “Los signos son o propios o metafóricos. Se llaman propios cuando se emplean a fin de denotar las cosas para que fueron instituidos [...] Los signos son metafóricos o trasladados cuando las mismas cosas que denominamos con sus propios nombres se toman para significar alguna otra cosa”.²³⁹ En *De doctrina Christiana*, XII, 16, 23, cuando Agustín discute los problemas que derivan de los *signa translata* desconocidos, propone dos tipos de recursos y al hacerlo reconoce implícitamente –como nota Todorov-²⁴⁰ dos tipos de *signa translata*: aquéllos que derivan de la comprensión del lenguaje y aquéllos que resultan del conocimiento de las cosas. De allí, se seguirá la distinción entre *allegoria in verbis* y *allegoria in factis* que Agustín ejemplifica con las dos esposas de Abrahán en *De Trinitate*, XV, 9, 15. Los *signa propria* refieren al *sensus literaris* mientras que los *signa translata*,²⁴¹ incluyen el sentido literal y los *sensus spiritalis* o sentidos alegóricos.

Sin embargo, cualquiera sea el carácter del texto puede afirmarse que, para Agustín, “el movimiento del pensamiento iba a través de las palabras a las realidades en sí mismas, de las realidades temporales a las realidades eternas, del habla al silencio y del discurso a la visión.”²⁴² En este sentido, tanto en Agustín como en Platón, todo es una metáfora de lo divino,

²³⁸ Agustín precisa que son dos las causas por las cuales se “vela el sentido”: la ambigüedad y el desconocimiento de los signos. Los *signa ambigua*, tratados en el libro III, son aquellos términos que poseen una pluralidad de significados y que conducen a una diversidad de interpretaciones de algunos pasajes de las Escrituras. Los *signa ambigua* pueden ser, a la vez, *signa ambigua propria* y *signa ambigua translata*. La filología, ayuda a clarificar los *signa ambigua propria* mientras que la retórica asiste en la interpretación de los *signa ambigua translata*. *De Doctrina Christiana*, III, 1, 1 a III, 15, 23.

²³⁹ *Ibid.*, II, 11, 15.

²⁴⁰ Todorov, T., Klein, R., “On linguistic Symbolism” in *New Literary History* 1. On Metaphor. Johns Hopkins University Press, Autumn, 1974, pp. 111-134, p.113.

²⁴¹ *De doctrina Christiana*, II.16.23-II.42.63.

²⁴² Mazzeo, J. A., “St. Augustine’s Rhetoric of Silence” *cit.*, pp. 189, 193

por sí mismo incomprensible, “sea una palabra o una cosa, una realidad sensible o inteligible, un enunciado “literal” o metafórico.”²⁴³

La visión agustiniana se distingue de la platónica y en ella Taylor destaca lo que denomina un “vuelco hacia la reflexividad radical” en cuanto que, para san Agustín, el conocimiento importa una reintegración a la interioridad, de ahí que gire “el enfoque desde el campo de los objetos conocidos al del proceso de conocer.”²⁴⁴

El vuelco de Agustín hacia el yo fue un vuelco hacia la reflexividad radical; y fue eso lo que hizo que el lenguaje de la interioridad fuera tan irresistible. La luz interior es la que brilla en nuestra presencia ante nosotros mismos; la que es inseparable del hecho de que seamos criaturas con un punto de vista de primera persona. Lo que la diferencia de la luz exterior es precisamente lo que hace que la imagen de la interioridad sea tan imponente: ilumina el espacio en el que yo estoy presente ante mí mismo.²⁴⁵

Esta “reflexividad radical” como la denomina Taylor alcanzará su madurez con Descartes. La descripción del proceso de conocimiento iniciada aquí por Agustín anticiparía la tesis representacionista:

Centrarme en el acto de pensar es prestar no sólo atención al orden de las cosas que trato de *encontrar* en el cosmos, sino también al orden que yo *construyo* mientras me afano en sondear las profundidades de la memoria y discernir mi verdadero ser.²⁴⁶

²⁴³ *Idem*

²⁴⁴ Taylor, Ch., *Philosophical Papers 2, Philosophy and the Human Sciences; cit.*, p. 145.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 147.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 157.

3.4. Una concepción expresiva del lenguaje

El enfoque de Taylor sobre el carácter del pensamiento agustiniano no goza de una aceptación general. El lenguaje puede usarse no sólo para representar sino para expresar. En Agustín, la concepción platónica de un orden de la creación conforme al pensamiento de Dios, “se fusiona con la gran imagen joánica de la creación a través del Verbo, y por tanto vincula al platonismo con la doctrina central cristiana de la Trinidad.”²⁴⁷

Interesa aquí indagar en la concepción expresiva del lenguaje o en la teoría, que Taylor denomina, de la triple H cuyos antecedentes se encuentran en Herder, Humboldt y Haman y que es asumida por Heidegger²⁴⁸ y, entendemos, que puede ser útil para aclarar la concepción de María Zambrano como se verá más abajo. Para dicha teoría “el hombre como Dios encarna sus ideas y las hace manifiestas. Pero a diferencia de Dios, para manifestárselas necesita de su expresión. Lo cual es otra manera de decir que sus ideas no existen efectivamente antes de su expresión en el lenguaje”.²⁴⁹ Para esta teoría, “la reflexión es una capacidad que realizamos exclusivamente en el discurso.”²⁵⁰ Taylor, piensa que la expresión es un tipo de “revelación”: en la expresión, el lenguaje establece la encarnación de la actividad reflexiva, esto es, evidencia lo que sin él no podría conocerse,²⁵¹ el lenguaje revela nuevas dimensiones y nuevos significados. Por lo tanto,

²⁴⁷ Taylor, Ch., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989 (Versión en español: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, tr. Ana Lizón) p. 143.

²⁴⁸ Vid Taylor, Ch. “Theories of Meaning” in *Philosophical Papers I Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p.256.

²⁴⁹ Taylor, Ch. “El lenguaje y la naturaleza humana” in *La libertad de los modernos*, Bs.As. Amorrortu Ed. 2005, tr. Horacio Pons, pp. 51-2.

²⁵⁰ Taylor, Ch. *Ibidem*, p. 51.

²⁵¹ Taylor, Ch. “Interpretation and Sciences of Man” in *Philosophical Papers I Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p.21-2.

puede afirmarse que “El lenguaje ‘transforma’ nuestro mundo”.²⁵² Finalmente, hallar una articulación apropiada para lo que quiero decir coloca a las cosas en foco: “Focalizarse en algo es identificar sus rasgos, sus contornos. El lenguaje nos da, es decir, la formulación nos da una captación articulada de aquello en lo que nos estamos focalizando. Podemos diseñar y trazar el contorno”²⁵³

En *De Magistro* y en *De doctrina Christiana*, la palabra ya no es pensada como signo sino por analogía con el Verbo (*Verbum*).²⁵⁴ Como advierte Gadamer quien - a diferencia de Taylor -, pone el acento en la concepción expresiva del lenguaje que se manifiesta, fundamentalmente, en *De Trinitate*: “Hay, sin embargo, una idea que no es griega y que hace más justicia al ser del lenguaje; a ella se debe que el olvido del lenguaje por el pensamiento occidental no se hiciera total. Es la idea cristiana de la *encarnación*”²⁵⁵ idea que inaugura la historicidad del pensamiento occidental, pues la palabra asume el significado de evento, “a diferencia del *logos* griego, la palabra es ahora puro suceder”.²⁵⁶

²⁵² Aquí Taylor usa esta última palabra en un sentido derivado de Heidegger. Vid Taylor, Ch. “Heidegger, el lenguaje y la ecología” in *Argumentos filosóficos*; Barcelona, Paidós, 1997, tr. Fina Birulés Bertrán, p. 151.

²⁵³ Taylor, Ch. “The Person” in Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes (eds.) *The Category of Person*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 257-281, p. 272.

²⁵⁴ Pieretti nota que, tanto para Markus como para Pegueroles, el proceso semántico puesto en acto por el lenguaje tiene en Agustín una estructura triádica. “La palabra interior, es sin duda el concepto central de la filosofía agustiniana del lenguaje; con distinto nombre media entre la cosa y el signo: *res, dicibile, dictio* (en *De Dialéctica*); *res, significatio, signum* (en el *De Magistro*); *res, verbum mentis, verbum oris* (en el *De Trinitate*)” Pegueroles, J., *La palabra interior*, p. 108 cit. in Pieretti, Antonio, “Le teorie del segno” in Alici, L., Piccolomini, R. y Pieretti, A., *Verità e linguaggio; Agostino nella filosofia del Novecento/3*; Roma, Città Nuova, 2002, pp. 45-85, p. 78.

²⁵⁵ También para Beierwaltes la relación entre el *verbum mentis* y el *verbum oris* constituye el modelo hermenéutico para la Encarnación del Verbo. Beierwaltes, W., *op. cit.*, p. 194.

²⁵⁶ Gadamer, H. G., *Verdad y Método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992. Tr. M. Olasagasti Tr. pp. 502-3. Es así que, como nota Gadamer, el *logos*, de san Juan, se tradujo como *verbum*. De este modo, se produjo una “teologización” del *logos*.

La reflexión de Gadamer, toca el núcleo de la cuestión atinente al lenguaje y a su relación con el conocimiento, al poner de relieve que cuando Agustín –en su disputa con el subordinacionismo trinitario- señala que “la palabra está en Dios” y lo está “desde toda la eternidad”, posibilita que “el problema del lenguaje entre de lleno en la interioridad de la Palabra la que posibilita el conocimiento de las realidades inteligibles. De ahí que, a través de la “palabra interior”, podamos acceder a una visión enigmática y especular del Verbo Eterno de Dios.²⁵⁷ La experiencia cristiana -en contraste con el pensamiento griego que distancia lo temporal de lo eterno- representa una coincidencia de lo temporal con lo eterno. El Verbo es en el tiempo y con el tiempo, es el camino y al mismo tiempo la patria.²⁵⁸

El camino del lenguaje, en Agustín, va de la cosa al *verbum mentis* y de éste al *verbum oris*. Como señala Pieretti, la palabra interior es un concepto central en la hermenéutica agustiniana, con distintos nombres media entre la cosa y el signo: *res, dicibile, dictio* (*De Dialectica*); *res, significatio, signum* (*De magistro*), *res, verbum mentis, verbum oris* (*De Trinitate*).²⁵⁹

El tema neotestamentario del *Logos* cobra especial vigencia a partir de Nicea (325 aproximadamente) y Calcedonia (451 aproximadamente), mientras que en el mundo bíblico penetra en Alejandría en el siglo II. En el ámbito helenístico la teología hebrea de la Palabra (Prov. 1-9, Sabiduría y Baruch, 3, 9-4, 4) se amplía con el helenismo abarcando una teología de la imagen. En el helenismo será el *Logos* como universal el que posibilite

²⁵⁷ *De Trinitate*, XV, 10, 17.

²⁵⁸ En este sentido, *vid.*, Cranz, F. E., “The Development of Augustine’s Ideas on Society before the Donatist Controversy” *in* *The Harvard Theological Review*, Vol. 47, No. 4 (Oct., 1954), pp. 255-316, p. 313.

²⁵⁹ Pieretti, A. “La teorie del segno” *in* Alici, L., Piccolomini, R., Pieretti, A. *Verita e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento*; Roma, Citta Nuova, 2002, pp. 45-85, p. 78.

conocer la “unidad real de lo aparentemente diverso y aún opuesto.” Dicho enfoque culminará en el *corpus johanneum*, en la Filosofía de los Apologetas y en la Patrística: La humanidad del *Logos* (*id. est.* que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros) apunta a que el *Logos* divino actúa en el hombre, en tanto verdad recibida, ya en Heráclito y Filón de Alejandría.²⁶⁰

3.5. Filosofía y teología del *Logos*. La categorías estoicas λόγος ἐνδιάθετος y λόγος προφορικὸς

En referencia a la relación entre conocimiento y realidad, señala Agustín en *De Trinitate* que: “lo cognoscible siempre engendra el conocimiento y no es engendrado por éste”.²⁶¹ Ello es posible en tanto el *Verbum* es el fundamento de la verdad y el conocimiento: “Cuando lo que está en el conocimiento se encuentra en el verbo, entonces es verbo verdadero y verdad, cual puede esperarse del hombre, pues lo que está en la verdad se encuentra en el verbo, y lo que en ella no existe, en él no se encuentra.”²⁶²

En tal sentido, para que el conocimiento sea verdadero, la *vox* –en cuanto forma sensorial perteneciente a un lenguaje determinado- debe convenir con la palabra *quod intus lucet*: “En consecuencia, la palabra que fuera resuena signo es de la palabra que dentro esplende, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que los labios pronuncian voz es del verbo, y se denomina verbo por razón de su origen.”²⁶³ Por lo tanto, la

²⁶⁰ Vid Andreu, A. *El logos alejandrino, cit.*, p. 19 y ss.

²⁶¹ *De Trinitate*, XIV, 11, 14. [...] cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur.

²⁶² Quando ergo quod in notitia est, hoc est in verbo, tunc est verum verbum, et veritas, qualis exspectatur ab homine, ut quod est in ista, hoc si et in illo: quod non est in ista, non sit et in illo [...] *Ibid.*, XV, 11, 20.

²⁶³ Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est: verbumque et ipsum dicitur, propter illud a quo ut foris appareret assumptum est). *Ibid.*, XV, 11, 20.

vox debe convenir con la palabra interior de la cual es signo²⁶⁴ e imagen de la Palabra en el hombre.

Aunque Platón y Aristóteles emplean la noción de pensamiento (ὄνημα) como discurso mental sin voz²⁶⁵ la distinción no teológica entre palabra interna y palabra expresada ha sido tradicionalmente asociada con los estoicos. Mientras que ya en Plotino, “el alma [...] no es más que una imagen de la Inteligencia. Así como la palabra proferida es imagen de la palabra interior del alma, así también el alma misma es palabra de la Inteligencia, es la actividad total y la vida (total) que emite (la Inteligencia) para que subsista otra cosa”.²⁶⁶

Dichas nociones, fueron “teologizadas” en el Prólogo del Evangelio de Juan y empleadas para referir al papel de la Palabra en la creación y a la Palabra hecha carne. Luego de algunas controversias teológicas que tuvieron lugar en el siglo IV se consideró que la analogía sugería una subordinación e inferioridad del Hijo al Padre. Agustín, probablemente conoció las categorías de varias fuentes tales como Plotino, Basil de Caesarea, Marius Victorinus, Philon de Alejandría e Hilario de Poitiers.

Con esta analogía, san Agustín, pone en evidencia la semejanza a la vez que la desemejanza entre la palabra del hombre y el *Verbum* divino, pues este último supone el total autoconocimiento mientras que “el hecho

²⁶⁴ “Informado el pensamiento por la realidad conocida, es verbo lo que decimos en nuestro corazón, verbo que no es griego, ni latino, ni pertenece a idioma alguno conocido; pero siendo preciso hacerlo llegar a conocimiento de aquellos con quienes hablamos, se emplea un signo que expresa nuestra palabra interior.” (Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicuius alterius; sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam, aliquod signum quo significetur assumitur). *De Trinitate*, XV, 10, 19.

²⁶⁵ Platón, *Tht* 190a; *Sph* 263e; Aristóteles, *An. Post.* 76b24-25 *cit.* por TOOM, Tarmo, “The Potential of a Condemned Analogy: Augustine on λογος ενδιαθετοζ and λογος προφορικοζ” in *HeyJ* XLVIII, Journal comp., Oxford, Blackwell, 2007, pp. 205-13.

²⁶⁶ Plotino, *Enéada* V (Trat. V. 1, 10), *cit.*

de que el verbo se diga en cada lengua de otra manera solo significa [...] que a la lengua humana no se le manifiesta en su verdadero ser [...] La “verdadera” palabra, el *verbum cordis*, es enteramente independiente de esta manifestación.”²⁶⁷ No obstante la imperfecta analogía del verbo humano con el *Verbum* divino, hay una correspondencia de la relación humana de pensamiento y lenguaje con la Trinidad divina: La palabra interior es, pues, igual al pensamiento como lo es Dios Hijo a Dios Padre. De ahí que Agustín precise: “no porque llamemos a los pensamientos palabras del corazón se excluye sean visiones engendradas por la visión del conocimiento cuando son verdaderas.”²⁶⁸ Agustín se inspira aquí en la distinción referida entre un *logos* interno (λόγος ἐνδιάθετος) y un *logos* externo (λόγος προφορικός).²⁶⁹

Los estoicos habían considerado que el *logos* interno caracterizaba a los seres racionales, pues, el contenido semántico (*lekta*) no podía ser expresado meramente por el *logos* externo. En *De Dialéctica*, Agustín traduce *lekta* como *dicibile* no obstante, su portadora es una palabra individual más una proposición.²⁷⁰

Ahora bien, como observa Toom²⁷¹, en tanto el pensamiento platónico considera las cosas inteligibles -la palabra interna- como siendo

²⁶⁷ Gadamer, *Verdad y método*, cit., pp. 504-5.

²⁶⁸ Nec tamen quia dicimus locutiones cordis esse cogitationes, ideo non sunt etiam visiones exortae de notitiae visionibus, quando verae sunt. *De Trinitate*, XV, 10,18.

²⁶⁹ Esta diferencia entre un *logos* interior y uno expresado consta ya en el *Peri-hermeneias* (16^a) de Aristóteles, en el cual se caracterizan los sonidos como los signos fonéticos de las experiencias que se encuentran en el alma. Grondin, J., cit., p. 45.

²⁷⁰ En *De Dialectica*, san Agustín, presenta la distinción estoica entre palabras como signos naturales de cosas reales y *lekta*, uso en el cual subyace la diferencia entre lenguaje y lógica, la cual trata con intenciones, que son incorpóreas. Una palabra (*verbum*) es una forma acústica mientras la intención (*dicibile*) es una entidad inmaterial percibida por la mente. Las intenciones intramentales son materia propia de la lógica. Vid. Colish, M. L., *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge*; University of Nebraska, Lincoln, NE, 1983, nota 128.

²⁷¹ Vid Toom, Tarmo, “The Potential of a Condemned Analogy: Augustine on λόγος ἐνδιάθετος and λόγος προφορικός” in *HeyJ* XLVIII, Journal comp., Oxford, Blackwell, 2007, pp. 205-13.

superior a las cosas sensibles -la palabra externa-, la analogía sugirió una subordinación e inferioridad del Hijo al Padre. El pro-niceano Hilario de Poitiers vio las dificultades de una aplicación trinitaria de la analogía entre *logos* interno y *logos* externo. Finalmente, tanto antimodalistas como antiarrianos pro-niceanos –aunque por razones diferentes- no acordaron con su extrapolación a la Cristología. Cabe, entonces, la pregunta de Toom acerca de cuál es el sentido en que san Agustín continúa usando dicha distinción.

La hipótesis de Toom de que Agustín parece haber considerado la potencialidad de la referida analogía pero no usó la distinción, primariamente, para elucidar la eterna generación del Hijo o el acto de creación sino la encarnación del Hijo parece tener sustento.²⁷² En *De Trinitate*, XV, 23, 43, Agustín pone de relieve la enorme disparidad que importa la similitud entre la palabra (interna) humana y el Verbo. De este modo, la aplicación teológica de la analogía entre la palabra concebida y enunciada pudo ser parcialmente “rehabilitada”. Por otra parte, la palabra interior, tanto en la mente humana como en la mente divina permanece inalterada cuando es pronunciada. La Palabra interna de Dios –a diferencia de la humana- es eterna aún en su Encarnación.²⁷³ Por lo tanto, para Agustín, “no hay jerarquía o inferioridad temporal u ontológica entre la Palabra de Dios “pensada”, eterna generación, y la Palabra de Dios pronunciada, Encarnación.²⁷⁴ Asimismo, se lee en *De Trin.* XV, X, 18:

Dado que la palabra interior –humana y divina- requiere de una forma sensible para su expresión, la Encarnación puede ser vista como un signo que comunica la divinidad del *Logos*. Sin embargo, no porque llamemos a los pensamientos palabras del corazón se

²⁷² Vid Toom, Tarmo, *op.cit.*, pp. 205 ss.

²⁷³ *De Trinitate*, VII.1.4.

²⁷⁴ In Psalmum 187.3, Toom, T., “The Potential of a Condemned Analogy: Augustine on λόγος ἐνδιάθετος y λόγος προφορικός” *in HeyJ* XLVIII, Journal comp., Oxford- Boston, Blackwell, 2007, pp. 205-13.

excluye sean visiones engendradas por la visión del conocimiento cuando son verdaderas.

San Agustín prosigue con el texto, caracterizando a la palabra exterior y entrando de lleno a identificar y describir la palabra interior en *De Trin.* XV, X, 19:

Dos conceptos distantes entre sí son la visión y la audición, cuanto a los sentidos del cuerpo; pero en el alma no es una cosa el ver y otra el oír. En consecuencia, la palabra exterior se oye, no se ve; por el contrario, las palabras interiores, llamadas pensamientos [...] el Señor las ve, no las oye.

Por lo tanto, una vez que el pensamiento toma forma de su objeto se dice verbo lo que decimos en el corazón informado el pensamiento por la realidad conocida, es verbo lo -que decimos en nuestro corazón pero recurrimos a los signos para conocimiento de aquellos con quienes hablamos; “estos signos materiales son medios que sirven para dar a conocer a los sentidos del cuerpo nuestro verbo mental.”

En suma, para san Agustín, el *verbum* se corresponde con el conocimiento y el conocimiento es tanto imagen como palabra: “Al exterior, cuando estas realidades tienen lugar por intermedio del cuerpo, una cosa es la palabra y otra la visión; más cuando pensamos en nuestro interior, ambas son una misma cosa.”²⁷⁵ La palabra interior es, entonces, semejante al objeto conocido, imagen y verbo.²⁷⁶ Como acota Gadamer, la palabra “no es producida mediante un acto reflexivo” sino que quien piensa, piensa la cosa. De allí que pueda afirmarse que la palabra viene con la cosa.²⁷⁷

Por lo tanto, en su teoría del signo, Agustín se desliza del signo a la palabra como imagen la cual, a diferencia del signo supone una

²⁷⁵ *De Trinitate, Idem.*

²⁷⁶ *De Trinitate*, IX, 11, 16. *Cfr.*, en el mismo sentido, *De Trinitate*, XV, 12, 22.

²⁷⁷ Gadamer, H. G., *Verdad y Método II, cit.*, p. 869.

dependencia ontológica. En relación con el *verbum interius* puede acordarse con la interpretación gadameriana de la *distentio animi* como “la cuerda tensa de un instrumento que contiene cualquier sonido que se busque.”²⁷⁸ En tal sentido, para Gadamer, la “lingüística”, se apoya en la metáfora y, puede agregarse, en la alegoría como expresión metafórica. Es esta *Sprachlichkeit*, esta lingüística originaria, la que recoge la unidad del pensamiento y el decir, por la cual el pensamiento viene con la cosa, y esto será de importancia decisiva para la historia de la hermenéutica.²⁷⁹

En tanto el *verbum interius* es palabra interior e imagen de la Palabra y el hombre es, en su *mens*, a imagen y semejanza de Dios, lo es fundamentalmente por el verbo interior.²⁸⁰ Por ello, el que pueda conocer esta palabra que “es imagen y es verbo” puede ver en este espejo y en enigma²⁸¹ alguna semejanza con el Verbo de Dios.

²⁷⁸ Gadamer, H. G., “Europa y la “oikoumene” *in* *El giro hermenéutico*, Madrid, Ed. Cátedra, 1998.

²⁷⁹ Ripanti, G., « I sentieri dell’ermeneutica » *in* Alici, L., Piccolomini, R. y Pieretti, A., *Verità e linguaggio*; Agostino nella filosofia del Novecento/3; Roma, Città Nuova, 2002, 129-155, p. 154. En *De Genesi contra Manichaeos* I, 22, 33 Agustín, nos advierte que “el velo será corrido cuando, quitada la cubierta de la similitud y la alegoría se desnude la verdad para que pueda ser vista.”

²⁸⁰ “En consecuencia, al volver sobre sí con el pensamiento, surge una trinidad, donde es posible ya descubrir un verbo formado del mismo pensamiento y enlazados ambos elementos por la voluntad. Allí, pues, hemos de reconocer la imagen que buscando venimos.” (Ac per hoc quando ad se ipsam cogitatione convertitur, fit trinitas, in qua iam et verbum possit intelligi: formatur quippe ex ipsa cogitatione, voluntate utrumque iungente. Ibi ergo magis agnoscenda est imago quam quaerimus). De Trinitate XIV, 10, 13. Cfr. asimismo *De Genesi ad Litteram imperfectus liber*, XVI, 61, en que precisa que la semejanza conforme a la que fue hecho el hombre es el Verbo de Dios, dicha imagen no es absoluta sino que lo es por analogía.

²⁸¹ En *De Trinitate*, XV, 8, 14, en el comentario a I Cor. 13, 12, precisa qué debe entenderse por ‘espejo’ y cómo lo que se percibe no es el espejo sino la imagen en él reflejada: “Llamo *especulantes* a los que ven en un espejo, no a los que otean el panorama desde una atalaya. En el idioma griego, de donde han sido traducidas al latín las Cartas del Apóstol, no ha lugar la duda. En griego, la palabra espejo, a cuya luna se asoman las imágenes, difiere incluso en cuanto al sonido material, de la palabra *specula*, desde cuya eminencia exploramos el horizonte; y así aparece claro que el Apóstol deriva de espejo y no de *specula* la palabra *especular*, cuando dice: *Viendo la gloria de Dios como en un espejo*. Y cuando escribe: *Somos transformados en la imagen*, es decir, en la imagen de Dios, que él llama la misma, esto es, la que nosotros vemos como en un espejo, pues esta imagen, según afirma en otro lugar, es imagen de Dios.” (*Speculantes dixit, per speculum videntes, non de specula*

prospicientes. Quod in graeca lingua non est ambiguum, unde in latinam translatae sunt apostolicae Litterae. Ibi quippe speculum ubi apparent imagines rerum, a specula de cuius altitudine longius aliquid intuemur, etiam sono verbi distat omnino; satisque apparet Apostolum a speculo, non a specula dixisse, *gloriam Domini speculantes*. Quod vero ait: *In eandem imaginem transformamur* utique imaginem Dei vult intellegi, eandem dicens, istam ipsam scilicet, id est, quam speculamur; quia eadem imago est et gloria Dei). En el mismo sentido, *Cfr., De civitate Dei, XXII, 29, 1; De Trinitate, I, 8, 16 y XII, 14, 22.*

4. Signo y lenguaje

“in imagine ambulat homo”

Agustín de Hipona

“el pensar sólo puede significar un oír y un ver en sentido figurado”

Martín Heidegger

4.1. La teoría agustiniana de los signos

Se entiende que tanto el concepto como la metáfora hacen posible el conocimiento, se concibe a la metáfora como una representación y un medio. Un precedente de las diferentes posiciones respecto de la metáfora en filosofía se encuentra en el cruce de enfoques entre Platón y Aristóteles. Platón recurrió a su uso caracterizándola ya por la comparación (*apeikazein*) ya como imagen (*eikón*). Así, apela al término *metaphérein* en el sentido de “trasladar” un objeto y utiliza la expresión *metaphérein ónómata* en referencia al significado de “traducir” de un idioma a otro. A pesar de ello, Platón no llegó a formular una teoría de la metáfora ni a explicitar la legitimidad de su empleo en filosofía aunque pensó al mito como su coronación.

Aristóteles define a la metáfora en la Poética como: “la trasposición del nombre de una cosa a otra; trasposición que se hace del género a la especie, de la especie al género, de la especie a la especie o siguiendo una relación de analogía.” (Poética, xxi, 1457 b, 6-9). Aristóteles justifica el

empleo de la metáfora en la retórica²⁸² pero sostiene que se debe prescindir de ella en un contexto científico, para evitar la ambigüedad y la equívocidad. Por otra parte, el filósofo se caracteriza por hallar semejanzas y, por lo tanto, hacer buen uso de las metáforas dado que “hacer buenas metáforas es percibir la semejanza.” (Poética, xxi, 1458 b/1459^a). En la *Retórica* (iii, 1411 b) refiere a que “las elegancias de estilo provienen de la metáfora de analogía y del sensibilizar los objetos”, esto es, de “significar las cosas en acción”. Aristóteles reconoce aquí el valor de la metáfora en el sentido restringido que posee en la teoría tropológica; no obstante, la clave de su punto de vista es su comprensión de la misma como analogía y, por ende, las credenciales relativas a su capacidad cognitiva, capacidad que le fuera negada en la modernidad en la que recayó sobre el texto que la sustentaba una sospecha de irracionalidad.

Esta línea de pensamiento fue compartida por Locke y Hobbes, para los cuales la metáfora se caracterizaba por ser una especie de abuso verbal que debía suprimirse del discurso filosófico. La tesis contraria fue sostenida por Vico quien consideró -en *Scienza nuova*- que la lógica poética²⁸³ posibilita el comportamiento simbólico al examinar el vínculo gnoseológico entre sentido, concepto y metáfora. Para Vico, el origen del lenguaje se halla en la metáfora, ésta constituye, entonces, la auténtica esencia del lenguaje²⁸⁴ Ortega reafirmará la tesis de Vico en tanto que considera que el lenguaje figurado antecede al discurso racional.

²⁸² En caso de ser justificado un uso filosófico de la metáfora se apunta, por lo general, a una semejanza subyacente que otorga unidad a la realidad, por tanto, aquí el conocimiento consiste en la captación de esa unidad.

²⁸³ (1973⁴:57) Vico denomina “sabiduría poética” a la comprensión mítica de la realidad, considera al mito como un tipo de lenguaje anterior y, por tanto, exento de racionalidad. Corolarios de dicha sabiduría son los primeros *tropos* de los cuales “el más luminoso es la metáfora”.

²⁸⁴ (§460, 102). En cuanto al origen de la locución poética, Vico presupone que ésta nació antes que la locución prosaica: “como por necesidad natural humana nacieron las fábulas universales fantásticas, antes que las universales racionales o filosóficas, las cuales nacieron con las lenguas prosaicas.” (*Id.*)

En *La proposición del fundamento*, Heidegger considera que la representación (*representatio*) busca fundamentarse en tanto se ocupa de aquello sobre lo cual se pronuncian los enunciados.²⁸⁵ En esa medida “resuena” en ella “la proposición del fundamento”: *Nihil est sine ratione*. “Aquello de que habla la proposición del fundamento es el fundamento de la esencia del lenguaje”²⁸⁶ Así que “la última *ratio* de la *Natura*, como fundamento entitativo extremo y supremo o sea primero para la naturaleza de las cosas, hay que poner aquello que se acostumbra denominar Dios.”²⁸⁷ Luego de una disquisición que lo lleva a concluir que algo puede ser sin porqué y, sin embargo, no sin fundamento, toca la cuestión de la metáfora:

Quando captamos el pensar como una suerte de escuchar y ver, el escuchar y el ver sensibles son llevados a otro sitio, son recibidos y recogidos en la región del percatarse no-sensible, es decir del pensar. Este transferir se dice, en griego, *metaphéreîn* [...] Por lo tanto, sólo es lícito denominar al pensar como un oír y escuchar, como un tener a la vista y un avistar en sentido metafórico, transferido.²⁸⁸

Para Heidegger, la metáfora es propia del ámbito de la metafísica, en tal sentido Ricoeur observa que plantea una equivalencia de dos transferencias: “traspaso metafísico de lo sensible a lo no-sensible, traspaso metafórico de lo propio a lo figurado.”²⁸⁹ El primero es determinante para la metafísica mientras que el segundo determina la forma en que nos representamos la esencia del lenguaje y, continúa Ricoeur citando a Heidegger en *Der Satz vom Grund*, “Por eso la metáfora es frecuentemente

²⁸⁵ Vid Heidegger, M. *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ed. del Serbal tr. F. Duque y J. Pérez de Tudela. 2003.² pp.13-14.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 44

²⁸⁷ *Ibidem* p. 56.

²⁸⁸ *Ibidem* p. 78.

²⁸⁹ Ricoeur, P. *La metáfora viva*; tr. G. Baravalle, Bs. As., Megápolis, 1977, p. 424.

utilizada como medio auxiliar en la interpretación de obras poéticas o, más generalmente, artísticas.”²⁹⁰De modo que, como apunta certeramente Ricoeur: “cae el adagio: “Lo metafórico sólo existe en el interior de las fronteras de la metafísica.”²⁹¹

En suma, si se considera que la proposición del fundamento apunta a la esencia del lenguaje, si el pensar supone una transferencia, una metáfora, y la metáfora actúa como mediación que produce la transmutación del objeto en la representación y si la palabra da el ser a la cosa. ¿Qué papel juegan los signos, los distintos *tropos* y, en suma, el lenguaje en Agustín y en María Zambrano?

A la pregunta de si el orden conceptual omite o destruye el orden metafórico nos inclinamos a ver, con Ricoeur, el universo de discurso como “un universo dinamizado por un juego de atracciones y de repulsiones que no dejan de poner en posición de interacción y de intersección dependencias cuyos núcleos organizadores son descentrados unos con relación a los otros, sin que jamás este juego encuentre el reposo en un saber absoluto que reabsorbería sus tensiones.”²⁹²

Para Agustín, los signos median en el conocimiento de realidades superiores, su teoría de los signos está orientada a la comprensión de dichas realidades y a la exégesis bíblica, sin embargo, como manifiesta Markus, el concepto de signo interviene también en contextos tales como la relación del mundo con Dios, la forma en que el hombre adquiere conocimiento, no menos que en el conocimiento de sí.²⁹³ Nuestro conocimiento de las

²⁹⁰ Heidegger, M. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957 pp. 77-90 cit. por Ricoeur.

²⁹¹ Vid Ricoeur, P. *La metáfora viva*; cit.

²⁹² Ricoeur, P., *Ibid*, p. 450.

²⁹³ Markus, R. A., “St. Augustine on Signs” *in Sacred and Secular: Studies on Augustine and Latin Christianity*, London, Variorum, 1994, p. 60.

imágenes de las Ideas divinas es un conocimiento por la fe y una vía habitual para adquirirlo y comunicarlo, es el discurso. El papel de la teoría de los signos en la obra agustiniana y su dimensión ontológica son subrayados por Taylor, cuando expresa que san Agustín posee una comprensión platónica del universo como “realización externa del orden racional” por lo cual, las cosas deberán comprenderse como signos en tanto son “expresiones externas de los pensamientos de Dios.”²⁹⁴

El recurso a *tropos* era, para san Agustín, más que una herramienta para afirmar una similitud que no podía ser demostrada dado que, como subraya Morrison, Agustín considera que los *tropos* están fundados en la naturaleza misma de las cosas, los veía como signos por los cuales el alma podía descubrir analogías ocultas y ser renovada por su conocimiento de ellas.²⁹⁵ El *signum translatum* es, fundamentalmente, un signo no verbal ideado en términos verbales que opera como una figura de lenguaje con traslación de significado que, por tanto, reserva en parte su carácter inicial a la vez que actúa como signo de algo más. Finalmente, en el discurso bíblico los pasajes oscuros deben ilustrarse con las locuciones claras y, en caso de ser necesario, deben interpretarse por relación al contexto.²⁹⁶

Por otra parte, para Agustín, la inteligencia es “autosuficiente”, la verdad es interior a ella y no supone un acuerdo con un objeto exterior.²⁹⁷

²⁹⁴ Taylor, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*; tr. Ana Lizón, Barcelona, Paidós, 2006, p. 184.

²⁹⁵ Morrison, K. F., “From Form into Form” *Mimesis and Personality in Augustine’s Historical Thought* in *Proceeding of the American Philosophical Society*, Vol. 124, No. 4, August, 1980, pp. 276-94, p. 279.

²⁹⁶ *De doctrina Christiana*, II, 9, 14; III, 2, 2 y III, 26, 37.

²⁹⁷ “Es esta idea de autarquía de la inteligencia que Plotino y Agustín traducen por la idea de su sobriedad y de su saciedad (*Enn.* 3, 5, 9, 18-19 y 5, 1, 4, 9-10 y 5, 1, 7, 35 *Gen ad litt* XII, 14,30).” Pépin, J., “Une curieuse déclaration idéaliste du ‘*De Genesi ad litteram*’ (XII, 10, 21) de saint Augustin, et ses origines plotiniennes (‘*Ennéade*’ 5, 3, 1-9 et 5,5, 1-2)” *in Ex Platonicorum persona* ; Ámsterdam, Adolf M. Hafkert Editeur, 1977.

Es por ello que, en *De Trinitate*, expresa que “todo conocimiento según la especie es semejante al objeto que se conoce [...] Por lo cual cuando conocemos a Dios, nos hacemos a Él semejantes, pero no con semejanza de igualdad, porque no lo conocemos tal cual es.”²⁹⁸ De ahí, que la estructura de la concepción agustiniana del lenguaje descansa en la lógica de la semejanza modificada por la analogía²⁹⁹, esto es manifiesto en su noción de una *ratio* que coordina los diferentes planos de conocimiento, que posibilita –por desciframiento de los signos- moverse de la parte a un todo indefinible y no circunscripto.³⁰⁰

4.2. Semejanza e Imagen

Conforme a la idea de participación, para Agustín el mundo es imagen de las Ideas de Dios y puede ser imagen en tanto existe una Imagen en sí.³⁰¹ Esta Imagen es el Verbo.³⁰² Dicha afirmación apunta a que el Verbo fue engendrado, al tiempo que la semejanza destaca que el Verbo es la misma Semejanza.³⁰³

²⁹⁸ Sed omnis secundum speciem notitia, similis est ei rei quam novit [...] Quocirca in quantum Deum novimus, similes sumus: sed non ad aequalitatem similes, quia nec tantum eum novimus, quantum ipse se. *De Trinitate*, IX, 11, 16.

²⁹⁹ Como destaca Ricoeur, “Semejanza, analogía, son términos equívocos [...] Su uso en Aristóteles parece confirmar este argumento dirigido contra la debilidad lógica de la semejanza. Se pueden discernir en él al menos tres empleos del término [...] El único empleo riguroso del término corresponde al que Aristóteles llama constantemente la analogía, que es una relación de proporcionalidad [...] La clave de la respuesta a la objeción concerniente al estatuto lógico de la semejanza [...] una cosa cualquiera se parece a otra cualquiera [...] es construir la relación sobre el modelo de la operación y trasladar la paradoja de operación a la relación. Se ve entonces que la estructura conceptual de la semejanza opone y une la identidad y la diferencia.” Ricoeur, P., *cit.* pp. 288 ss.

³⁰⁰ Morrison, K. F., “From Form into Form” *Mimesis and Personality in Augustine’s Historical Thought*, *cit.*, p. 287.

³⁰¹ *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, XVI, 57

³⁰² Verbo tiene el mismo significado que Imagen, y el Padre y el Hijo no pueden ser Imagen, pues sólo el Hijo es Imagen del Padre. (Sic enim *Verbum* quomodo *Imago*; non autem Pater et Filius simul ambo imago, sed Filius solus imago Patris). *De Trinitate*, VI, 2, 3.

³⁰³ *De Genesi ad litteram imperfectus liber*; XVI, 58.

En san Agustín, los conceptos de imagen y similitud fueron, como destaca Markus, “ideas seminales de su metafísica platonista la cual ha servido de foco a diferentes aspectos de su pensamiento. El contraste entre la absoluta similitud en sí misma y la absoluta disimilitud definieron los dos polos de existencia.”³⁰⁴ Desde una perspectiva platónica, diríamos que entre estos dos polos se despliega la jerarquía de los seres dada por su grado de semejanza con el modelo, para Agustín, la semejanza era una cuestión de grado. Ya en los *Soliloquia* – donde se encuentra en germen lo que será luego el par conceptual imagen-similitud- había precisado que: la naturaleza origina seres semejantes ya sea “por generación o por reflexión.”³⁰⁵

La exposición detallada de los conceptos de imagen (*imago*), igualdad (*aequalitas*) y semejanza (*similitudo*) se encuentra en *De diversis quaestionibus octoginta tribus*.³⁰⁶ Dichos conceptos no son equivalentes aunque, en el pensamiento agustiniano, guardan entre sí una estrecha relación. Así, la imagen incluye algún tipo de semejanza pero no necesariamente igualdad con el original –es el caso del símil neoplatónico y paulino, al que recurre Agustín, de la imagen en un espejo, es decir, la idea

³⁰⁴ Markus, R. A., “Imago-similitudo” in Augustine” *in* Markus, R. A., *Revue des Études Augustiniennes* 10. Paris, 1964, p. 140.

³⁰⁵ Gignendo, cum parentibus similes nascuntur: resultando, ut de speculis cuiuscemodi. *Soliloquia*, II, 6, 11.

³⁰⁶ “Es necesario distinguir imagen, igualdad, semejanza. Porque donde se da la imagen, a continuación se da la semejanza, y no necesariamente la igualdad; donde se da la igualdad, al punto se da la semejanza, y no necesariamente la imagen; donde se da la semejanza, ni al punto se da la imagen, ni necesariamente la igualdad. Donde se da la imagen, al punto se da la semejanza, y no necesariamente la igualdad.” (Imago et aequalitas et similitudo distinguenda sunt. Quia ubi imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas; ubi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago; ubi similitudo, non continuo imago, non continuo aequalitas). *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Q. 74. Cfr. *asimismo*, Q 51, 4, *De Genesis ad litteram imperfectus liber*, XVI, 57; *Quaestiones in Deuteronomium*, V, 4, 16-17 y Retr. I, 26, 74.

de imagen por reflejo-, por su parte, la igualdad supone también similitud pero no necesariamente imagen.

Finalmente, puede hablarse de semejanza sin que haya indefectiblemente imagen ni igualdad. No obstante, podría darse el caso de una imagen en la cual, además de la semejanza, se dé la igualdad, como ocurriría entre padres e hijos, de no mediar la diferencia de tiempo. Es por ello que al ser el Verbo imagen por generación del Padre, sin intervalo de tiempo -pues es coeterno con el Padre- puede afirmarse que el Verbo es la Semejanza en sí, lo que importa decir que es el grado límite de la semejanza, es decir, la igualdad, la identidad con el Principio, en cuanto ambos son uno en relación con la creación.³⁰⁷ El hombre y el mundo son imágenes, en tanto participan de las Ideas de Dios, y lo son conforme a su esencia y a su grado mayor o menor de semejanza.

En suma, toda imagen guarda semejanza con el original del cual es imagen sin embargo, no basta ser semejante a algo para ser su imagen sino que es necesario que la imagen “reproduzca” al original,³⁰⁸ aunque no se corresponda en todos sus aspectos con el modelo, con el que guarda una dependencia óptica, lo cual distingue a la imagen del signo. El Verbo – imagen por generación del Padre- guarda perfecta congruencia con el objeto

³⁰⁷ [...] el Padre y el Hijo, en orden a la creación, son un solo principio, como son un solo Creador y un solo Dios. (Pater et Filius simul ad creaturam unum principium est, sicut unus creatur, sicut unus Deus). *De Trinitate*, V, 13, 14.

³⁰⁸ “Toda imagen es semejante a aquello de quien es imagen, pero, sin embargo, no todo lo que es semejante a algo, también es imagen de ello. Esto se aprecia en el espejo y en la pintura; lo representado en ello son imágenes, y por lo mismo semejantes; mas si no nace lo uno de lo otro, ninguno de los dos puede decirse que sea imagen del otro; hay pues imagen cuando hay reproducción de otra cosa.” (Omnis imago similis est ei cuius iamgo est; nec tamen omne quod simile est alicui, etiam imago est eius: sicut in speculo et pictura, quia imagines sunt, etiam similes sunt, tamen si alter ex altero natus non est, nullus eorum imago alterius dici potest. Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur). *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, XVI, 57; *Quaestiones in Deuteronomium*, V, 4, 16-17

del cual es imagen³⁰⁹, sin semejanza alguna con Él -que es la Semejanza en sí- de quien el Verbo es, a su vez, semejanza por lo cual su “sustancia es una sola”³¹⁰. Cuando se trata de aquellas cosas que reciben su ser por participación, la semejanza incluye desemejanza, la imagen no implica igualdad. Para san Agustín -a diferencia de los Padres griegos- la semejanza no añade algo al ser imagen, de ahí que el hombre es *impar imago Dei*. Ello recuerda el símil del espejo, por el que Plotino completa la teoría de la representación con la teoría del reflejo.³¹¹ Puede hablarse pues de imagen por reflejo.

³⁰⁹ “La imagen, si reproduce con toda fidelidad el objeto cuya es imagen, ésta es la que se coiguala al objeto, no el objeto a la imagen. Y en la imagen hace resaltar la especie, a causa, según creo, de la belleza que surge de esta perfecta congruencia, de esta primera igualdad, de esta semejanza primera, donde no existe diferencia alguna, ni desproporción, ni desemejanza, sino que en todo se asemeja al objeto cuya imagen es.” (Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae. In qua imagine speciem nominavit, credo, propter pulchritudinem ubi iam est tanta congruentia et prima aequalitas et prima similitudo nulla in re dissidens et nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis, sed ad identidem respondens ei cuius imago est). *De Trinitate*, VI, 10, 11.

³¹⁰ “Por tanto, también aquellas cosas que son semejantes por participación reciben la desemejanza. Pero la misma semejanza de ningún modo puede ser desemejante por parte alguna. De donde resulta que, siendo el Hijo, se dice la semejanza del Padre, puesto que por participación de Él son semejantes todas las cosas que son semejantes entre sí o a Dios. En efecto, ella misma es la especie primera por la cual son, por así decirlo, especificadas; y la forma por la que todas las cosas son formadas no puede ser desemejante al Padre por parte alguna. En consecuencia, es lo mismo que el Padre, de tal modo que éste es el Hijo y aquél el Padre, es decir: éste es la semejanza, aquél de quien Él es la semejanza, cuya sustancia es una sola. En realidad, si no es una sola sustancia, la semejanza recibe desemejanza. Hipótesis que rechaza toda razón veracísima.” (Ergo etiam illa quae participatione similia sunt recipiunt dissimilitudinem. At ipsa similitudo nullo modo ex aliqua parte potest esse dissimilis. Unde fit ut cum similitudo Patris Filius dicitur, (quia eius participatione similia sunt quaecumque sunt vel inter se vel Deo similia; ipsa est enim species prima, qua sunt, ut ita dicam, speciata, et forma, qua formata sunt omnia), ex nulla parte Patri potest esse dissimilis. Idem igitur quod Pater, ita ut iste Filius sit ille Pater, id est, iste similitudo, ille cuius similitudo est; iste substantia, ille substantia, ex quo una substantia. Nam si non una, recipit dissimilitudinem similitudo, quod fieri posse omnium verissima negat ratio). *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Q. 23.

³¹¹ En el caso de una imagen o de un reflejo como “son los que se producen en el agua, en un espejo o en la sombra [...] las imágenes vienen a la existencia por obra de un original propiamente dicho y provienen de él, y no es posible que las imágenes originadas existan desconectadas de él. Plotino, *Enéadas*, cit. VI, 4, 10, 10-15.

Para clarificar la relación establecida por el platonismo entre realidad inteligible y sensible, original e imagen, Schroeder distingue dos modelos: 1. un modelo de semejanza como similaridad simétrica, tal la labor del artesano que duplica el original; y 2. un modelo asimétrico entre un original y una copia, en el cual la copia reúne las características del original sin ser otra versión de él, es el caso de la relación entre un retrato y su original. Este último refiere a la relación denominada de representación.³¹²

Plotino sustituye la imagen en una pintura por la imagen en un espejo. De este modo, corrige el modelo de representación con el modelo del reflejo, mientras en aquélla “aún los atributos del original no son verdaderamente presentados en la imagen, sino sólo representados en ella”, en éste los atributos del original están en dependencia y continuidad con él.³¹³

En la representación, pues, como señala Gadamer, hay “una desproporción óptica insuperable entre lo que “es como algo” y aquello a lo que quiere asemejarse.”³¹⁴ Mientras que en la imagen de un espejo lo que constituye la valencia óptica de la imagen “es que no está realmente escindida de lo que representa sino que participa de su ser.”³¹⁵ De ahí que puntualice que:

³¹² Plotino refiere al modelo de representación, cuando expresa que “si uno se refiere a la imagen realizada por un pintor, diremos que no es el modelo, sino el pintor, quien a producido la imagen, la cual no es imagen del pintor, ni siquiera si éste se pinta a sí mismo. Porque quien pintaba no era el cuerpo del pintor ni la forma representada. Y así, hay que decir que la tal imagen la produce, no el pintor, sino la posición determinada de los colores”. Plotino, *Enn.*, VI, 4, 10, 5-10. Cfr. *Timeo*, 52 c. ed. cit.

³¹³ Schroeder, F.M., « Plotinus and language » *in* Gearson, L.P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*; Cambridge, Cambridge University Press, 1999², 336-355, pp. 337-41.

³¹⁴ Gadamer, H. G., *Verdad y método*; Vol I, tr. M. Olasagasti, Barcelona, Sígueme, 1988, p. 159.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 204.

La copia ideal sería en este sentido la imagen de un espejo, pues este posee realmente un ser evanescente; sólo está ahí para el que mira al espejo, y más allá de su mera apariencia no es nada en absoluto [...] no tiene ningún ser para sí; el espejo devuelve la imagen, esto es, hace visible lo que refleja para alguien sólo mientras se mira al espejo [...] por eso imagen y no copia o reproducción. En la imagen reflejada es el ente mismo el que aparece en la imagen, de manera que se tiene a sí mismo en su imagen. En cambio la copia sólo pretende ser observada por referencia a aquello a lo que se refiere.³¹⁶

Esta dependencia, distintiva de la tesis neoplatónica, se corresponde con la ontología agustiniana en la cual la existencia de las cosas se funda en que derivan su ser de Dios,³¹⁷ tesis que Agustín relaciona con la idea platónica de la verdad como algo incorpóreo.³¹⁸

Dado que san Agustín sostiene un vínculo entre semejanza y verdad, la falsedad residirá en la desemejanza o disimilitud (*dissimilitudo*) de lo Verdadero, esto es, no resulta del “aspecto positivo de la imitación” sino que es sólo un “*vestigio* de la unidad”.³¹⁹ De modo que aunque lo falso muestre el sello de un vestigio -una débil analogía- sin embargo, discrepa tanto de la unidad que sólo constituye una torpe imitación de ella siendo,

³¹⁶ *Ibid.*, p. 187.

³¹⁷ *De Vera religione*, XXXVI, 66; *Confessiones*, VII, 20.26.

³¹⁸ Cfr. Rist, John, « Plotinus and Christian philosophy » *in* Gearson, Lloyd P. (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*; *cit.*, 386-413, p. 408.

³¹⁹ “Pues si la falsedad viene del vestigio de la unidad y no del aspecto positivo de la imitación, sino del negativo o de la disimilitud, aquélla es la Verdad que pudo dar cima a esta obra e igualársele en el ser: ella revela al Uno como es en sí, por lo cual muy bien se llama su Palabra y su Luz.” (Si enim falsitas ex iis est quae imitantur unum, non in quantum id imitantur, sed in quantum implere non possut; illa est Veritas, quae id implere potuit, ed id esse quod est illud; ipsa est quae illud ostendit sicut est: unde et Verbum eius et Lux eius rectissime dicitur). *De vera religione*, XXXVI, 66.

en consecuencia, resultado de la percepción sensible y “fuente de ilusiones”,³²⁰ no hay juicio de verdad constituido en los sentidos.³²¹

Ontología y gnoseología están, pues, enlazadas desde que –como en el platonismo– la verdad de las Ideas es un valor del ser que será a la vez regla del conocimiento,³²² que va del mundo sensible al inteligible (el *topos noetós* platónico, el Verbo en san Agustín).³²³ Sin embargo, mientras que para Platón sólo el Ser es y en Plotino los seres son por su participación en el Uno que está más allá del ser– Agustín, con su concepción creacionista, rescata tanto la semejanza cuanto la diferencia entre los seres y el Ser.³²⁴ Es con base en la relación de analogía que se mantienen lo “mismo” y lo “otro”, por lo cual las cosas que reciben la semejanza por participación también reciben la desemejanza a excepción de la Semejanza en sí.³²⁵ Así, pues, en tanto la Imagen que iguala a su principio, es Ser y Verdad, las imágenes que se

³²⁰ *Soliloquia*, II, VII-VIII, 15; *De vera religione*, XXXII, 60; XXXVI, 66.

³²¹ En *De diversis quaestionibus octoginta tribus* Q., 9, también señala la necesidad de alejarse de lo sensible hacia la verdad que es propia del intelecto y la mente interior. (Quamobrem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est, veritatem quae intellectu et interiore mente capitur).

³²² Cfr. Plotino, *Enn.*, cit. V. 9. 7.

³²³ *Contra Académicos*, III, XVII, 37. En *Retractaciones*, I, 2, san Agustín considera que Platón denomina “mundo inteligible” a “la razón sempiterna e inmovible por la cual Dios hizo el mundo”. Duchrow señala un paralelismo entre el Reino de Dios, y el reino inteligible neoplatónico in Duchrow cit. por van Oort citar Epist 1, 11, 32 y Platón República 508c

³²⁴ Pegueroles, J., op. cit., p. 289. En la traducción española de las *Enéadas* que sigue la lectura de A. Kirchhoff, se opta por el término “ομοιωσις” pues se apunta a un “desplazamiento de sentido “de estas cosas” a “las cosas de allá” por analogía”, en nota *Enéadas*, cit. VI 9, 5, 45. p. 544. Para Markus, el griego “ομοιωσις” refiere un sentido más activo y dinámico que el latín “similitudo” y mientras el uso lingüístico tiende a pensar que toda imagen supone similitud, “ομοιωσις” añade un *plus* de sentido a εικων. Sin embargo, el término “similitudo” fue establecido como el equivalente a “ομοιωσις” en la traducción latina del Génesis, I, 26. Por su parte, Agustín rechazó la dicotomía imago-similitudo, rechazo que tuvo importantes consecuencias en su concepción del hombre. Markus, R. A., “Imago-similitudo” in Augustine” in *Revue des Études Augustiniennes* 10. Paris, 1964, pp. 126-27.

³²⁵ “Por tanto, también aquellas cosas que son semejantes por participación reciben la desemejanza. Pero la misma semejanza de ningún modo puede ser desemejante por parte alguna. (Ergo etiam illa quae participatione, similia sunt, recipiunt dissimilitudinem; at ipsa similitude nullo modo ex aliqua parte potest esse dissimilis). *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Q., 23.

originan por participación sólo poseen el ser en diferentes grados y son semejantes en tanto son y, en la misma medida, son verdaderas.³²⁶

Cuando se trata de aquellas cosas que reciben su ser por participación, la semejanza incluye desemejanza, la imagen no implica igualdad. Para san Agustín -a diferencia de los Padres griegos- la semejanza no añade algo al ser imagen, de ahí que el hombre sea *impar imago Dei*. En la representación, pues, como señala Gadamer, hay “una desproporción óptica insuperable entre lo que “es como algo” y aquello a lo que quiere asemejarse.”³²⁷ Mientras que en la imagen de un espejo lo que constituye la valencia óptica de la imagen “es que no está realmente escindida de lo que representa sino que participa de su ser.”³²⁸

En relación con las dimensiones gnoseológicas Agustín avanza en el estudio del concepto de analogía, que constituye -en el orden lógico- un tipo de semejanza, y debido a su correspondencia con el orden ontológico, es posible afirmar que, en un sentido relativo, el mundo y el hombre son análogos de Dios.³²⁹ De ahí, la referencia de Newman al “carácter sacramental” del mundo para una perspectiva cristiana, mundo y criatura pasan a ser ontológicamente dependientes de Dios pero se benefician en tanto participan de su semejanza con Él.³³⁰ Los signos son, entonces, considerados *sacramenta* en tanto “hacen referencia a cosas divinas”,³³¹ sin

³²⁶ “Por lo cual, como en las cosas verdaderas la verdad se conmensura al ser y éste se mide por el grado de semejanza con el Uno principal, aquélla es la Forma de cuanto existe, por ser sumamente semejante el Principio, y es Verdad, porque no entraña ninguna desemejanza.” (Quapropter vera quoniam in tantum vera sunt, in quantum sunt; in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt: ea forma est omnium quae sunt, quae est summa similitudo Principii; et Veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est). *De vera religione*, XXXVI, 66.

³²⁷ Gadamer, H. G., *Verdad y método; cit.*, p. 159.

³²⁸ *Ibid.* p. 204.

³²⁹ *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Q., 23.

³³⁰ Gilson, E., *La Filosofía en la Edad Media*; tr. A. Pacios y S. Caballero, Madrid, Gredos, 1965, 107 ss.

³³¹ *Epistola*, 138, 7.

que por ello haya contraposición entre el significado histórico y el sacramental.

Dicho carácter, en relación con la historia, va a constituir uno de los ejes de *De civitate Dei*, pues, como indica Marrou, para la teología agustiniana de la historia, “la historia de la humanidad no es directamente inteligible sino en tanto que historia santa [...] la humanidad se define como el organismo destinado a crear la sociedad de los santos y no como una máquina destinada a fabricar los imperios, las civilizaciones, las ciudades terrestres.”³³² Es esta *Heilsgeschichte*, la que posibilita comprender el significado que los eventos históricos tienen en la totalidad del esquema divino, como signos sagrados de realidades invisibles cuya significación en la economía de salvación sólo es revelada por las Escrituras.³³³

Mientras que en Dios -Verdad y Bien- ciencia y existencia son indiscernibles, en el hombre ser y saber no son idénticos,³³⁴ la sabiduría sólo

³³² Marrou, H., I., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustine*, Conférence Albert-le-Grand, 1950. Institut d'Études Médiévales Albert-le-Grand, de l'Université de Montreal, 1950, p. 29.

³³³ *De civitate Dei* X, 5. A diferencia de Eusebius Pamphili, san Agustín en *De civitate Dei* presenta al *milenium* como inextricablemente unido al proceso histórico, personificado en la historia de la Iglesia -cuerpo espiritual de Cristo- por lo cual ella constituye “un prisma teológico” para comprender la evolución y significado de la historia humana. Cfr. Zakai, A., Mali, A. “Time, History and Eschatology: Ecclesiastical History from Eusebius to Augustine” in *The Journal of Religious History*; Vol. 17, 4, Oxford-Boston, Blackwell, 1993, pp. 393-417, p. 394-95. En otro orden de cosas, Brown señala que, al escribir *De civitate Dei*, las ideas de Agustín sobre las dos ciudades se habían desarrollado en relación con la composición humana de la Iglesia. Brown, P. *Augustine of Hippo*; Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 313-14.

³³⁴ “La ciencia de Dios es su misma sabiduría; la sabiduría es su misma esencia o sustancia. En la maravillosa simplicidad de su naturaleza, el saber no difiere del ser; ciencia y existencia se identifican [...] En cambio, nuestra ciencia es amisible y se puede volver a recuperar, pues para nosotros no es una misma cosa el ser y el saber: podemos existir sin saberlo, y no siempre conocemos las cosas que una vez aprendimos.” (Quae autem scientia Dei est, ipsa et sapientia; et quae sapientia, ipsa essentia sive substantia. Quia in illius naturae simplicitate mirabili, non est aliud sapere, aliud esse; sed quod est sapere, hoc est et esse [...] Nostra vero scientia in rebus sapere: quoniam esse possumus, etiam si nesciamus, neque sapiamus ea quae aliunde didicimus) *De Trinitate*, XV, 13.

se da por participación en la sabiduría de Dios: la sabiduría es una “sustancia incorpórea y una luz a cuyo resplandor vemos lo que es invisible a los ojos del cuerpo”.³³⁵ Como señala Gilson, la iluminación, no es, normalmente al menos,

una iluminación sobrenatural; es al contrario la definición misma del intelecto humano (*intelligentia, intellectus*) que es el sujeto receptor de la iluminación [...] Por otra parte, lo que en el alma está inmediatamente sometida a Dios, son ciertas “realidades inteligibles” (*res intelligibiles*), que no son otra cosa que las mismas ideas divinas [...] el intelecto humano está inmediatamente sometido a las ideas de Dios. Ya que ellas subsisten en la inteligencia de Dios, las Ideas participan necesariamente de sus atributos esenciales, como Él mismo son eternas, inmutables y necesarias.³³⁶

San Agustín, apunta a una concurrencia tanto del entendimiento cuanto de la voluntad en la búsqueda de una interioridad más profunda en la cual, como señala Sciacca, “la *quaestio animae* reclama la *quaestio Dei*.” Es por ello que “verdad del entendimiento y verdad de la voluntad son una sola e idéntica verdad”,³³⁷ sabiduría a la que sólo puede aspirar el hombre que se trasciende y encuentra a Dios.³³⁸ Cuando san Agustín concibe la interrelación de memoria,³³⁹ intelecto y voluntad (*memoria, intelligentia et*

³³⁵ Incorporalem substantiam scio esse sapientiam, et lumen esse in quo videntur quae oculis carnalibus non videntur: et tamen vir tantus tamque spiritualis *Ibid.*, XV, 8, 14.

³³⁶ Gilson, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*; Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1949³, p. 108-109.

³³⁷ Sciacca, M.F., *San Agustín*; tr. U. Álvarez Díez, Barcelona, Ed. L. Miracle, 1955, pp. 150-151.

³³⁸ Ubi imago Dei? In mente, in intellectu [...] lux hominum est lux mentium. Lux mentium supra mentes est, et excedit omnes mentes. Hoc erat vita illa per quam facta sunt omnia. *In Epistolam Ioannis ad Parthos*, 3.

³³⁹ Mientras que la noción platónica de memoria tiene su fundamento en la reminiscencia, *anamnesis*, para Agustín en la raíz de la memoria está el Maestro Interior, la luz “que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” (Io. 1:9). “Grande es la virtud de la memoria [...] multiplicidad infinita y profunda. Y esto es el alma y esto soy yo mismo.” (Magna vis est memoriae [...] profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, hoc ego ipse sum *Confessiones*, X, 17, 26). En el mismo texto, en el pasaje sobre la memoria, asevera que el conocimiento de Dios requiere de ella porque, como tal conocimiento, demanda de un momento en el tiempo y la memoria es el “presente de las cosas pasadas” (XI, 20, 26):

voluntas) hace a la visión inseparable del *amor* y a éste inseparable de la gratuidad del don.³⁴⁰

Si bien, Agustín, enfatiza la interioridad del sujeto por otra parte, subraya nuestra capacidad para conocer la verdad. Para Mathewes, leemos su obra como si, alternadamente, defendiera una u otra de las dos posiciones que la epistemología contemporánea trata como mutuamente excluyentes: “internalismo” y “externalismo”. El debate moderno entre los defensores de estas posiciones gira en torno de la justificación epistémica de nuestras creencias -aunque los temas implicados sean no sólo epistemológicos sino metafísicos, y en última instancia teológicos-, concernientes a la relación de la mente con el mundo. Agustín -de acuerdo al autor- argumenta con los externalistas que el conocimiento está más allá de nuestro control y que nuestras mentes están embebidas en el mundo. Al mismo tiempo, conviene con los internalistas que la mente no puede ser reducida a una causalidad material de tipo nomológico y por lo tanto, somos responsables de nuestras creencias.³⁴¹

Tal justificación epistémica procede de afirmar que la otredad de Dios reside en el centro mismo de la subjetividad, entendida ésta -en línea con la tradición platónica que inicia el “giro a la interioridad”³⁴² como

“Porque si te hallo fuera de mi memoria, olvidado me he de ti, y si no me acuerdo de ti, ¿cómo ya te podré hallar?” (Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui? X, 17, 26).

³⁴⁰ En *De Trinitate*, refiere a la imagen de Dios y a su expresión en el pensamiento del hombre a través de tres analogías, cuyo denominador común es la *mens*: *mens, notitia, amor; memoria sui, intelligencia, voluntas* y *memoria Dei, intelligentia, amor*. *De Trinitate*, Libros IX, XII, XIV y XV.

³⁴¹ Mathewes, Ch. T., “Augustinian Anthropology” in *Journal of Religious Ethics*; Oxford and Boston, Blackwell, pp. 195-221, pp. 196-98.

³⁴²Cfr. Este enfoque de la subjetividad, que Cary llama “giro a la interioridad”, es elaborado por Plotino quien hereda tanto el pensamiento platónico acerca del mundo inteligible, cuanto el estoico del tornarse al sí mismo o al alma. Plotino fue el primero en concebirlo como un mundo interior, localizado en el alma. Allí el alma encuentra el mundo inteligible que es idéntico con la Mente divina. (*Enn.* 3: 4.3; 6: 5.7; 6: 7.35; 6: 9.9). Cary, P., *Augustine's*

vínculo del alma con su origen divino; lo esencial es, entonces, la relación del alma con las Ideas o Formas. El hecho de volverse a sí del sí mismo evidencia que éste, usualmente, habita fuera de sí, en la “región de la desemejanza” (*regio dissimilitudinis*).³⁴³ Agustín ancla, pues, su realismo en la interioridad de nuestra mente³⁴⁴ en tanto la subjetividad posee, en su mismo núcleo, una realidad objetiva, dada por la acción de Dios en el alma.³⁴⁵ Por ello, descender en el yo importa, simultáneamente, enriquecer nuestro conocimiento del mundo y ascender a Dios.³⁴⁶

Por lo tanto, la memoria es vista, primeramente, como un vasto espacio interior, mundo interior que nos define en esta vida mortal y en el cual Dios es recobrado.³⁴⁷ En términos platónicos, no podríamos afirmar que hemos recobrado algo a menos que tengamos memoria de él, que ya lo

Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist; Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 11ss.

³⁴³ *Confessiones* VII, 10, 16.

³⁴⁴ Ya en su disputa con los escépticos, Agustín sostiene que el sabio halla la sabiduría en sí mismo. (Si quaeres ubi inventa ipsam sapientiam, repondebo: In semetipso). *Contra Academicos*, III, 14, 31.

³⁴⁵ Para Plotino, los inteligibles son internos al Intelecto (tesis internalista). En *Enn.*, V.5.1. este reclamo acerca de los inteligibles es contrastado con la externalidad de los objetos de la percepción sensible. La tesis internalista es en V.5. conectada con el requerimiento de que el Intelecto conoce las cosas por ellas mismas como opuestas a las imágenes de estas cosas (V.3.45; V.8.4-5). De acuerdo a la línea de interpretación sugerida más arriba, conocer “las cosas por ellas mismas” implica que la actividad que constituye al objeto de la cognición del Intelecto y la actividad que constituye al sujeto son idénticas. Más aún, los objetos conocidos en esta cognición son lo que considera los seres reales (V.3). Emilsson, E.K., “Cognition and its object” in Gearson, L. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*; Cambridge, Cambridge University Press, 1999², pp. 235-36.

³⁴⁶ Mathewes, Ch. T., “Augustinian Anthropology”. *cit.*, pp. 196-98. Una reflexión acerca de este giro hacia la interioridad provocado por el enlace entre la metáfora de la luz en Platón y en san Juan se encuentra desarrollado por Taylor, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna. cit.* pp.185-86.

³⁴⁷ “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, que si no estuviesen en ti, no serían.” (Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam. Mecus eras, tecum non eran. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent). *Confessiones*, X, 27, 38.

hayamos conocido. La iluminación suplanta, pues, a la reminiscencia platónica de las Formas o Ideas, nuestro sí mismo está en Dios, de ahí que la verdad sea vista en Dios.³⁴⁸ Nadie antes de Agustín, había combinado la metáfora de la visión intelectual con una concepción del yo como espacio interior.³⁴⁹

El alma ocupa un plano medio en la jerarquía ontológica, por debajo del mundo inteligible y arriba del sensible, siendo su mutabilidad temporal la que define su jerarquía ontológica y le permite, a san Agustín, integrar la doctrina plotiniana de la caída del alma –de la cual resulta toda escisión o división con la consiguiente pérdida de unidad y disminución de ser- con la doctrina católica de la creación. El estado no caído del alma debe ser una ocurrencia en el tiempo –al comienzo y al fin del mismo- cuando todas las almas fueron una en Adán y cuando en la ciudad celeste estén unidas en la caridad.³⁵⁰ Es esta idea la que posibilita a Cranz considerar que Agustín concilia Platón con la Biblia, por su método de identificar los estadios de la providencia de Dios en la historia con los estadios del ascenso del alma conforme a la concepción platónica.

³⁴⁸ “la esencia del alma intelectual descubre en las realidades del orden natural dichos recuerdos, contemplándolos en una luz incorpórea *sui generis*, lo mismo que el ojo corpóreo al resplandor de esta luz material ve los objetos que están a su alrededor, pues ha sido creado para esta luz y a ella se adapta por creación.” *De Trinitate*, XII, 15, 24.

³⁴⁹ Como subraya Cary, este concepto de ‘espacio interior’ es una innovación agustiniana. No obstante, ninguno de los atributos que lo componen es nuevo. Agustín pudo haber citado al *Timeo* tanto como a la Biblia, como precedentes para la doctrina que Dios creó al alma. Por otra parte, la noción de la Luz inteligible que brilla en el alma es tan antigua como la alegoría de la caverna. Cary, P. *Augustine’s Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*; cit., p. 39-41.

³⁵⁰ Cary, P. *Augustine’s Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*; cit., p. 116, 122. La caracterización del ‘espacio interior’ tiene lugar en *Confessiones*, X. Para Cary, los materiales para la construcción de este nuevo concepto provienen de la antigua tradición retórica con sus artes de la memoria y la invención; de las *Tusculan Disputations*, L I. y *De Quantitate animae*.

En consecuencia, como tan ajustadamente lo expresara Taylor, se trata de la experiencia de la *mens* de ser iluminada por Dios y de obtener las reglas que orientan nuestra razón (*interiores regulae veritatis*)³⁵¹ de una fuente que la trasciende, ello es así:

en el acto donde yo procuro hacerme presente a mí mismo más plenamente, realizar en todo su alcance el potencial que reside en el hecho de que el conocedor y lo conocido somos uno, donde yo llego más contundentemente a la conciencia de que Dios está por encima de mí [...] Cuando llegamos a Dios, la imagen del lugar se hace múltiple y multifacética. En un importante sentido, la verdad *no* está en mí. Veo la verdad “en” Dios.³⁵²

La verdad designa, pues, la relación de los objetos con la mente y amor de Dios. Por lo tanto, Dios o la Semejanza, en cuanto Verdad inmutable, es la “garantía ontológica y lógica de la evidencia”,³⁵³ de Él viene al hombre el conocimiento. Para san Agustín, como para el pensamiento platónico, la verdad existe independientemente del hombre y pertenece al orden inteligible. En consecuencia, es el conocimiento de lo eterno el que debe ordenar lo temporal, es por ello que: aun “en el plano subalterno del conocimiento racional, la vida práctica de la ciudad, con sus exigencias de toda clase, se subordina, a su vez, al libre ejercicio de la contemplación.”³⁵⁴ Es pues la acción la que se subordina a la contemplación. Si bien, para Agustín, el conocimiento es uno sin embargo, se expresa en dos formas: como *scientia*, esto es, como el conocimiento de las cosas cambiantes y temporales, necesarias para la prosecución de las actividades de esta vida y como *sapientia*, sabiduría cuya meta es la contemplación y sus objetos las Ideas.³⁵⁵

³⁵¹ *De libero arbitrio*, II, 5.

³⁵² Taylor, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*; cit. p. 194.

³⁵³ Beierwaltes, W., *op. cit.*, p. 205.

³⁵⁴ Gilson, E., *op. cit.*, p. 153.

³⁵⁵ *De Trinitate*, XII; XIV.

Agustín, señala la disparidad de funciones entre sentidos y razón, razón e inteligencia, a la vez que clarifica las relaciones y continuidad entre los diferentes momentos del proceso cognoscitivo: la Verdad puede “hablar” ya de “manera inefable” a la mente, ya por medio de imágenes espirituales al espíritu o bien con “voces corporales” a los sentidos.³⁵⁶ Así, en *Confessiones*, sensación, sentido interior, juicio, pensamiento e intuición son considerados pasos más y más comprensivos, en el conocimiento de la eterna e infinita Realidad.³⁵⁷ Los sentidos, la razón y la inteligencia cumplen, pues, funciones diversas.

Los procesos de sensación y percepción contrastan con la intelección, la mente es signo y vehículo de un orden inteligible. Por tanto, aunque el conocimiento pueda apoyarse en lo sensible para elevarse a lo inteligible, éste no depende de aquél.³⁵⁸ En Agustín, como en Plotino, la sensación tiene un papel activo.³⁵⁹ La idea de que el alma, no el cuerpo, es activa en la sensación le habría sido familiar a Agustín desde Cicerón.³⁶⁰ Por una parte, mediante la sensación tomamos conocimiento de la existencia del mundo exterior a nosotros por otra, la percepción sensorial implica nociones generales “inferidas o asumidas.” De ahí que percibir sea más que sentir.³⁶¹ Las palabras y las imágenes son signos que refieren a cosas y actualizan los contenidos ocultos de la memoria. Lo inteligible, demanda de palabras e imágenes para su representación.³⁶²

³⁵⁶ Aut enim Veritas incommutabilis per se ipsam ineffabiliter loquitur rationalis creaturae mentibus, aut per mutabilem creaturam loquitur, sive spiritalibus imaginibus nostro spiritui, sive corporalibus vocibus corporis sensui. *De Civitate Dei*, XVI, 6.

³⁵⁷ *Confessiones*, VII, 17, 23.

³⁵⁸ *Contra Academicos*, III, 17, 37; *De vera religione*, XXIV, 45; *De Musica*, VI, 5.

³⁵⁹ *De libero arbitrio*, II, 5, 11; Plotino, *Enn.* IV; VI. La teoría agustiniana de la sensación – deriva de los estoicos– y es desarrollada ya en *De Genesi ad litteram*.

³⁶⁰ Cary, P., *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist; cit.*, p. 85.

³⁶¹ Cfr. *De quantitate animae*, XXVI y Carré, M. H., *Realists and Nominalists*; London, Oxford University Press, 1946, pp. 16-17. La sensación es, asimismo, prerequisite de la imaginación y la memoria.

³⁶² *De Trinitate*, 8.9; 9.16; 15.22.

El espíritu es inferior a la *mens*, en él se muestran las imágenes de las *corporalium rerum similitudines*, es decir, en el espíritu se encuentra la imagen de las cosas pero es por la mente que el hombre las interpreta.³⁶³ La visión intelectual,³⁶⁴ es propia de la *mens*³⁶⁵ y es principio de la evidencia, a ella le corresponde conocer lo inteligible -el mundo inteligible, la idea aquí es plotiniana- que es encontrado en el alma.

Agustín emplea el símil platónico de la luz de modos diversos, por lo cual se han dado diferentes interpretaciones del mismo. Gilson inquiriere si la iluminación nos otorga “nociones” o “principios” y manifiesta que: “sabemos solamente [...] que la iluminación nos da “nociones”, de origen no empírico, cuyo contenido se reduce a los juicios que las expresan [...] afirmar el rol regulador y formal de la iluminación agustiniana es, entonces, mantenerse en terreno seguro.”³⁶⁶

Por su parte, Carré distingue dos grupos de textos. En algunos, la luz por la cual la mente es iluminada refiere a los estándares de verdad, belleza y bien, intuitos por todos aquellos que los pueden contemplar.³⁶⁷ Aquí la iluminación expresa la meta del esfuerzo intelectual. En otros pasajes, sin

³⁶³ *De Genesi ad litteram*, XII, 7, 18-19.

³⁶⁴ La tesis que el verdadero conocimiento es mejor comprendido como una clase de visión es obviamente platónica, su componente estoico reside en que esta visión no es en sí misma conocimiento sino fundamento del mismo, esto es, cimiento de nuestro asentimiento a proposiciones que son manifiestamente verdaderas. Cfr. Barnes, M. R., “The Visible Christ and the Invisible Trinity: Mt. 5:8 in Augustine’s Trinitarian Theology of 400” *in Modern Theology*; 19: 3 July, Oxford-Boston, Blackwell, 2003, pp. 329-355, p. 343.

³⁶⁵ *De Trinitate*, XII, 4, 4. La *mens* comprende la *ratio*, que realiza los procesos de análisis y síntesis y la inteligencia. (*De Civitate Dei*, XI, 2). Esta última es lo más eminente de la *mens*, juzga de las cosas materiales según las razones eternas (*De Trinitate*, XII, 2, 2), allí hallamos “la trinidad e imagen de Dios” (*De Trinitate*, XII, 4, 4). La *mens* es definida también como “la facultad que nos hace entender cuando pensamos”, esto es, cuando el pensamiento es “informado por el recuerdo en la memoria presente”. (*De Trinitate*, XIV, 7, 10).

³⁶⁶ *Introduction à l’étude de saint Augustin; cit.*, p. 124.

³⁶⁷ *De Genesi ad litteram*, XII, 31 y *Confessiones*, VII, 17, 23.

embargo, Agustín afirma que la iluminación requiere de la intervención de la presencia divina en la mente, “el intelecto es irradiado por Dios”, la mente juega un papel pasivo. Las nociones de bien y verdad son impresas en nuestra mente como queda impresa en la cera la imagen del anillo.³⁶⁸ Para el autor, no habría una oposición fundamental entre las concepciones mencionadas dado que la metáfora de la luz parece referirse, por una parte, a que los principios que guían nuestra experiencia son realidades que la mente debe aceptar y por la otra, a que el significado de estas realidades no puede ser apreciado por un acercamiento puramente intelectual. Un punto de vista teológico y religioso posibilita una interpretación más comprensiva por la cual las Formas son vistas como revelaciones de Dios.³⁶⁹

En *De Trinitate*, san Agustín alude a dos tipos de visiones: 1. del sujeto que ve (en la cual los sentidos son *informados* por la *species* del objeto); 2. del sujeto que piensa (en la cual el pensamiento es *informado* por la imagen generada en la memoria: *similitudo, imago*).³⁷⁰ Visión a la cual Agustín denomina espiritual (*spirituale*),³⁷¹ los signos de las cosas se forman, pues, en el espíritu.³⁷² A diferencia de los estoicos, Agustín sostiene que el mundo comprende realidades corpóreas cuanto incorpóreas, a las cuales pueden

³⁶⁸ *De Trinitate*, XIV, 15, 21.

³⁶⁹ Carré, M. H., *The Realists and Nominalists*, cit. p. 28.

³⁷⁰ *De Trinitate*, XI, 9, 16.

³⁷¹ Cuando *spiritus* es utilizado en el significado de la Escritura -*De Genesi ad Litteram* XII, 7, 18- no se distingue de la *mens*: “asimismo se llama espíritu a la misma mente racional, en donde reside el ojo del alma, a quien concierne la imagen y el conocimiento de Dios.” *Vid.* en el mismo sentido, *De libero arbitrio*, I, 8,18; *De anima et ius origine*, 1, II, 2, 2 y *De Trinitate*, XIV, 16, 22. No es éste el sentido en que Agustín emplea el término “espíritu” cuando refiere a la visión espiritual: “La lengua [...] profiere los signos de las cosas, mas no presenta sus mismas realidades: por esto el Apóstol llamó figuradamente lengua a cualquiera emisión de signos cuando no se entienden: mas una vez que son entendidos, acción que sólo ejecuta la mente, se da la revelación, o el conocimiento, o la profecía o la enseñanza.” *De Genesi ad Litteram*, XII, 8, 19.

³⁷² [...] signa rerum formarentur in spiritu, et eorum refulgeret intellectus in mente [...] *Ibid.*, XII, 9, 20.

referirse los signos. La tercera clase de visión, la visión intelectual, es caracterizada en *De Genesi ad litteram* como aquella que “comprende todas las cosas que no tienen imágenes semejantes a sí mismas y, por lo tanto, estas imágenes no son lo que son las cosas.”³⁷³ Luego, hay continuidad entre los tres tipos de visiones, de modo tal que la razón va de las cosas inferiores a las superiores: cuando el alma conoce las cosas sensibles, se forma imágenes sensibles de ellas, imágenes que la memoria retiene y que la *mens* interpreta.

Ahora bien, si el objeto de conocimiento, es la *mens*, ésta obtiene el conocimiento de sí por intelección³⁷⁴ y la imagen intelectual que el alma tiene de sí, o de algún otro objeto, es el *verbum mentis*. Sólo la visión intelectual (*intellectuale*) es siempre verdadera, en tanto la *intelligentia* o *intellectus* -superior a la *ratio* y como ésta propia de la *mens*-, es una facultad de la mente iluminada por Dios, por la cual la mente “percibe, entiende y juzga cosas inteligibles con la luz divina de la verdad eterna.”³⁷⁵ Por lo tanto, cuando Agustín habla de la mente, debe de entenderse “el entendimiento y la razón” y que aquello que vemos está “presente en la luz de la verdad”.³⁷⁶ Por lo cual, la razón debe situarse en la luz de la inteligencia dado que las ideas son intuitas por ella, estas *res intelligibiles* existen en la mente de Dios como ideas, formas o arquetipos.³⁷⁷

Esta participación en las Ideas de Dios, tiene lugar *per speculum*, nuestra visión es analógica. Pero, añade Agustín, *in aenigmate*, esto es, como signo. Por ende, al hombre sólo le es dado conocer a Dios contemplándole

³⁷³ *Ibid.*, XII, 6, 15.

³⁷⁴ *De Trinitate*, XIV, 9, 12.

³⁷⁵ *De Trinitate*, IX, 6, 11; XII, 2, 2.

³⁷⁶ *Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis [...] De Magistro*, XII, 40.

³⁷⁷ *Civitate Dei*, XI, 10, 3.

en sus imágenes, como en un espejo y, a través de sus signos, no verle *facie ad faciem*.³⁷⁸ *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* (I Cor. 13. 12). De ahí que también respecto de la *civitas Dei*, tiene el hombre un conocimiento por imágenes y signos.

No conocemos, pues, las Ideas sino por sus imágenes y signos; por una parte, a través de la imagen que somos, en cuanto creados a imagen y semejanza de Dios y, por la otra -teniendo presente el contexto de la teoría de los signos de Agustín en *De Trinitate*- la *mens* puede ser considerada como un *aenigma*, esto es como un *signum translatum*, en este caso particular, como una cosa que actúa como un signo. “Y así, en los términos espejo y enigma puede entenderse una semejanza cualquiera [...] pero apropiada para conocer a Dios al modo que ahora es posible; y nada hay más apto para el conocimiento de Dios que aquella que con razón es denominada su imagen.”³⁷⁹ Es la mente (*mens*) la que obra como tal espejo, en el espejo se ve una imagen a través de la cual podemos contemplar lo que somos conforme al modo en el que hemos sido creados, “el pensamiento humano, fecundado por las razones eternas del Verbo, engendra interiormente un conocimiento verdadero de sí mismo.”³⁸⁰ En suma, es por ello que en relación a I Cor. 2: 7, san Agustín expresa que vemos la gloria de Dios como en un espejo.³⁸¹

³⁷⁸ *De Civitate Dei*, XXII, 29,1. *De Trinitate*, I, 8, 16 y XII, 14, 22. En los libros I-IV del *De Trinitate*, en su discusión con los homoianos, trata Agustín la cuestión de las apariciones del Hijo en las teofanías del Antiguo Testamento. Para los homoianos, dichas apariciones prueban que el Hijo no es el verdadero Dios, igual argumento es utilizado en relación con la Encarnación. Es así como la “vision de Dios” llegó a ser un problema trinitario. Barnes, *op. cit.*, p. 330.

³⁷⁹ *Cum igitur specula et aenigmatis nomine quaecumque similitudines [...] quae accommodatae sunt ad intelligendum Deum, eo modo quo potest; nihil tamen est accommodatius quam id quo imago eius non frustra dicitur. De Trinitate*, XV, 9, 16. Cfr. Colish, M.L., *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge*; *cit.*, p. 53.

³⁸⁰ Gilson, E., *op. cit.*, p. 294.

³⁸¹ En referencia a I Cor. 13:12, *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* y a II Cor 3:18, *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eadem imaginem transformamur de gloria in gloriam, tamquam a Domini Spiritu. De Trinitate*, XV, 8, 14.

En tanto el hombre es a imagen y semejanza de Dios, lo es en y por la mente: “no todo lo que en la criatura ofrece semejanza con Dios se ha de llamar su imagen, sino el alma sola, a la que únicamente Él es superior.”³⁸²En *De Trinitate*, cuando Agustín se pregunta si es posible el conocimiento de Dios, afirma que la *mens* es sólo su imagen imperfecta.³⁸³ A lo que hay que añadir que sólo cuando la *natura humana mentis* contempla la verdad, es imagen de Dios.³⁸⁴ No hay, pues, una *proportio propria* entre la *mens* y Dios, entre la *mens* y la Trinidad.³⁸⁵ Es por ello que la *mens*, en cuanto *imago Dei* en la cual está la imagen de Dios,³⁸⁶ no puede ser comprendida, es también un *aenigma*³⁸⁷

Si la visión, en cuanto acto intelectual, es fruto de la unión del entendimiento y del objeto conocido,³⁸⁸entonces, su percepción importa su

³⁸² Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam eius imago dicenda est: sed ella sola qua superior ipse solus est. *De Trinitate*, XI, 5, 8.

³⁸³ “¿Hemos ya de elevarnos, con las débiles fuerzas de nuestra atención, hasta aquella soberana y altísima esencia, cuya imperfecta imagen es el alma humana, pero imagen al fin?” (Iamne igitur ascendendum est qualibuscumque intentionis viribus ad illam summam et altissimam essentiam, cuius impar imago est humana mens, sed tamen imago?). *De Trinitate*, X, 12, 19.

³⁸⁴ Sicut de natura humana mentis diximus, quia et si tota contempletur veritatem, imago Dei est [...]*Ibid.*, XII, 7, 10.

³⁸⁵ “Es, pues, necesario conocer al Hacedor por las criaturas y descubrir en éstas, en una cierta y digna proporción, el vestigio de la Trinidad.” (Oportet igitur ut Creatorem, per ea quae facta sunt, intellectum conspicientes, Trinitatem intelligamus, cuius in creatura, quomodo dignum est, apparet vestigium). *Ibid.*, VI, 10, 12. Mientras que en VII, 3, 5, puede leerse que: “nosotros somos imágenes de Dios; pero no imagen igual, sino hecha por el Padre mediante su Hijo; no nacida, como aquélla, del Padre. Nosotros somos iluminados por la luz; aquélla es la luz que ilumina; por eso nos sirve de ejemplo sin tener ella modelo.” (nos non discedamus a Deo, quia et nos imago sumus: non quidem aequalis, facta quippe a Patre per Filium, non nata de Patre sicut illa. Et nos, quia illuminamur lumine; illa vero, quia lumen illuminans: et ideo illa sine exemplo nobis exemplum est).

³⁸⁶ *Ibid.*, XII, 4, 4. Fecit et hominem ad imaginem et similitudinem suam in mente: ibi est enim imago Dei; ideo mens ipsa non potest comprehendi nec a se ipsa, ubi est imago Dei.

³⁸⁷ “Hizo al hombre a imagen y similitud suya en la mente: allí es pues imagen de Dios; por lo tanto, la mente, no puede ser comprendida ni siquiera por sí misma, donde está la imagen de Dios.” (Fecit et hominem ad imaginem et similitudinem suam in mente: ibi est enim imago Dei; ideo mens ipsa non potest comprehendí nec a se ipsa, ubi est imago Dei). *Sermo de symbolo et catechumenos*.

³⁸⁸ *Soliloquia*, I, 6, 12.

posesión, accediendo a una visión simultánea, a una visión *ex toto, in manifestatione*.³⁸⁹ Visión que, en relación con las Ideas de Dios, sólo es posible para el hombre una vez finalizada su *peregrinatio*, pues *in imagine ambulat homo*.³⁹⁰ En *Enn.* Cap. V, Plotino argumenta que el Intelecto y el inteligible son uno y el mismo. Como advierte Emilsson, es manifiesto que Plotino desea combinar tres ideas prominentes: que el intelecto se conoce a sí mismo íntegramente; la noción de los inteligibles como seres esenciales ontológicamente, como opuestos a meras imágenes o representaciones; y la unidad del sujeto y el objeto en la intelección. El Intelecto conoce ciertos objetos, inteligibles. En relación con esta cuestión interesa destacar un aspecto crucial -común tanto a Plotino como a Agustín- la abolición de las nociones de mente y objeto de pensamiento como existentes antes que e independientemente del pensamiento a favor de una descripción en términos de actividad pensante.³⁹¹ Aquí la cuestión apuntada tiene un carácter epistemológico, pues, conforme a la observación de Barnes para Agustín, como para toda la tradición platónica, “ver” significa “conocer”. La *mens* “ve” las Formas inteligibles como el ojo ve las cosas visibles. Ya en *Soliloquia*, había expresado que Dios es la luz, por la cual las cosas inteligibles son iluminadas, somos, pues, iluminados por participación en la luz de Dios.³⁹²

El término ‘inteligibilidad’ apunta, justamente, a la posibilidad de la visión intelectual en la cual el ojo de la mente ve las cosas eternas, invisibles a la visión corporal. Sin embargo, esta metáfora -fundamental en el milenio siguiente del Occidente Cristiano- no elucida directamente la significación

³⁸⁹ *De utilitate credendi*, 13, 28; *Confesiones*, VII, 17, 23; X, 5, 7; XII, 13, 16 Cfr. Plotino, *Enn.* V, 1, 11. En *De Trinitate*, I, 10, 21; XIV, 2, 4, en referencia a II Cor.5.6.7 refiere a la visión por la fe a la cual sucederá la visión simultánea: *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, non per speciem.*

³⁹⁰ *In Psalmus 38 enarratio*, 11. [v 7.].

³⁹¹ *Vid.* Emilsson, E.K., “Cognition and its object”; *cit.*, pp. 235-36.

³⁹² *Soliloquia*, I, 1, 3; I, 8, 15.

de 'inteligibilidad' sino a través de su comparación con visibilidad. San Agustín insiste en entenderla más en términos de una presencia eterna (*De Trin.*, 12,24) que de una relación temporal.³⁹³ Las personas de la Trinidad – independientemente de la cuestión histórica de cuándo el Hijo fue visto (e.g. en las teofanías del Antiguo Testamento, la Encarnación, etc.)- sólo pueden ser “vistas” en la resolución de la historia, al final del tiempo, tal la solución de Agustín al subordinacionismo homoiano.³⁹⁴

Ahora bien, todo conocimiento por la especie presenta una cierta semejanza con el objeto que se conoce, por ello el conocimiento de Dios, a la vez que nos hace semejantes a Él,³⁹⁵ requiere de una purificación de la mente (*purgatio mentis*).³⁹⁶ Enunciados que hacen patente una cierta circularidad argumentativa en el pensamiento de Agustín,³⁹⁷ en tanto no se

³⁹³ Cary, P., *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*; cit., p. 18-19.

³⁹⁴ La visión de la Trinidad al fin del tiempo – en *De Trinitate* I- es prometida por Dios en Mt. 5:8; en tanto, el carácter cristológico de esta visión es estructurado por la exégesis de Agustín de 1 Cor. 15:24:28, mientras Phil. 2:5-7 especifica otros objetos de conocimiento o visión. Para Barnes, la combinación de estos tres textos escriturarios soporta la tesis agustiniana de cómo el Hijo es revelado. Cfr. también, Barnes, M. R., *op. cit.*, p. 331-32.

³⁹⁵ San Agustín, en *De fide et symbolo*, recurre a Mt. 5:8 para fundamentar que la verdad de la Trinidad sólo será vista por aquéllos que posean un corazón puro y en proporción al grado de pureza del mismo. Una vez más, la “visión” a la que refiere aquí es una visión intelectual (o conocimiento) de proposiciones acerca de Dios y no una visión beatífica. Barnes, M. R., “The Visible Christ and the Invisible Trinity: Mt. 5:8 in Augustine's Trinitarian Theology of 400”, *cit.*, p. 333.

³⁹⁶ *De Trinitate*, I, 1, 3 y IV, 2, 4. Cfr. también *De quantitate animae*, XXXIII, 70. En Agustín, como en Platón (*Carta VII*, 344^a) y Plotino (*Enn.* I, 2 y I, 6), el acceso al conocimiento propiamente dicho de los inteligibles supone una catarsis que hace al alma homogénea al objeto de su visión. Cfr. Solignac, A., “Analyse et sources de la Question “De Ideis” *in Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d' Études Augustiniennes, CNRS, Vol I, 1955, pp.307-315, p. 310. Cuando el hombre crece en sabiduría –cuando la imagen de Dios en él es progresivamente purificada e iluminada- la analogía de *memoria-intellectus-voluntas* es reemplazada por la analogía de *memoria Dei-intellectus Dei-amor Dei*. En los últimos libros de *De Trinitate*, Agustín introduce un cambio en esta última analogía, habla entonces de *meminit*, *intelligit* y *diliget* para hacer lo más cerrada posible, la analogía entre Dios y el hombre. Cfr. Colish, M.L., *op. cit.*, p. 52.

³⁹⁷ Esta circularidad argumental, es puesta de relieve por Markus en la teoría agustiniana de los signos: mientras las cosas visibles son signos de lo invisible sin embargo, sólo pueden

tenga presente la mediación del Verbo.³⁹⁸ Esta semejanza no corresponde a una *aequalitatem similes*, es por ello que a Dios “no le conocemos tal cual es”,³⁹⁹ pues el alma racional o intelectual “no puede ser luz para sí misma, sino que brilla por la participación de la otra luz verdadera”.⁴⁰⁰

Puede convenirse, entonces, que para san Agustín las cosas inteligibles, objeto de la ontología, tienen el carácter de realidades y tales “objetos” o “verdades” pueden ser vistos por la inteligencia.⁴⁰¹ Es decir que “la verdadera igualdad y semejanza y la verdadera y primera unidad no son objeto de la percepción sensible, sino de la mental.”⁴⁰² Como subraya Sciacca: Para Agustín: “La diferencia entre conocimiento sensible e inteligible es de orden metafísico: no es sólo entre dos grados de verdad sino entre dos órdenes de realidades.”⁴⁰³

En suma, inescapablemente, gnoseología y ontología se corresponden para culminar en una teodicea, los seres deben su ser a su verdad y ésta a su participación en y a su grado de semejanza con Dios. Dado este fundamento ontológico común, la unidad de palabra y pensamiento se constituye en condición de inteligibilidad de la *mens*, la

ser comprendidas en la luz de lo invisible. Markus, R. A., “St. Augustine on Signs” *in Sacred and Secular: Studies on Augustine and Latin Christianity*, London, Variorum, 1994.

³⁹⁸ *De Trinitate*, IV, 2, 4.

³⁹⁹ *De Trinitate*, IX, 11, 16.

⁴⁰⁰ *Sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere*. En *De Civitate Dei*, X, 2, refiere que Plotino –explicitando la doctrina de Platón– nota que aún el alma del mundo sólo participa de la luz que la ha creado y “con cuya iluminación inteligible resplandece ella inteligiblemente.” (Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 6, 4). Para san Agustín la filosofía plotiniana de la iluminación es “*consonans Evangelio*.”

⁴⁰¹ Thonnard, F. J., « Caractères platoniciens de l’ontologie agustinienne » *in Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d’Études Augustiniennes, CNRS, Vol I, 1955, pp.317-27, p. 319. Para Gilson, cuando Agustín habla de conocimiento por o en las razones eternas se trata de conocimiento natural; cuando habla, de conocer o de ver las razones eternas y la luz divina se trata de conocimiento místico. Gilson, E., *Introduction à l’étude de saint Augustin*; cit., p. 126.

⁴⁰² Porro ipsa vera aequalitas ac similitudo, atque ipsa vera et prima unitas, non oculis carneis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur. *De vera religione*, XXX, 55.

⁴⁰³ Sciacca, M., F., *San Agustín*; cit. p. 215.

palabra expresada debe convenir con la palabra interior que es imagen y signo de la Palabra en el hombre.

4.3. *Tropos*: Metáfora y alegoría

Históricamente, el método alegórico, tal como es conocido en Occidente, se desarrolló en Alejandría para interpretar en sentido propio a Homero, más tarde, en Palestina, se recurrió a dicho método en ocasión de la interpretación del Antiguo Testamento. Así, éste fue visto como prefiguración y profecía del futuro reino de Dios. En esta acepción, la alegoría supone la visión de la significación de un relato más allá de su significado, significación que, en su interpretación más antigua, tiene un alcance ahistórico, universal.⁴⁰⁴

Por lo que respecta a su aspecto retórico, la expresión *αλληγοριά* fue acuñada por el gramático, Pseudo-Heráclito (I d.C.) y es considerada inherente a la función de enunciación, en la medida en que la alegoría puede poner de manifiesto algo diferente en lo enunciado. La distinción estoica entre *λόγος ἐνδιάθετος* y *λόγος προφορικός*, adelantó dicho *tropo* desde el momento en que la palabra enunciada envía a algo distinto de lo cual es signo.⁴⁰⁵ El término ‘alegoría’, alude a decir una cosa y significar otra, concepto clásico de alegoría con el que acuerda san Agustín.⁴⁰⁶ En el Renacimiento el término *application* fue usado como sinónimo de alegoría. Como Agustín y Marshall señalaron, el término podía aplicarse (alegorizarse) a situaciones desconocidas. Se trata de hacer a la estructura

⁴⁰⁴ Bloomfield, M., W., “Allegory as Interpretation” in *New Literary History*, Vol. 3, 2, On Interpretation: I, 1972, pp. 301-317, p. 301.

⁴⁰⁵ Grondin, J., *Introducción a la hermeneútica filosófica*; cit., p. 51.

⁴⁰⁶ “¿Qué es, pues, una alegoría, sino un *tropo*, donde se da a entender una cosa por otra?” (Quid ergo est allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intellegitur?) *De Trinitate*, XV, 9, 15.

de la alegoría análoga a la estructura del significado original. San Agustín teorizó sobre la interpretación en *De Doctrina Christiana*, XII y en *Confesiones* pero en sus detalladas consideraciones hermenéuticas sabía de antemano que la interpretación de las *Escrituras* sería siempre verdadera por tanto la problemática se presentaba distinta que en los escritos seculares.⁴⁰⁷ En *De doctrina Christiana*, refiere al uso de la alegoría como una técnica cuyo propósito es mostrar que toda contradicción, en el relato de las Escrituras, es aparente y no real.⁴⁰⁸ Asimismo, entiende que la alegoría brinda el soporte de la imagen y que, a través de “semejanzas corporales”, refiere a las cosas espirituales, simbolizadas en dichas imágenes.⁴⁰⁹ De ahí que, Agustín, considere que el velo de la *allegoria* es necesario para mostrar a los hombres “cuánto valen las tinieblas del enigma para avivar el amor de la verdad y para alejar el aburrimiento tedioso, cuando la explicación

⁴⁰⁷ Vid Hirsch, E. D., “Transhistorical Intentions and the Persistence of Allegory” in *New Literary History*, Vol. 23, 3, Part I, 1994, 549-567, p. 552.

⁴⁰⁸ *De doctrina Christiana*, III, 16, 24. Cicerón refiere a la *allegoria* a la que entiende como lenguaje velado que no muestra las dos partes con claridad como la metáfora. A la metáfora hay que interpretarla, pero siempre muestra al lector de dónde parte y hacia qué apunta. *Carta a Atico*, II, 20,3.

⁴⁰⁹ “Todas estas cosas que figuradamente se nos predicán tienen la misión de nutrir y fomentar ese fuego del amor que como un peso específico nos empuja hacia dentro y hacia lo alto para llevarnos al descanso. Promueven y encienden del amor mucho más que si se ofreciesen desnudas, sin semejanza alguna sacramental. Es difícil averiguar la causa de este fenómeno. Pero es un hecho que, cuando se nos propone algo con una significación alegórica, nos mueve, nos deleita y se la honra más que si se enunciase llanamente con sus palabras propias. Yo opino que ese movimiento del alma se enciende con mayor dificultad mientras estamos todavía enredados en las cosas terrenas. Si se le presentan semejanzas corporales y desde ellas se hace la referencia a las espirituales, que están simbolizadas en tales imágenes, el fuego se siente fortalecer en ese mismo tránsito. Es como el fuego de una tea, que se inflama cuando se agita. Así el alma es arrebatada hacia el descanso con amor más ardiente.” (Ad ipsum autem ignem aoris nutriendum et flatandum quodammodo, quo tanquam pondere sursum vel introrsum referamur ad requiem, ista omnia pertinent quae nobis figurate insinuantur; plus enim movent et accendunt amorem, quam si nuda sine ullis sacramentorum similitudinibus ponerentur. Cuius rei causam difficile est dicere. Sed tamen ita se habet, ut aliquid per allegoricam significationem intimatum plus moveat, plus delectet, plus honoretur, quam si verbis propriis diceretur apertissime. Credo quod ipse animae motus quandiu rebus adhuc terrenis implicatur, pigrius inflammatur: si vero feratur ad similitudines corporales, et inde referatur ad spiritalia, quae illis similitudinibus figurantur, ipso quasi transitu vegetatur, et tanquam in facula ignis agitato accenditur, et ardentiore dilectione rapitur ad quietem). *Epistolae*, 55.

alegórica de una cosa les descubre algo que antes tal como se les presentaba a su mente, no les movía.”⁴¹⁰

Agustín, en referencia a I Cor. 13:12, subraya que vemos no sólo como por un espejo, sino también en enigma: *Videmus nunc per speculum in aenigmate*. Aquí, iguala ‘espejo’ con ‘imagen’, en el sentido que el espejo refleja la imagen, no se trata, pues, de ver el espejo sino a través de él, es decir, la mente ve a través de sí la imagen de la Trinidad.⁴¹¹ Al espejo le añade, siguiendo a Pablo, el enigma, es decir, un *tropo* o *modo*. Aquí cabe recordar el papel jugado por esa subclase de la alegoría que es el enigma, precisado el género es necesario estipular la especie: el “enigma” es caracterizado, entonces, como una “alegoría oscura”.⁴¹² A continuación, pasa a establecer una distinción que será decisiva para la teoría del lenguaje de los siglos subsiguientes: la diferencia entre *allegoria in verbis* y *allegoria in factis*: al comentar la alegoría de Pablo acerca de los dos esposas de Abrahán precisa que se trata de una alegoría real, no verbal, pues refiere a un

⁴¹⁰ [...] quid valeant aenigmatum latebrae ad amorem veritatis acuendum, discutiendumque fastidii torporem, ipsa experientia probandum est talibus, cum aliquid eis quod in promptu positum non ita movebat, enodatione allegoriae alicuius eruitur. *De Catechizandis rudibus*, 9, 13.

⁴¹¹ *De Trinitate*, XV, 23-24.

⁴¹² Aenigma est autem, ut breviter explicem, obscura allegoria. *Ibid.*, XV, 9, 15. Idea que precisa en su comentario al conocido texto de Pablo (Cor.): “Vemos, dice el Apóstol, ahora por un espejo, y añade: en enigma. La frase es una, pues dice: Vemos ahora por un espejo, en enigma. Cuanto a mí se me alcanza, por espejo quiso significar la imagen, y por enigma una semejanza oscura, difícil de percibir. Y así, en los términos espejo y enigma puede entenderse una semejanza cualquiera en el sentido del Apóstol, pero apropiada para conocer a Dios al modo que ahora es posible; y nada más apto para el conocimiento de Dios que aquella que con razón es denominada su imagen.” (*Videmus nunc per speculum*; et ex isto quod addidit, *in aenigmate*. Una est enim cum tota sic dicitur: *Videmus nunc per speculum in aenigmate*. Proinde, quantum mihi videtur, sicut nomine speculi imaginem voluit intellegi; ita nomine aenigmatis quamvis similitudinem, tamen obscuram, et ad perspicendum difficilem. Cum igitur speculi et aenigmatis nomine quaecumque similitudines ab Apostolo significatae intellegi possint, quae accommodatae sunt ad intellegendum Deum, eo modo quo potest; nihil tamen est accommodatius quam id quod imago eius non frustra dicitur). *Ibid.*, XV, 9, 16.

hecho.⁴¹³ No se discurre acerca de las dos esposas -aunque el sentido del enunciado original se conserva- sino que ellas anuncian a las dos ciudades: la Jerusalén celeste y la terrena.⁴¹⁴ A su vez, la alegoría a la que recurre Pablo, le permite ejemplificar el enigma, pues antes de su explicación -que remite a los dos Testamentos- dicha alegoría es oscura y enigmática.

En la lista *standard* de metáforas y *tropos* retóricos que Cicerón⁴¹⁵ incluye en *De Oratore* define al término *aenigma* como una especie de metáfora.⁴¹⁶ Esta concepción de *aenigma* como una clase de figura de habla, uso común en la literatura latina tardía -resultó extremadamente influyente en la teoría de la significación de Agustín. Como figuras del discurso, los *aenigmata* -en tanto semejanzas oscuras- son difíciles de comprender. No obstante, es su misma opacidad la que permite que éstos funcionen como signos apropiados en textos cuyo referente es evasivo.

Para Gadamer, la alegoría “no supone una especie de parentesco metafísico originario [...] sino sólo una asignación fundada por convención y por fijación dogmática, que permite de este modo emplear imágenes como representación de lo que carece de imagen.”⁴¹⁷ En tal sentido, Agustín apunta, con una teoría del signo acorde a su gnoseología, al papel de la imagen para acercar al hombre al conocimiento de las realidades

⁴¹³ “Más la alegoría del Apóstol es real no verbal, pues habla de los dos hijos de Abrahán, uno de la esclava y el otro de la libre, lo que nos es una palabra sino un hecho, y por ellos quiso significar los dos Testamentos.” (Sed ubi allegoriam nominavit Apostolus, non in verbis eam repeterit, sed in facto, cum e duobus filiis Abrahae, uno de ancilla, altero de libera, quod non dictum, sed etiam factum fuit, duo Testamenta intelligenda monstravit). *Ibid.*, XV, 9, 15.

⁴¹⁴ Cfr. Todorov, T., Klein, R.; “On linguistic Symbolism”, *cit.*, p. 114.

⁴¹⁵ Varro y Aulus Gellius pudieron comunicar a Agustín las visiones platónicas y estoicas acerca de los signos, mientras Ciceró pudo transmitirle la teoría de los signos de Aristóteles, una teoría que Ciceró extrapola del marco de la lógica al de la retórica. Cfr. Colish, M., *op. cit.*, p. 15.

⁴¹⁶ Para Quintiliano el enigma es una alegoría más oscura, *Institutio Oratoria*, 8, 6, 52. En Cicerón se encuentra una definición similar en *De Oratore* 3, 42.

⁴¹⁷ Gadamer, H. G., *Verdad y método*; Vol I, *cit.* p. 112.

inteligibles. Aquélla no importa, pues, rehusar aun en el caso de los signos traslaticios como la alegoría, el papel de la razón en tanto la alegoría como subraya Gadamer, no es contraria a:

la comprensión racional en conceptos; todo lo contrario, tanto el concepto como el asunto de la alegoría están estrechamente vinculados con la dogmática: con la racionalidad de lo mítico (como ocurrió en la ilustración griega) o con la interpretación cristiana de la sagrada Escritura hacia una doctrina unitaria (así en la patrística), y finalmente con la reconciliación de la tradición cristiana y la cultura antigua.⁴¹⁸

Ahora bien si, para san Agustín, la interpretación concierne a relatos que, como el *Génesis*, han sido escritos –según la tradición– por Moisés bajo la guía de Dios, entonces la interpretación del sentido de la Escritura debiera ser siempre verdadera. Es por ello que el problema hermenéutico es diferente de aquél que es propio de los escritos seculares y requiere de determinadas estrategias retóricas que no demandan aquéllos: “Pues los filósofos hablan con libertad de lenguaje, y no temen, aun en las cosas muy difíciles de entender, que se puedan molestar los oídos piadosos. En cambio, a nosotros nos es preciso hablar según un tono determinado para que la libertad de las palabras no pueda engendrar una opinión impía sobre su contenido.”⁴¹⁹ Por otra parte, el hombre no puede comprender las verdades divinas en su totalidad. De ahí que, san Agustín, desarrollara un “principio interpretativo de acomodación”, conforme al cual resulta justificado por qué el Antiguo Testamento puede ser interpretado alegóricamente a la luz de la Revelación.

¹³⁷ *Ibid.* p. 118.

⁴¹⁹ *Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intellegendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus quae his significantur, impiam gignat opinionem. De civitate Dei, X, 23.*

Una justificación de la alegoría ha sido siempre la idea de que posibilita un progreso en el conocimiento. Una verdad más profunda es puesta de manifiesto, ella determina la referencia verdadera de un escrito más antiguo.⁴²⁰ Agustín deriva el significado de las dos *civitates* de las Escrituras, en tanto glorifica a la ciudad de Dios por contraste con la ciudad terrena y recurre no sólo a su sentido histórico sino también al figurativo: “el autor de las Sagradas Letras, o mejor, el espíritu de Dios por él, consigna hechos que tuvieron lugar, desde luego, pero que a la vez anuncian cosas futuras, referidas ciertamente a la ciudad de Dios. Aun lo que se dice de los hombres que no son sus moradores, se escribe con la intención de que resalte ella o se ponga de relieve con el contraste.”⁴²¹

Tanto la imagen como la alegoría apelan a la *similitudo*: la primera, por el recurso a la analogía, pone de manifiesto también una *dissimilitudo* y, por ello distancia, lo que la alegoría –como expresión metafórica– une en un plano discursivo y retórico. De ahí que la imagen esté figurada por el espejo que señala, a la vez, un nexa ontológico, una continuidad, una semejanza y una distancia con el arquetipo. Conocemos, pues, en espejo, el cual refleja la imagen⁴²² de la Imagen que somos, en cuanto el *verbum mentis* es imagen del *Verbum Dei*.

⁴²⁰ Hirsch, E. D., “Transhistorical Intentions and the Persistence of Allegory”; *cit.*, pp. 556-62.

⁴²¹ Illa itaque exsequitur Litterarum sacrarum scriptor istarum, vel potius per eum Dei Spiritus, quibus non solum narrentur praeterita, verum etiam praenuntientur futura, quae tamen pertinent ad civitatem Dei: quia et de hominibus qui non sunt cives eius, quidquid hic dicitur, ad hoc dicitur, ut illa ex comparatione contraria vel proficiat, vel emineat. *De civitate Dei*, XVI, 2, 3.

⁴²² En el discurso de san Agustín, el término ‘*imago*’ tiene un sentido diferente, al especificado *ut supra*, en el cual toma el significado de ‘*figura*’, sentido que refiere a *umbra*, como imagen de la imagen que, cumplido el tiempo, pasa a ser sólo sombra (en sentido platónico, además de figurado, como sombra de un cuerpo) y *figura* profética. Con el significado señalado, en *De civitate Dei*, XV, 2 –central para la doctrina de las dos ciudades– utiliza *umbra* como *imago prophetica*. También, en la misma obra, puede leerse ‘*imago prophetica*’ como equivalente a *praefiguratione* y a *prophetica praefiguratione*. En el comentario a la profecía de Jeremías, acerca de la restauración de la ciudad de Jerusalén, usa el término ‘imagen de lo futuro’ asignándole el sentido de signo y predicción, es en este aspecto que

la Jerusalén terrestre es considerada una imagen de lo futuro (*imago futurorum*), futuro relativo a la Jerusalén celeste. In *Epistolam Ioannis ad Parthos*, al establecer que sólo podemos hablar de causas o signos de lo 'futuro', delimita este último término, a la vez que determina el papel de la profecía por relación a dichos signos. En *De civitate Dei* refiere a tres clases de profecías: "unas relativas a la Jerusalén terrena; otras, a la celestial, y algunas a una y otra [...] Porque estas cosas tuvieron lugar, según la historia, en la Jerusalén terrena, y fueron figuras de la Jerusalén celestial." (*De civitate Dei*, XVII, 3, 2).

El uso de los términos *imago-umbra* no es simple de dilucidar en la obra de Agustín como tampoco lo es en las Escrituras. Así, por ejemplo, los estudiosos del Nuevo Testamento debaten si el autor de la *Epístola a los Hebreos* (en *Hebreos*, 10:1) usa *imago-umbra* en un sentido platónico o en un sentido más específico histórico-salvífico (Col. 2. 17 ver), Agustín sigue a Orígenes (*Hom. Ps.* 38.2 y a la cita de Orígenes del Nuevo Testamento) pero también evoca a Cicerón.

Luego del análisis, puede conjeturarse respecto del término *umbra* que éste es usado con una acepción figurada, por su semejanza con las sombras de un cuerpo. En este sentido, un texto clarificador es *De Genesi ad litteram*. En dicho texto, una vez fijados los significados y denominaciones de los tres tipos de visiones: corporal, espiritual e intelectual y establecido que es o se denomina "corporal", "lo que trata de los cuerpos, o figuradamente se toma como cuerpo", recurre a la autoridad de Pablo cuando éste en Col. 2,9,17, denomina a "los sacramentos del Antiguo Testamento *sombras del futuro* por la semejanza de las sombras con el cuerpo" y finaliza manifestando que "estas figuras no se llaman en sentido propio sombras, sino en sentido figurado." Con un significado similar, en *Contra Faustum Manichaeum*, refiere a lo que "aún resultaba opaco, como sombra de realidades futuras (*umbris futurarum*), ahora se descubre ya a la luz de lo acontecido." Párrafo éste que Agustín había clarificado poco antes cuando expresa que, aquél era el tiempo de "significar", en tanto éste es el tiempo de "manifestar". Luego, las Escrituras, que en los primeros tiempos ponían en acto las obras significantes, se habían transformado en testigos de las cosas significadas; por lo tanto, antes las preanunciaban mientras que luego su lectura proporcionó su confirmación

5. Del hombre a la *civitas*

5.1. Imagen y analogía: El hombre interior

Las relaciones entre las dos ciudades⁴²³, son propias del tiempo en que ellas están inextricablemente mezcladas (*perplexae quippe sunt istae duae civitates invicemque permixtae*).⁴²⁴ Dicha problemática gira en torno al examen del uso del término agustiniano *saeculo*, como un punto axial en el que restan cuestiones por dilucidar y cuya importancia ha sido destacada por Marrou: “La cuestión es precisa: ¿hay lugar, en la perspectiva agustiniana, al lado de las dos nociones antitéticas *civitas Dei* y *civitas terrena* (o *diaboli*) para un tercer elemento, *tertium quid*? Su importancia, su interés aparece bien claro: de la solución depende el juicio, el nombre de la doctrina agustiniana, sobre el valor de la actividad terrestre del hombre, sobre el estado, la sociedad, la civilización, la técnica, la cultura”.⁴²⁵ Dicho tema abre a cuestiones relativas al tiempo, la historia y las ciudades agustinianas y hace pie, asimismo, en la idea agustiniana del hombre. En suma, la problemática del *saeculo* y la cuestión de las *civitates* se relacionan estrechamente. Por otra parte, dada la analogía entre el hombre y la ciudad⁴²⁶ analogía cuyo fundamento está dado por la doctrina agustiniana

⁴²³ Si se atiende a la sugerencia de Marrou, sugerencia que conserva toda su actualidad, es necesario retomar el problema central que plantea “la interpretación de la teología cristiana de la historia, problema donde convergen la cuestión de la exégesis literaria o semántica más minuciosas y los problemas de doctrina más complejos: la interpretación de la noción central de ciudad, de la *civitas Dei* y de su corolario, *civitas terrena*. Creo que es la cuestión sobre la cual sería más urgente y más útil concentrar la discusión” Marrou, A. I., Rapport sur « La Théologie de l’histoire » (et Discussion), *in Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d’ Études Augustiniennes, CNRS, Vol III, 1955, pp.193-212, p. 198.

⁴²⁴ *De Civitate Dei*, I, 35.

⁴²⁵ Marrou, H. I., « Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid ? » *in Studia Patristica*; Akademie Verlag, Berlin, ed. K. Alland and F. Cross, Vol. II, 1957, 342-50, p. 342.

⁴²⁶ “Dios decidió la creación del género humano a partir de un solo hombre para hacerle más patente a los hombres cuánto le agrada la unidad, incluso en la pluralidad.” (quod ex uno homine Deus ad comendandum hominibus, quam ei grata sit etiam in pluribus unitas, genus instituisset humabum) *De civitate Dei*, XII, 22.

de la imagen es necesario ubicarse en un tema propio de la antropología agustiniana, que hace a la concepción del hombre como imagen, del hombre interior como imagen de Dios. Cuestiones éstas que se relacionan con el interés de Zambrano que se trabajan en 7. Como se puntualizara en 5., la imagen a diferencia del signo supone una dependencia ontológica, dependencia que se expresa tanto en la afirmación de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios cuanto en la idea de una *civitas Dei*, de la cual se dice que peregrina⁴²⁷ en la tierra.⁴²⁸

Por lo tanto, uno de los ejes de este Capítulo es la analogía entre el hombre y la ciudad.⁴²⁹ En *De vera religione*,⁴³⁰ Agustín había enunciado el valor del principio de analogía principio que, con el concepto de *similitudine*, constituirá el fundamento de su teoría de la imagen, dicho concepto se relaciona con la idea platónica de jerarquía y es ella la que constituye el cimiento de la noción agustiniana de los dos géneros de hombres pues, comparado con la *Imago*, el hombre es sólo *imago quadam similitudine*.⁴³¹ El concepto de imagen obra como puente entre la gnoseología

⁴²⁷ En referencia a II *Cor.* 5.6.7: "mientras vivimos en un cuerpo somos peregrinos de Dios, pues caminamos por fe, no por *species*."

⁴²⁸ El pensamiento subyacente apunta a que: "La divinidad se halla presente en todas partes y de todas las cosas puede aplicarse la semejanza a ella, pero todo puede servir *únicamente* de semejanza con relación a ella, porque en realidad no es nada de estas cosas". (Divinitas autem quae ubique praesto est, undique ad eam potest duci similitudo; et totum potest esse in similitudinibus, quia nihil horum est in proprietatibus). *In Ps.* 86, 3.

⁴²⁹ "Dios decidió la creación del género humano a partir de un solo hombre para hacerle más patente a los hombres cuánto le agrada la unidad, incluso en la pluralidad." (quod ex uno homine Deus ad comendandum hominibus, quam ei grata sit etiam in pluribus unitas, genus instituisset humabum) *De civitate Dei*, XII, 22.

⁴³⁰ *De vera religione*, XXIV, 45.

⁴³¹ "No se trata de que los dioses formen al hombre a su imagen y semejanza, sino de que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo hagan al hombre a semejanza e imagen del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, para que así subsista el hombre como imagen de Dios. Y Dios es Trinidad. Mas como esta imagen no era en un todo igual a la imagen de Dios, ni de Él nacida, sino creada por Él, por eso se dice imagen hecha a semejanza; esto es, que no llega a la paridad, pero es hasta un cierto punto parecida. Nos aproximamos o distanciamos de Dios no mediante intervalos espaciales, sino que nos aproximamos por la semejanza y nos alejamos por la disparidad." (Non enim ut facerent dii, aut ad imaginem et similitudinem deorum; sed ut facerent Pater et Filius et Spiritus sanctus, ad imaginis Patris et Filii et

y la ontología agustiniana. Por una parte, “si todo conocimiento verdadero es necesariamente un conocimiento en las verdades eternas del Verbo, es que el acto mismo de concebir la verdad no es en nosotros más que una de la concepción del Verbo por el Padre, en el seno de la Trinidad.”⁴³² Sólo si el alma reconoce su carácter de imagen divina entonces, argumentará Gilson, “acordarse de sí, expresarse en un verbo y amarse equivaldrán a acordarse de Dios en la manera en que Él se expresa y se ama. “De ahí que esta imagen no establezca ya una relación entre el alma y ella misma sino entre “el alma y Dios del cual es la imagen, esta imagen aparece en el pensamiento [...] ella engendra en sí la inteligencia y la sabiduría.” Cuanto más se acerca el hombre a Dios, más le conoce y más similar es a Él. Gilson apunta a que ello engendra “una sabiduría que es sólo una participación de la sabiduría de Dios y que restablece entre la criatura y su Creador una sociedad rota desde hace largo tiempo.”⁴³³ Se trata, entonces, de renovar una imagen que le posibilita al hombre acercarse al conocimiento de Dios del cual es imagen.

La imagen a diferencia del signo supone –como se precisara en 4. dependencia ontológica, dependencia que se expresa tanto en la afirmación de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios como en la noción de una *civitas Dei* – de la cual se dice que está hecha de “piedras vivas” y que peregrina⁴³⁴ en la tierra.⁴³⁵ Por otra parte, la analogía del mundo sensible con

Spiritus santi, ut subsisteret homo imago Dei. Deus autem Trinitas. Sed quia non omnino aequalis fiebat illa imago Dei, tanquam non ab illo nata, sed ab eo creata, huius rei significandae causa, ita imago est ut ad imaginem sit: id est, non aequatur paritate, sed quandam similitudine accedit. Non enim locorum intervallis, sed similitudine acceditur ad Deum, et dissimilitudine receditur ab eo). *De Trinitate*, VII, 6, 12.

⁴³² Gilson, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin* ; Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1949³, p. 294.

⁴³³ *Ibid*, cit., p. 297.

⁴³⁴ En referencia a II *Cor*.5.6.7: “mientras vivimos en un cuerpo somos peregrinos de Dios, pues caminamos por fe, no por *species*.”

⁴³⁵ El pensamiento subyacente apunta a que: “La divinidad se halla presente en todas partes y de todas las cosas puede aplicarse la semejanza a ella, pero todo puede servir *únicamente*

el inteligible,⁴³⁶ le posibilitará a Agustín relacionar al hombre⁴³⁷ con diferentes tipos de sociedades y a éstas con las dos ciudades, analogía que se hará explícita en *De civitate Dei*: “Con el primer hombre el todo de la humanidad vino al ser. Dios ya vio en este primer hombre las dos *societates* como dos *civitates*.”⁴³⁸ *De ahí que en De Civitate Dei XV. I, 2*, clasifique a los hombres en carnales y espirituales: “Por eso cada uno, por nacer de estirpe condenada, pertenece primero, como malo y carnal, a Adán, pasando luego a ser bueno y espiritual si continúa su perfección.” El texto continúa con una analogía con el género humano: “primero nació el ciudadano de este mundo, y después el peregrino en el mundo, perteneciente a la ciudad de Dios, predestinado por la gracia y por la gracia elegido, peregrino con la gracia aquí abajo, y ciudadano por la gracia allá arriba.”⁴³⁹

de semejanza con relación a ella, porque en realidad no es nada de estas cosas”. (Divinitas autem quae ubique praesto est, undique ad eam potest duci similitudo; et totum potest esse in similitudinibus, quia nihil horum est in proprietatibus). *In Ps. 86, 3*.

⁴³⁶ En palabras de Agustín: “la relación de semejanza (*similitudo*) que guardan las cosas inferiores con las superiores.” *De Genesi ad litteram*, IV, 4, 9.

⁴³⁷ Esta analogía, se extiende hasta abarcar las virtudes del hombre (*De musica*, VI, 15,50) O bien “El alma está en orden cuando ama lo que está sobre ella: Dios y cuando ama a las otras almas como a ella misma” (*De musica*, VI, 14, 46). Cranz, F. E., “The Development of Augustine’s Ideas on Society before the Donatist Controversy” *cit.*, p. 266.

⁴³⁸ *De civitate Dei*, XII en referencia a 1 *Petr.* 2, 5. En *In Psalmum 121, enarratio*, precisará que quizá dirá alguno: “David veía en espíritu destruida la ciudad de Jerusalén por los dominadores y que de nuevo podía ser edificada después de 70 años, y por eso dijo: *La Jerusalén que se edifica como ciudad*; por tanto no pienses que se refirió a la ciudad que consta de santos como piedras vivas.” Pero ¿qué sigue paredes materiales? No, sino a *la Jerusalén que se edifica como ciudad*. Por qué no se edifica ciudad, sino *como ciudad*? Porque esta edificación de paredes, la cual era la que había en Jerusalén, era ciudad visible, conforme a lo que todos llaman propiamente ciudad; mas la otra se edifica *al estilo* de ciudad, porque quienes entran a formarla son *como piedras vivas*, por lo mismo ella es *como ciudad*, mas no ciudad, porque dijo *se edifica*. Por nombre de “edificio” quiso se entendiese la estructura y trabazón de los materiales y paredes. Pero se entiende propiamente por ciudad *los hombres* que moran, pues nos declaró que él llamó ciudad *a la urbe*, porque dijo *se edifica*. Y como el edificio espiritual guarda cierta semejanza con el edificio material, por eso *se edifica como ciudad*.” (La traducción es nuestra).

⁴³⁹ (prior est natus civis huius saeculi, posterius autem isto peregrinus in saeculo et pertinens ad civitatem Dei, gratia praedestinatus, gratia electus, gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum). *De civitate Dei*, XV, 1, 2.

Será también en *De civitate Dei* -con el acento colocado tanto en el origen cuanto en la escatología- que Agustín señalará:

en el primer hombre creado tuvieron origen, junto con el género humano, dos sociedades, a manera de dos ciudades (*societates tanquam civitates duas*). De este primero procederían por una oculta, pero justa determinación de Dios, dos clases de hombres: unos los que habían de ser compañeros de los ángeles malos en el suplicio, y los otros de los buenos en el premio.⁴⁴⁰

La analogía de la ciudad con el hombre es, pues, manifiesta e incontestable. En los hombres, creados a imagen y semejanza de Dios, están por lo tanto, los gérmenes de las ciudades “donde hay un rey, un senado, ministros y pueblo, existe la ciudad; pero no se darían tales cosas en las malas ciudades, si primero no se hallasen en cada uno de los hombres, que son como los elementos y gérmenes de las ciudades.”⁴⁴¹

De ahí la inferencia que estas analogías le posibilitarán, a Agustín, pues si, además, “el bienestar de la ciudad no procede de una fuente distinta que el bienestar del individuo, puesto que la ciudad no es otra cosa que una multitud de hombres en mutua armonía,”⁴⁴² entonces “si en un hombre así está ausente toda justicia, por supuesto lo estará también en un grupo integrado por tales individuos.”⁴⁴³ En el mismo sentido se manifiesta al expresar que “Los buenos, ciertamente, usan de este mundo para gozar de Dios; los malos, al contrario, quieren usar de Dios para gozar del mundo.”⁴⁴⁴ Aquí recurre a las categorías *uti-frui* que ya había utilizado en *De doctrina*

⁴⁴⁰ (in hoc primo homine, qui primitus factus est, nondum quidem secundum evidentiam, iam tamen secundum Dei praesentiam exortas fuisse existimemus in genere humano societates tanquam civitates duas). *De civitate Dei*, XII, 27, 2.

⁴⁴¹ *Enarrationes in Psalmos*, 9, 1, 8.

⁴⁴² (Neque enim aliunde beata civitas, aliunde homo: cum aliu civitas non sit, quam concurs hominem multitud). *Ibid.*, I, 15, 2.

⁴⁴³ (Et si in homine tali non est ulla iustitia, procul dubio nec in hominum coetu, qui ex hominibus talibus constat). *Ibid.*, XIX, 21, 2.

⁴⁴⁴ (Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruuntur Deo; mali autem contra, ut fruuntur mundo, uti volunt Deo). *Ibid.*, XV, 7, 1.

*christiana*⁴⁴⁵ como criterios clasificatorios de los dos géneros de hombres y que luego lo serán también de las ciudades.

Para considerar la doctrina de las dos ciudades en Agustín, no puede prescindirse de su concepción del hombre el cual es pensado como creado a imagen y similitud del Verbo. La distinción entre dos géneros de hombres que se inicia en *De Vera religione* –tal como ha señalado Duchrow en su estudio sobre los dos reinos- perdurará en *De Civitate Dei*.⁴⁴⁶ Dicha concepción toma forma a partir de la doctrina agustiniana de la imagen formulada en el 395. Ella le posibilita considerar a los dos géneros de hombres como resultantes de un proceso, que va de la imagen del terreno a la imagen del celeste, en la peregrinación *in hoc saeculo*. Estos dos géneros de hombres van a conformar, comenzando con *De doctrina christiana*, categorías que no serán abandonadas en obras posteriores y facilitaran la comprensión cabal de la doctrina de las dos ciudades. Proceso que tiene su paralelo tanto en un marco general cuanto en uno epistémico, así, en *De Genesi ad litteram*, señala Agustín que: “es conveniente saber la relación de semejanza que guardan las cosas inferiores con las superiores, pues de otro

⁴⁴⁵ “Gozar es adherirse a una cosa por el amor de ella misma. Usar es emplear lo que está en uso para conseguir lo que se ama, si es que debe ser amado [...] siendo peregrinos que nos dirigimos a Dios en esta vida mortal, si queremos volver a la patria donde podemos ser bienaventurados, hemos de usar de este mundo, más no gozar de él, a fin de que por medio de las cosas creadas contemplemos las invisibles de Dios, es decir, para que por medio de las cosas temporales consigamos las espirituales y eternas.” (Frui enim esta more alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quid in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, sit amen amandum est [...] sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a domino (2 Cor. 5. 6), si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum; ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur (Rom. I. 20), hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spirituali capiamus). *De doctrina christiana*, I, 4 e I, 5-6.

⁴⁴⁶ Esta definición genética del hombre como hecho a “imagen y semejanza de Dios” es central en las preocupaciones filosóficas de Agustín. Para Álvarez Turienzo, “del recto modo de interpretarla se seguía la concepción de Dios mismo, el rechazo del mítico materialismo maniqueo y también del más sobrio de la sabiduría pagana. Al mismo tiempo representa el lugar en que peligrosamente podía confundirse el espiritualismo cristiano con el inmaterialismo platónico.” Álvarez Turienzo, S., *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación*; Universidad de Salamanca, 1988, p. 159.

modo la razón no subirá como conviene de las cosas inferiores a las superiores ni descansará en éstas.”⁴⁴⁷

Si bien Agustín se apartó explícitamente de la tradición ortodoxa griega⁴⁴⁸ nunca rechazó hablar del hombre como siendo a imagen y similitud de Dios. Hablará así de la transformación del hombre como “por la imitación de un modelo (*imaginis similitudinem*).”⁴⁴⁹ Ahora bien, sólo el hombre interior es creado por Dios: que “el hombre fue hecho a imagen (*imaginem*) de Dios se entiende del hombre interior (*interiorem hominem*) donde reside la razón y la inteligencia.”⁴⁵⁰

5.2. El hombre como imagen

El pensamiento de Agustín, relativo al enunciado de Gn. I. 26, el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios (*ad imaginem et similitudinem Dei*),⁴⁵¹ está situado en un marco próximo a la ontología platónica y a su definición de la escala de ser que se extiende de la similitud a la más absoluta disimilitud.⁴⁵² Dicho pensamiento se evidencia ya en su

⁴⁴⁷ *De Genesi ad litteram*, IV, 4, 9. Cfr. asimismo, Q. 23.

⁴⁴⁸ *Quaestiones in Duteronomium*

⁴⁴⁹ *Contra Espistolam Parmeniani*, II, 4, 9.

⁴⁵⁰ *De Genesi adversus Manicheos* (388-389), I, 17, 28.

⁴⁵¹ *Ibid.* I, 17, 27; en I, 17, 28 precisa que refiere al hombre interior (*interior homo*), en el cual reside la razón y la inteligencia. En *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, XVI, 57-58 puntualiza: “Luego tal vez la exposición sea que lo añadido, a semejanza, después de haber dicho a imagen, se agregó para demostrar que aquella que se llamó Imagen no es de tal modo semejante a Dios, como si participara de alguna otra semejanza, sino que ella misma es la semejanza, de la que participan todas las cosas que se dicen ser semejantes”. (Expositio ergo fortasse est, quod additum est *ad similitudinem*, cum iam dictum esset, *ad imaginem*; ut ostenderetur eam quae imago dicta est, non ita similem esse Deo, quasi alicuius similitudinis participatem, sed hanc ipsam esse similitudinem). Más adelante, en XVI, 61 especifica que “la semejanza de Dios conforme a la cual fue hecho el hombre es el mismo Verbo de Dios.” (ut similitudo Dei ad quam factus est homo, ipsum Dei Verbum).

⁴⁵² “Nos aproximamos o distanciamos de Dios no mediante intervalos espaciales, sino que nos aproximamos por la semejanza (*similitudine*) y nos alejamos por la desemejanza (*dissimilitudine*). Pero, a causa de la imperfecta semejanza [...] el hombre se dice hecho a imagen; y se añade *nuestra* para que el hombre sea imagen de la Trinidad, no imagen igual a la Trinidad, como el Hijo lo es al Padre, sino sólo imagen parecida y como por semejanza. En los objetos distantes puede existir sólo cierta contigüidad imitativa, no espacial. En este sentido se dice: Reformaos por la renovación de la mente (*Rom* 12, 2). Y de nuevo: Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos muy amados (*Eph* 5, 1). Y al hombre renovado se le

obra temprana.⁴⁵³ Para Álvarez Turienzo, esta concepción espiritualista del hombre como imagen de Dios⁴⁵⁴, muestra una continuidad que presenta dos puntos de inflexión: el primero, en fechas cercanas a su consagración como obispo; el segundo, coincidente con la polémica antipelagiana. El período anterior al 395, está marcado por la apelación a la doctrina de la imagen sin discutir el significado del término. En el segundo período, 396-97, refiere a la “pérdida” de la imagen. En los textos de madurez (fundamentalmente en *De Civitate Dei* XXIV, 2 y en *De Trinitate*, IV, 5), afirma que la imagen, si bien puede alterarse, no puede ser borrada.⁴⁵⁵

dice: Reservaos en el conocimiento de Dios, según la imagen del Creador (*Col 3, 10*).” (Non enim locorum intervallis, sed similitudine acceditur ad Deum, et dissimilitudine receditur ab eo [...] Sed propter imparem, ut diximus, similitudinem dictus est homo *ad imaginem*, ut imago Trinitatis esset homo; non Trinitati aequalis sicut Filius Patri, sed accedens, ut dictum est quadam similitudine; sicut in distantibus significatur quaedam vicinitas, non loci sed cuiusdam imitationis. Ad hoc enim et dicitur: *Reformamini in novitate mentis vestrae*; quibus ítem dicit: *Estote itaque imitatores Dei, sicut filii carissimi*. Novo enim homini dicitur: *Qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit eum*). *De Trinitate*, VII, 6, 12. En *De civitate Dei*, XI, 22 expresa, en un marco más general, el orden jerárquico propio del platonismo y precisa la distancia de la doctrina maniquea: “ninguna naturaleza es un mal, no siendo este nombre sino la privación del bien. Pero desde las cosas terrenas a las celestiales, desde las visibles a las invisibles, hay unas mejores que las otras; y desiguales precisamente, para que puedan existir todas. Más adelante, en la misma obra, XII, 5-8 explicita lo manifestado: “Todas las naturalezas, por el hecho de existir y, por consiguiente, tener su propia ley, su propia belleza y una cierta paz consigo mismas, son buenas. Y mientras están situadas donde deben estar, según el orden de la naturaleza, conservan todo el ser que han recibido.” Respecto de la naturaleza del hombre, conserva dicho ser en tanto su voluntad –contrariando el orden– no se vuelva (*conversio*) a lo inferior.

⁴⁵³ *Soliloquia* (386-387), I, 1, 4 y *De vera religione*, XXVI, 49: “En algunos [...] se produce un segundo nacimiento, y eliminan y acaban todas sus etapas con el vigor espiritual y el crecimiento en la sabiduría, sometiéndola a leyes divinas hasta la total renovación después de la muerte. Este se llama el hombre nuevo, el interior y celestial, que tiene también a su manera algunas edades espirituales, que no se cuentan por años, sino por los progresos que el espíritu realiza

⁴⁵⁴ Álvarez Turienzo, señala que la doctrina del *homo-imago* es bíblico-cristiana, en un sentido particular. Puede ser dilucidada en un marco más amplio que corresponde a la visión de la época y a la concepción de la sabiduría antigua, según la cual “lo producido o generado es semejante al principio en que se origina”. Álvarez Turienzo, S., *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación*; cit. p. 169.

⁴⁵⁵ Álvarez Turienzo, S., *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación*; cit. cit, pp. 160-61. Más adelante, señala el autor que aunque Agustín “use indistintamente los términos “imagen” y “semejanza”, en los lugares más significativos los distingue, aunque los ve relacionados. Con el término “imagen” designa la realidad del hombre como *deus creatus*. El término “semejanza” lo refiere al proceso de reforma de la imagen”, *Ibid.* pp. 163-64.

En esta definición genética del hombre, la similitud –como señalara Markus– es una cuestión de “grado y ubicación, en una escala jerárquica de ser que abarca del *cosmos* a Dios”; avanzar en ella es tarea de la peregrinación “espiritual” del hombre⁴⁵⁶ en tanto: “no todo lo que en la criatura ofrece semejanza con Dios ha de llamarse su imagen, sino el alma sola” a la que sólo Dios es superior.⁴⁵⁷ En otro pasaje de *De Trinitate*, comentando un texto de Pablo, denomina imagen a la *mens* y la relaciona con la reforma o “renovación” del hombre, la cual se lleva a cabo “en la imagen de Dios, esto es, en la mente”.⁴⁵⁸ En XV, 7, 11, señalará, asimismo, que: cada hombre es imagen de Dios, en su mente.⁴⁵⁹ Mientras que en XII, 7, 10, había establecido que cuando la esencia del alma, contempla la verdad, es imagen de Dios.⁴⁶⁰

Como advierte Markus, la tradición griega repudiada por Agustín enfatizaba que si la imagen podía ser considerada como dada, punto de partida, la similitud era una tarea, un destino a ser realizado. Y aún cuando los dos conceptos de *eikon* y *omoiosis* no fueron distinguidos, en la obra de Gregorio de Niza por ejemplo, la tensión acerca de la naturaleza activa del proceso de *omoiosis Deo* fue un tema central de la teología. *Similitudo* en latín

⁴⁵⁶ Cfr. Markus, R. A., “Imago-similitudo” in Augustine” *in* Markus, R. A., *Revue des Études Augustiniennes* 10. Paris, 1964, p. 141.

⁴⁵⁷ Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam eius imago dicenda est: sed illa sola qua superior ipse solus est. *De Trinitate*, XI, 5, 8.

⁴⁵⁸ “Despojaos [...] del hombre viejo, con todas sus obras, y vestíos del nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento de Dios, según la imagen de su Creador [...] dicha renovación ha lugar en la imagen de Dios, esto es, en la mente.” (*Exspoliantes vos, inquit, veterem hominem cum actibus eius, induite novum hominem, qui renovatur in agnitione Dei secundum imaginem eius qui creavit eum.* Col. 3, 9, 10 [...] ideo autem, secundum imaginem Dei, ut in ea re intelligatur fieri haec renovatio, ubi est imago Dei, id est in mente). *Ibid.*, XIV, 16, 22.

⁴⁵⁹ Quapropter singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente. *Ibid.*, XV, 7, 11.

⁴⁶⁰ Sicut de natura humanae mentis diximus, quia et si tota contempletur veritatem, imago Dei est. *Ibid.*, XII, 7, 10

no contempla la connotación fuertemente activa de *omoiosis* y la distinción de acuerdo con la cual “similitud” agregaba algo a la idea de ser una imagen. Similitud pudo así ser pensada como el fin de un proceso.

Si bien Agustín se apartó explícitamente de la tradición griega⁴⁶¹ nunca rechazó hablar del hombre como siendo a imagen y similitud de Dios: “es una imagen de modo que es también a su imagen; esto es decir, no se atiene a su original por igualdad sino que se aproxima a ella por similitud”⁴⁶² pero, subraya Markus, no podemos decir que no es su imagen. Si bien ello conllevó el riesgo de concebir imagen y semejanza de un modo estático, las tempranas asociaciones, por parte de Agustín, de la idea de similitud con la idea de reforma evitaron que esto ocurriera.⁴⁶³ En el mismo texto, poco más adelante, precisa que esta “renovación” no es instantánea pues su fin es erradicar la debilidad, obra de esta renovación,

⁴⁶¹ “Por esto las palabras de la *Escritura* en el Génesis: “Dios hizo al hombre a imagen de Dios”, no significan que la imagen hecha de Dios sea de la misma sustancia que Dios. Si fuese de la misma sustancia, se diría engendrada y no hecha. Pero puesto que no agrega y a semejanza mientras que antes había dicho: “Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra” algunos han creído que la similitud es algo más que la imagen porque habría estado reservada a restituir al hombre a su condición original reformada por Cristo. Sin embargo, me sorprende que este motivo haya determinado a hablar sólo de la imagen por el hecho de que donde hay una imagen hay también una semejanza.” (Unde *illud* quod in Genesi scriptum est: *Fecit Deus hominem ad imaginem Dei* (Gen. 1, 27); manifestum est ita dictum, ut non eiusdem substantiae sit imago quae facta est. Si enim eiusdem esset, non facta, sed genita diceretur. Sed quod non addidit: Et similitudinem, cum superius dictum esset: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen 1, 26); quibusdam visum est similitudinem aliquid amplius esse quam imaginem (Cf. Tertuliano, *De bapt.* 5, 7), quod homini reformando per Christi gratiam postea servaretur. Miror autem si non propterea postea imaginem solam voluit commemorare, quia ubi imago, continuo et similitudo est). *Quaestiones in Duteronomium* V. 4. 16-17. (La traducción es nuestra).

⁴⁶² Markus R. A., “Imago-similitudo” in *Augustine*” *cit.*, p. 137.

⁴⁶³ Markus, R. A., “Imago-similitudo” in *Augustine*”; *cit.*, pp. 137 y 141. *Vid. De Trinitate*, XIV, 16, 22 en su comentario a *Rom*, 12, 2. indica que el hombre debe reformarse por la renovación de la mente, para que “la imagen comience a ser reformada por el que la formó [...] dicha renovación ha lugar en la imagen de Dios, esto es, en la mente.” (*Nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate mentis vestrae Rom. 12, 2*). *Vid. asimismo De civitate Dei*, XI, 28: “Pero nosotros somos hombres, creados a imagen de nuestro Creador, cuya eternidad es verdadera, cuya caridad es verdadera y eterna [...] contemplando su imagen en nosotros mismos, levantémonos volviendo sobre nosotros mismos [...] a fin de volver a Él.”

Y el que se renueva en el conocimiento de Dios [...] al crecer en perfección de día en día, transfiere sus amores de lo temporal a lo eterno, de las cosas visibles a las invisibles, de las carnales a las espirituales, y pone todo su empeño y diligencia en frenar y debilitar la pasión en aquéllas y unirse con éstas por caridad.⁴⁶⁴

En *Contra Epistolam Parmeniani*, en los comentarios a Lev. 11, 45 y a 2 Cor 3, 18 Agustín hablará de la transformación del hombre como “por la imitación de un modelo (*imaginis similitudinem*).”⁴⁶⁵ Modelo –santo o perverso- conforme al cual se determinan los dos géneros de hombres y ahora también dos pueblos y dos ciudades: Jerusalén y Babilonia. Por ello, tiende el hombre a la sabiduría (*sapientia*) que es concebida como “la medida (*modus*) del alma”,⁴⁶⁶ como el dominio de la mente (*regnum mentis*) sobre las pasiones, tal dominio depende de la voluntad (*propria voluntas*) y del libre albedrío (*liberum arbitrium*).⁴⁶⁷ En su comentario a *Sap.* 6, 17, relaciona su concepción de la sabiduría con elementos del *Fedón*: “Adondequiera que te vuelvas, te habla mediante ciertos vestigios que ella ha impreso en todas sus obras, y cuando reincides en el amor de las cosas exteriores, ella te llama de nuevo a tu interior valiéndose de la misma belleza de los objetos exteriores.”⁴⁶⁸

En este punto, Agustín recurre también a los Proverbios, en los que puede leerse: *Sapiens sicut sol permanet, stultus autem luna mutatur* (Eccli 27,

⁴⁶⁴ *De Trinitate*, XIV, 17, 23.

⁴⁶⁵ *Contra Epistolam Parmeniani*, II, 4, 9. En el comentario a 1Cor 15, 42-49, refiere al modelo de la Encarnación y al del hombre redimido. En *De civitate Dei*, XIII, 23, 3, alude al mismo texto de Pablo. En *De Trinitate*, XV, 16, 26, advierte que: “siendo ahora tan acusada en este enigma la desemejanza (*dissimilitudo*) de Dios y del Verbo de Dios, a pesar de la tenue semejanza (*similitudo*) [...] ni aun cuando seamos semejantes a Él, cuando le veamos tal como es (I Ioan. 3,2) [...] ni aun entonces seremos por naturaleza a Él semejantes” *Vid., Epist.* 92, 3.

⁴⁶⁶ *De ordine*, V, 32.

⁴⁶⁷ *De libero arbitrio*, I, X, 20 y I, XI, 21. En *De civitate Dei*, XII, 1, 2, señalará respecto de los ángeles aunque la afirmación puede hacerse extensiva a los hombres, que no se trata de una diversidad de naturaleza, de principios (*naturis principiis diversis*), sino de voluntades y apetitos (*voluntatibus et cupiditatibus*).

⁴⁶⁸ *De libero arbitrio*, II, XVI, 41.

12). En su comentario compara, al modo platónico, este sol con la justicia pues “las oportunas semejanzas llevan siempre las cosas visibles a las invisibles.” Cuando el hombre se vuelve a la justicia, a la “contemplación de la verdad inalterable”, renueva al hombre interior y se acerca a la *regio similitudine*.⁴⁶⁹

5.3. Analogía hombre-ciudad

En la lectura de van Oort,⁴⁷⁰ Duchrow señala entre los elementos que han contribuido a la formulación y desarrollo de la doctrina de las dos ciudades a los siguientes: la antítesis estoico-neoplatónica entre el ignorante y el sabio,⁴⁷¹ la paulina entre el hombre viejo y el nuevo, la diferencia entre mundo sensible e inteligible y entre vida activa y contemplativa. Asimismo, destaca, la distinción agustiniana, entre dos clases de cosas: temporales y eternas a las que corresponden dos clases de personas: las que aman las cosas temporales y las que aman las eternas;⁴⁷² sin olvidar la correspondencia con dos tipos de leyes: ley temporal y ley eterna.

Por su parte, Crazz considera los textos relativos a la noción agustiniana de sociedad -desde los diálogos tempranos a la disputa con los donatistas del 386 al 400. Sin embargo, para Crazz, serán finalmente las diferentes interpretaciones de Agustín acerca del hombre exterior e interior -en el despliegue de su pensamiento previo a la controversia donatista- las

⁴⁶⁹ *Ep.* 55, 5, 8.

⁴⁷⁰ Van Oort, J., *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's "City of God" and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*; Leiden, E.J. Brill, 1991, pp. 108ss.

⁴⁷¹ En *De beata vita* (386-387), la clasificación se realiza distinguiendo al sabio del ignorante (I, 3- II, 8). Más adelante, en el mismo texto, IV, 31-32, Agustín caracteriza al sabio definiendo a la sabiduría (*sapientia*) como la “medida (*modus*) del alma”. *De ordine* (386-387), contiene en I, II, 5. y II, IV una discusión acerca del ignorante y el sabio, la *sapientia* lleva a la similitud y a la beatitud, de ahí que Pitágoras sea caracterizado en II, XX, 54, como *doctis, perfectis, sapientibus* y *beatis*. En *Soliloquia* (386-387), define a la sabiduría como un estado de plenitud (*sapientia igitur plenitudo*).

⁴⁷² *De libero arbitrio*, 387/388-395, I, XVI, 34.

que pueden constituir un paradigma para la totalidad del desarrollo de sus ideas acerca de la sociedad.

Similarmente, piensa Cranz, que las dos ciudades le sirvieron a san Agustín para formular enunciados acerca de una ciudad terrena y de un reino terreno, neutrales con respecto del eterno dualismo de las ciudades de condenación y salvación. Mientras que, en *De civitate Dei*, la ciudad terrena, a menudo representada por el Imperio romano, pierde su neutralidad y conduce a Agustín a organizar una historia dualista en torno del contraste entre ella y la *civitas Dei*.⁴⁷³

Lauras -como lo destacaron entre otros los autores citados *ut supra*-, considera que aproximadamente, cerca del 390, se halla en el *De vera religione*, el primer ensayo del tema de las dos ciudades. No obstante, señala que, en dicho texto, la oposición no es trazada entre dos ciudades, sino “más bien entre la ciudad de Jerusalén y la de Babilonia: no se trata todavía más que de dos “géneros de hombres”, “dos pueblos”.⁴⁷⁴ Poco antes, Lauras conjuntamente con Rondet,⁴⁷⁵ había intentado contribuir a la comprensión de *De civitate Dei*, sistematizando los comienzos de la reflexión sobre la problemática en *De vera religione*, texto en el cual Agustín, considera que la oposición se da entre Dios y la tierra, el pueblo de Dios (*pius populus*) y los hombres terrenos, su acento es colocado en la escatología. Dicho tema tiene continuidad en el *De catechizandis rudibus*, texto en el cual Agustín retoma la oposición entre los buenos y los malos y enfrenta la ciudad de los impíos

⁴⁷³ Para Cranz, en la doctrina de las dos ciudades de *Catechizandis rudibus*, la ciudad terrena y el imperio romano son neutrales en relación al contraste absoluto entre las ciudades de los malvados y de los santos. Cranz, F. E., “The Development of Augustine’s Ideas on Society before the Donatist Controversy” .*cit.*, p. 315.

⁴⁷⁴ Lauras, A., “Deux cites, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d’un thème central du « De Civitate Dei » in *Estudios sobre la Ciudad de Dios*; I Madrid (1955) 167, pp. 117-51, p. 50.

⁴⁷⁵ Lauras, A. et Rondet, H., “Le thème des deux cités dans l’oeuvre de saint Augustin,” in Rondet, H., *Études Augustiniennes*; Paris: Aubier, 1953, pp. 97-160.

con la ciudad de los santos. Es en este escrito del 400 que, para Lauras, está claramente expresada “no solamente la idea, sino la fórmula misma de las “dos ciudades.”⁴⁷⁶

En el 411, la doctrina de las dos ciudades se constituye en objeto del *De Genesi ad litteram*, reflexión que complementa con las *Enarrationes* y que le acompañará en sus escritos posteriores. Lauras y Rondet, recapitulan la obra agustiniana con el trasfondo de la oposición entre la *civitas terrena* y la *civitas caelestis* con el fin de indagar en sus relaciones con las “realidades concretas” constituidas por la Iglesia y la *Civitas*.⁴⁷⁷ En su estudio posterior, Lauras insistirá en que la oposición a la cual suele reducirse la historia de las dos ciudades, “aparece como una simplificación bastante falaz e inexacta”, dado que esta oposición se presenta con más frecuencia sólo en los últimos libros de *De civitate Dei*. Así, en las *Enarrationes in Psalmos* 148, 4 -cerca del 400- a propósito del Salmo sobre *Aggaei* y *Zachariae*, Babilonia aparece equiparada con la vida terrena mientras que Jerusalén es identificada con una ciudad celeste sin embargo, no se expresa una lucha declarada entre las dos ciudades.⁴⁷⁸

La doctrina de los dos géneros de hombres adquiere su especificidad -tanto en relación con el hombre cuanto en relación a la doctrina de las dos ciudades- en el marco de la doctrina agustiniana de la imagen. Se trata de

⁴⁷⁶ Para Lauras: “la Jerusalén mística aparece como siendo a la vez del cielo y de la tierra, perfectamente unificada”, es aquí que, para el autor, Agustín habla de la fundación de la *civitas Dei*, y que pueden observarse las relaciones en las cuales se enfrentan la Jerusalén y la Babilonia místicas. Lauras, A., “Deux cites, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d’un thème central du « De Civitate Dei » ; *cit.*, p. 31-37 y 119-21. El *Contra Faustum*, XII, 36, se inscribe, para Lauras, en una perspectiva similar al *De catechizandis rudibus*.

⁴⁷⁷ Lauras, A. et Rondet, H., “Deux cites, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d’un thème central du « De Civitate Dei » ; *cit.*, pp. 101-102.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 124-26.

un proceso⁴⁷⁹ -que va del hombre viejo al hombre nuevo, de lo animal a lo espiritual, del modelo del hombre terreno al modelo de hombre celeste- que se mueve entre la *regio similitudinis* y la *regio dissimilitudine*. Esta disparidad constituirá el criterio central para distinguir entre los dos hombres: “el viejo y el nuevo, el exterior y el interior, el terreno y el celestial” .⁴⁸⁰ En la imagen de los hombres celeste y terrestre están en germen las metáforas de las ciudades celeste y terrena.⁴⁸¹ En la Q. 49, su pensamiento realiza el movimiento inverso: “Conviene advertir la diferencia de estos dos pueblos (nuevo, viejo) también en cada uno de nosotros.”

La correspondencia entre el lenguaje platónico y el lenguaje bíblico le permitirá establecer en un plano social más amplio la oposición entre *civitas carnalis* y *civitas spiritualis*,⁴⁸² entre la Jerusalén terrena y la *aeterna domus Dei*,⁴⁸³ ideas estas últimas que aparecen en el contexto de la historia universal y que se corresponden con el hombre espiritual y carnal a los que había referido en *De Genesi adversus Manicheos*.⁴⁸⁴ Ello se completará en *De civitate Dei*, XIV, 4, 2, con la inferencia de la existencia de dos ciudades no sólo diversas sino también contrarias.

⁴⁷⁹ Esta idea tiene continuidad en *De civitate Dei*, XIII, 23, 3 texto en el que glosa 1 Cor 15, 42-49 y que se mencionara *ut supra*.

⁴⁸⁰ *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Q. 36, 1. En similar sentido refiere al hombre viejo y al hombre interior en *De Trinitate*, IV, 3, 6. Tanto el hombre interior cuanto el exterior son caracterizados en XI y XII, para concluir que, en su ascensión, el hombre “se renueva en el conocimiento de Dios, según la imagen del que le crió (*Col* 3, 9, 10).” “allí donde principiemos a vislumbrar algo que no sea común con los brutos, allí empieza la razón y puede reconocerse al hombre interior”. *De Trinitate*, XII, 7, 12 y XII, 8, 13. No obstante, completa en XII, 9, 14, si el alma olvida el bien universal, se desliza hacia el interés privado. En *Enarrationes in Psalmos*, 79, 14 (v 18-20) y en alusión a *Eph.* 4, 22-25, habla del hombre terreno y el hombre interior. En el Comentario al *Ps.* 83, 2, evoca al hombre viejo y al nuevo (*Col.* 3, 9, 10).

⁴⁸¹ *De civitate Dei*, XIII, 23, 3.

⁴⁸² *De magistro*, XII, 39.

⁴⁸³ *Confessiones*, XII, 17, 25.

⁴⁸⁴ *De Genesi adversus Manicheos* (388-389), I, 23, 40. También en *De vera religione* (390-391) XII, 24, refiere al “hombre espiritual (*homo spiritualis*).” En el Cap. XXVI, 48, caracteriza al hombre carnal (*hominis viventis ex corpore*), como “esclavo de la codicia de las cosas temporales (*cupiditatibus rerum temporalium*).” También en *Confessiones* (397-401) y en *De Genesi ad litteram* (401-415) VI, 19, 30, volverá sobre la distinción paulina de 1 Cor 15, 44-49.

En esta línea de pensamiento alude en Q. 61, 1., en *Enarrationes in Psalmos* 61, 4 a la *Ierusalem caelestem* (la *aeterna Hierusalem* de las *Confessiones*, IX, 13, 37) y en Q. 61. 6. a la *Ierusalem terrenam carnali*. Se puede, en este punto, acordar con Cranz,⁴⁸⁵ en cuanto a que el acento se coloca aquí en la disimilitud, pues como recuerda Agustín: “Tanto más se aleja el hombre de Dios, cuanto le es más desemejante”,⁴⁸⁶ cuando el alma habita en la *regio dissimilitudinis*,⁴⁸⁷ contraria a la “*civitatis beatissimae*”⁴⁸⁸, a la “*beatificam patriam*” y a la *patriam pacem* de las *Confessiones*,⁴⁸⁹ que Agustín refiere a la teoría neoplatónica de la conversión o regreso del alma.⁴⁹⁰ No obstante, la desemejanza del hombre con Dios nunca será total en tanto las almas siempre buscan cierta semejanza con Dios: “En cuanto es bueno todo lo que existe, tiene una semejanza, aunque imperfecta con el Bien supremo (*similitudinem summi boni*): semejanza recta y ordenada si es natural, viciosa si torpe y perversa.”⁴⁹¹

En *De vera religione* (390-391), había aludido al proceso evolutivo de los dos hombres y había considerado que, guardando la proporción adecuada, la vida de todo el género humano, puede asimilarse a la de los

⁴⁸⁵ Cranz, F. E., “The Development of Augustine’s Ideas on Society before the Donatist Controversy” *in The Harvard Theological Review*, Vol. 47, No. 4 (Oct., 1954), pp. 255-316, p. 270.

⁴⁸⁶ (*dissimili factus, longe recessisti; similis factus, proxime accedes*) *Enarrationes in salmos*, 90, 5.

⁴⁸⁷ *Confessiones*, VII, 10, 16, texto en que refiere a la *regio dissimilitudinis*; *cfr.* Platón, *Político* 273d.

⁴⁸⁸ *De libero arbitrio*, 387/388-395, III, XX, 57.

⁴⁸⁹ *Confessiones*, VII, 20, 26.

⁴⁹⁰ Así en *Enarrationes*, 94, 1 (1), hace hincapié en que: “Si por la desemejanza nos apartamos de Dios, por la semejanza nos acercamos a El. (*si dissimilitudine recedimus a Deo, similitudine accedimus ad Deum*). En igual sentido, *De Trinitate*, VII, 6, 12. *Cfr.* *asimismo*, *Enn.*, I, 6, 9 y IV 3,1 y *De regressu animae*.

⁴⁹¹ *In quantum ergo bonum est quidquid est, in tantum scilicet, quamvis longe distantem, habet tamen nonnullam similitudinem summi boni; et si naturalem, utique rectam et ordinatam; si autem vitiosam, utique turpem atque perversam.* *De Trinitate*, XI, 5, 8.

individuos y es gobernada por “las leyes de la divina Providencia”, de modo que se manifiesta en “dos clases” (*genera*) de hombres⁴⁹²:

La una comprende la masa de los impíos (*turba impiorum*), que llevan impresa la imagen del hombre terrenal (*terreni hominis imaginem*) desde el principio del siglo (*saeculi*) hasta el fin. La otra abarca la sucesión del pueblo consagrado al culto del Dios único, y [...] cumple en su vida terrenal (*terrena hominis vitam*), cierta justicia inspirada en el temor servil (*servili iustitia*). Su historia se llama Antiguo Testamento, que incluye la promesa de un como reino temporal (*quasi terrenum pollicens regnum*), y toda ella figura a la nueva humanidad (*imago novi populi*) y al Nuevo Testamento (Mt 11, 12.), que promete el reino de los cielos (*regnum caelorum*).⁴⁹³

⁴⁹² En las *Enarrationes in Psalmos*, (403) 36, 2 (s. 1) manifiesta que “son dos los géneros de hombres” que existen mezclados, mientras que en 36, 20 (s 3) expresa que ambos géneros, de buenos y de malos, también coexisten, entremezclados, en la Iglesia. Esta idea también es formulada explícitamente en *De Genesi ad litteram*, II, 1, 4, cuando afirma que: “se designan muchas veces en la Iglesia bajo el nombre de cielo (*caeli*) y tierra (*terrea*) a los hombres espirituales y carnales (*spirituales carnalesque*).” De los dos géneros a los dos reinos hay un paso, de ahí que afirme que existe “un reino terreno (*regnum terrenum*) en este mundo (*in isto saeculo*), en donde también hay un reino celeste (*regnum caeleste*). Ambos reinos, el reino terreno y el reino celeste, el reino que ha de ser arrancado y el reino que ha de ser por siempre plantado, tienen por ciudadanos peregrinos propios. Ahora en este mundo (*in hoc saeculo*) se hallan mezclados los ciudadanos de entrambos reinos (*cives utriusque regni permixti sunt*); la estirpe del reino terreno y la del celestial se halla mezclada (*corpus regni terreni, et corpus regni caelestis commixtum est*).” *Enarrationes in Psalmos*, 51, 4. En 51,6, continúa caracterizando a los dos géneros de hombres: “Uno es el de los que padecen, otro el de aquellos entre quienes se padece; el uno el de los que piensan en la tierra, otro el de los que piensan en el cielo; uno el de los que enfrascan el corazón en el abismo, otros el de los que le unen a los ángeles; uno el de los que esperan en las vanidades de la tierra, que este mundo estima sobremanera; otro el de los que presumen de las cosas celestes que promete el Dios no mentiroso.” En *Enarrationes* 35, había establecido que: Cuando llevamos la imagen del hombre terreno “somos hombres” mientras que cuando llevamos la imagen del hombre celeste, “somos hijos de los hombres.”

⁴⁹³ (*Quorum in uno est turba impiorum, terreni hominis imaginem ab initio saeculi usque ad finem gentium. In altero, series populi uni Deo dediti, sed ab Adam usque ad Ioannem Baptistam terreni hominis vitam gerentis servile quadam iustitia: cuius historia Vetus Testamentum vocatur, quasi terrenum pollicens regnum caelorum*), *De vera religione*, XXVII, 50. En el mismo sentido, se expresa en *Quaest Ev.* 33, 1 (Homo habens duos filios Deus habens duos populos intellegitur, tamquam stirpes duas generis humani, unam eorum qui permanserunt in unius Dei cultu, alteram eorum qui usque ad colenda idola deseruerunt Deum. Itaque hanc vitam prodigam vocat, amantem fundere atque spatari pompis exterioribus intus inanescentem, cum ea quisque sequitur quae ab illa procedunt, et relinquit eum qui sibi est interior).

Este pasaje de *De vera religione* por una parte, avanza a las dos clases o “genera” de hombres y de ellos a los dos reinos. Por otra, incorpora términos que harán a la genealogía de la doctrina de las dos ciudades, tales las nociones de: “*imago*”, “*terreni hominis imaginem*”, “*saeculi*”, “*regnum terrenum*” y “*regnum caelorum*”, además de la noción de “figura” en su sentido de futuro.

Se encuentra ya, en *De vera religione*, la oposición entre las ciudades de Jerusalén (a cuya definición etimológica ya había referido en *De Genesi adversus Manicheos* y en *De catechizandis rodibus liber vnvs*;) y de Babilonia vistas como dos “géneros de hombres”, “dos pueblos”. Agustín comienza a tematizar la doctrina de las dos ciudades y en correspondencia con el “hombre viejo, exterior y terreno (*vetus homo, et exterior, et terrenus*)”, refiere a una “sociedad también terrena (*bene constituta terrena civitate*)”. Dicha ciudad terrena puede establecerse “ora bajo el gobierno de los monarcas o príncipes, ora regida por leyes, o por todas esas cosas a la vez; pues de otro modo no puede establecerse bien un pueblo (*populus*), aun el que pone su ideal en la prosperidad terrena, porque él también tiene su hermosura (*pulchritudinis*).”⁴⁹⁴

⁴⁹⁴ *De vera religione*, XXVI, 48. Cfr. asimismo, *In Psalmum 51 enarratio* “¿Esperáis algún fruto del hombre terreno? El hombre celeste permanecerá eternamente. Luego, existe hoy, por decirlo con brevedad e insinuarlo al instante, un reino terreno en este mundo, en donde también hay un reino celeste. Ambos reinos, el reino terreno y el reino celeste, el reino que ha de ser *arrancado* y el reino que ha de ser por siempre plantado, tienen por ciudadanos peregrinos propios. Ahora en este mundo se hallan mezclados los ciudadanos de entrambos reinos; la estirpe del reino terreno y la del celestial se halla mezclada”. (Terrenus: quid exspectatis de homine terreno aliquos fructus? Coelestis homo erit in aeternum. Est ergo regnum terrenum, ut breviter dicam et cito insinuem, hodie in isto saeculo, ubi est et regnum coeleste. Peregrinos habet cives suos utrumque regnum, regnum terrenum et regnum coeleste, regnum eradicandum et regnum in aeternum plantandum. Modo in hoc saeculo cives utriusque regni permixti sunt: corpus regni terreni, et corpus regni coelestis commixtum est). (La traducción es nuestra).

A este hombre terreno le opone el hombre nuevo, interior y celestial (*novas homo, et interior, et caelestis*)⁴⁹⁵ al cual le corresponderá el *regnum caelorum*.

De ahí que en las *Enarrationes* asevere:

Todo el que nace aún de Adán no pertenece a Jerusalén [...] pertenece, en cierto modo, a la ciudad antigua. Para pertenecer al pueblo de Dios (*populo Dei*) ha de destruir en él al hombre viejo y edificar el nuevo. Por eso Caín edificó, en donde no existía, otra ciudad [...] Pase a Jerusalén, sea destruido el hombre viejo y se edificará el nuevo [...] la ciudad perversa se extiende desde el principio hasta el fin y la buena se edifica por el cambio de los malos.⁴⁹⁶

Será, fundamentalmente, en *Confessiones*, donde en la caracterización del hombre interior, en ocasión de una glosa a *Rom, 7, 22*, colocará *el acento en la voluntad*: “*las dos voluntades mías, la vieja y la nueva, la carnal y la espiritual, luchaban entre sí y discordando destrozaban mi alma.*”⁴⁹⁷ En tanto ninguna naturaleza es mala,⁴⁹⁸ la voluntad es tal cuando obra desordenadamente al escoger los bienes inferiores.⁴⁹⁹

Es en *De doctrina Christiana*, en el comentario a la regla cuarta de las *regulae mysticae* de Ticonio, que san Agustín se detiene en una definición analítica por el género y la diferencia específica de los términos utilizados;

⁴⁹⁵ Ya en *De Genesi ad litteram*, III, 20, 31 en su comentario a *Col 3, 10* (“*vestíos del hombre nuevo, el que se renueva en el conocimiento de Dios, según la imagen de Él, que la crió*”), refiere que el hombre es a imagen de Dios sólo: “en cierta forma inteligible de mente iluminada (*forma intelligibili mentis illuminatae*).” Más adelante -en el mismo texto VI, 27, 38- precisa que: “Esta imagen que fue impresa en el interior del alma es la que perdió Adán, y la que nosotros recibiremos por la gracia de la justicia”.

⁴⁹⁶ *Enarrationes in Psalmos*, 61, 7.

⁴⁹⁷ *Confessiones*, VIII, 5, 10. En VIII, 9, 21, aclarará que, a diferencia del maniqueísmo, no se trata de dos naturalezas o de dos mentes, “No hay [...] monstruosidad en querer en parte y en parte no querer, sino cierta enfermedad del alma; porque elevada por la verdad, no se levanta toda ella, oprimida por el peso de la costumbre. Hay, pues, en ella dos voluntades, porque, no siendo una de ellas total, tiene la otra lo que falta a ésta.”

⁴⁹⁸ *De Genesi ad litteram*, VIII, 13, 28.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, XI, 13, 17.

del mismo modo, establece analogía entre estas definiciones y la definición de ciudad y ya no sólo, como se ha señalado *ut supra*, entre la definición constitutiva de hombre y la definición de los distintos tipos o clases de hombres.

En relación con la definición analítica san Agustín formula la cuestión de “la especie y del género” en referencia a cada ciudad (*civitas*) – que es definida como especie en tanto parte del universo, Ticonio “llama especie a la ciudad, y a todas las gentes género”. Agustín, continúa su comentario añadiendo: “Vale la misma regla cuando se encuentre en las palabras divinas algo parecido, no sólo de una ciudad (*civitate*), sino de cada provincia (*provincia*), nación (*gente*) o reino (*regno*).”El texto prosigue elucidando la cuestión a través de ejemplos:

Porque no sólo de Jerusalén [...] o de una ciudad gentil (*gentium civitate*), como de Tiro, de Babilonia, o de otra cualquiera ciudad se dice en las santas Escrituras algo más de lo que le conviene, lo cual convendría más bien del universo (*aotus orbis*), sino también de la Judea, de Egipto, de Asiria y de cualquiera otra nación, en la cual existen muchas ciudades, mas no son todo él sino parte de él, se dicen cosas que sobrepasan la medida y se adaptan más bien al universo, de quien es parte, o, como Ticonio dice, al género del cual es especie.⁵⁰⁰

Las dos ciudades y los dos géneros de hombres se corresponden, pues, con la totalidad, con el género, no con la especie de la que forman parte los hombres particulares como Salomón o distintas ciudades tales como Jerusalén, Tiro, Babilonia, Judea, Egipto, Asiria y Roma. Este párrafo es fundamental para evitar la confusión de la *civitas terrena* con alguna ciudad en particular -incluso con *Israel secundum carnem*- y la identificación total de la *civitas Dei* con la *Ecclesia*, en tanto *permixta Ecclesia*.

⁵⁰⁰ *De doctrina Christiana*, III, 34, 47.

En *De catechizandis rodibvs liber vnvs*, (399 la más probable o para otros 400, 405), pone el acento en dos “sociedades”, ahora mezcladas (*permixtas*),⁵⁰¹ la “Jerusalén celestial” (*caelestis Ierusalem* de *Heb* 12, 22), *superna ciuitas*,⁵⁰² la *superna ciuitas Angelorum* de *De Genesi ad litteram*,⁵⁰³ a la que opone Babilonia,⁵⁰⁴ sociedad terrestre y mortal (*terrena atque mortales*),⁵⁰⁵ de la cual es prisionera aquélla hasta su separación escatológica.⁵⁰⁶ Entre los ciudadanos de la “ciudad santa” (*sanctae ciuitatis*), menciona a Abrahán del cual nació el “pueblo” (*populus*), destinado a adorar al Dios verdadero, “pueblo” que “figura” a la *futura ecclesia*,⁵⁰⁷ en tanto en él algunos ciudadanos buscaban la “patria celeste” (*caelestem patriam*) (*Hebr.* 11, 16; *Os* 1, 2 ; *Is* 8, 1),⁵⁰⁸ la *patriae spirituali* a la que refiere en *De Genesi ad litteram*, IV, 30, 47.

Aquí, si bien predominan las referencias bíblicas, referencias que apuntan a “*mysteria spiritalia*” no obstante, permanecen combinadas con elementos neoplatónicos: De ahí que en *De ciuitate Dei* IX, 17, cite la *Enn.* I, VI, 8: “Es preciso refugiarse en la patria amadísima [...] allí está el padre y allí todas las cosas” para finalizar con una remisión a la misma obra que completa con la referencia a la semejanza: “Y ¿en qué consiste [...] esta fuga? En hacerse semejante a Dios (*similem deo fieri*)”.

⁵⁰¹ *De catechizandis rodibvs liber vnvs*, XIX, 31. Cf. asimismo *De Genesi ad litteram*, V, 19, 37.

⁵⁰² *De catechizandis rodibvs liber vnvs*, VII, 11.

⁵⁰³ *De Genesi ad litteram*, IX, 9, 15.

⁵⁰⁴ “Y así dos ciudades, una de los malvados y otra de los justos, prosiguen su camino, desde el comienzo del género humano hasta el fin del mundo (saeculi), ahora mezcladas con los cuerpos (*permixtae corporibus*), aunque separadas en las voluntades (*voluntatibus separatae*), y en el día del juicio también deberán ser separadas en cuanto al cuerpo.” *De catechizandis rodibvs liber vnvs*, XIX, 31.

⁵⁰⁵ *De Genesi ad litteram*, VIII, 9, 17.

⁵⁰⁶ *De catechizandis rodibvs liber vnvs*, XI, 16. Con otras palabras lo expresa en *Contra Espistolam Parmeniani*, III, 5, 27: “Que nadie busque a los justos en grupo aparte; más bien procure la concordia con ellos y gima en su compañía mezclado temporalmente con los malos [...] nuestra ciudadanía está en el cielo.”

⁵⁰⁷ Aquí está presente la distinción agustiniana –que será fundamental en la discusión con los donatistas– entre *Ecclessia qualis nunc est* y *Ecclessia qualis tunc erit*.

⁵⁰⁸ *De catechizandis rodibvs liber vnvs*, XIX, 33.

La homologación de los dos géneros de hombres con las dos ciudades que comienza a tomar forma en *De Genesi ad litteram* (401-415), IV, 29, 46, en relación con la *caelestem civitatem*, se hará explícita en *De civitate Dei* cuyo tratado promete en aquél texto⁵⁰⁹ al anticipar la célebre caracterización de las dos ciudades por dos amores.⁵¹⁰ Los hombres son agrupados en dos géneros conforme a si están orientados por el bien propio (*privatum*) o por el requerido por Dios, constituyendo así dos ciudades espirituales: “los que viven según el hombre y los que viven según Dios. Y los hemos designado figuradamente con el nombre de dos ciudades, esto es, dos sociedades humanas”.⁵¹¹

5.4. *Peregrinatio y civitas*

Para Claussen⁵¹² la imagen de la peregrinación –*peregrinatio*– puede encontrarse ocasionalmente en los Padres tempranos, ella no recibió una exposición teológica completa hasta *De civitate Dei* en la cual está directamente relacionada con el tema de las dos ciudades. Para Agustín

⁵⁰⁹ *De Genesi ad litteram*, XI, 15.

⁵¹⁰ “Estos dos amores (*duo amores*), de los cuales el uno es santo y el otro impuro, el uno social (*sociales*), el otro privado (*privatus*); el uno que busca la utilidad común (*comun utilitate*) para conseguir la celestial compañía (*supernam societatem*), el otro que encauza, por el arrogante deseo de dominar (*dominationem*), el bien común en propio provecho; el uno que está sometido a Dios, el otro en pugna con El; el uno tranquilo (*tranquillus*), el otro alborotado (*turbulentus*); el uno pacífico (*pacificus*), el otro sedicioso (*seditionosus*); el uno que prefiere la verdad a las alabanzas de los que yerran, el otro que está ávido de cualquier clase de honores; el uno caritativo, el otro envidioso; el uno que desea para el prójimo lo que quiere para sí, el otro que ansía someter al prójimo a sí; el uno que gobierna al prójimo para utilidad del mismo prójimo, el otro que le gobierna para su propio provecho; tuvieron su asiento en los ángeles, uno en los buenos y otro en los malos, y diferenciaron bajo la admirable e inefable providencia de Dios; que ordena y gobierna todas las cosas creadas, las dos ciudades creadas en medio del género humano; la una de los justos, la otra de los pecadores; las cuales entremezcladas ahora temporalmente, transcurren la vida del mundo hasta que sean separadas en el último día del juicio; y así, la una uniéndose a los ángeles buenos, teniendo por jefe a su Rey, lleve una vida eterna; y la otra, juntándose a los ángeles malos, vaya con su príncipe al fuego eterno.” *De Genesi ad litteram*, XI, 20.

⁵¹¹ *De civitate Dei*, XV, 1.

⁵¹² Claussen, M. A., “Peregrinatio” and “Peregrini” in Augustine’s “City of God” in *Traditio*; New York, Fordham University Press (1991) 46, pp. 35-75.

peregrina es la descripción adecuada de la *civitas Dei* en la tierra y sus miembros son *peregrini* de esta ciudad. Asimismo, una enumeración de los usos que Agustín hace de *peregrinari*, *peregrinus* y *peregrinatio* realizada por van Oort revela la visión de la *civitas Dei* como *civitas peregrinans*.⁵¹³

Peregrinus en su uso antiguo tenía un significado legal. En las XII Tablas fue usado como sinónimo de *hostis*, más tarde perdió su connotación de enemigo y se entendió simplemente como opuesto a *civis (romanus)*.⁵¹⁴ Sus derechos fueron restringidos por el *ius Gentium*.⁵¹⁵ Mientras la base legal del contraste entre *peregrinus-civis* había desaparecido unas dos centurias antes de que Agustín escribiera *De civitate Dei*, la combinación de utilidad y arcaísmo legal guardó al concepto vivo. Agustín estuvo familiarizado con algunos aspectos e ideas legales de *peregrinatio* por su conocimiento de autores latinos. En este último caso, el significado de *peregrinatio* llegó a ser más ambiguo. A menudo se aplica a vivir en o a viajar al extranjero.

El pensamiento de san Agustín también estuvo influido por la Escritura.⁵¹⁶ A veces los *Septuaginta* usan el término con un sentido jurídico. Así en el *Pentateuco* se contrasta a los israelitas –como el pueblo de Dios– con los gentiles. La acepción griega, generalmente traducida como extranjero es, en la *Vulgata*, *peregrinus*. En la versión de Agustín de la *vetus latina* usualmente es una simple transliteración del griego *proselytus*. Otro significado de la palabra, usado en un sentido no jurídico en la *Vulgata*, es la acepción griega generalmente traducida como *incola*, *inquilinus* o *peregrinus*. Su uso es más frecuente en el Antiguo Testamento que en los Evangelios. Sin embargo, hay dos pasajes en las Epístolas donde la palabra

⁵¹³ van Oort, J., *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's "City of God" and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*; cit. pp. 131 y ss.

⁵¹⁴ Claussen, cit., p. 35.

⁵¹⁵ *Ibid.* p. 36.

⁵¹⁶ *Ibid.* p. 39.

es usada en una forma que, a juzgar por la frecuencia de las citas y las alusiones a ellas, influyeron particularmente en Agustín. En II cor. 5.6.8. Pablo escribe: mientras estamos en el cuerpo, peregrinamos al Señor. En Heb. 11.13 se dice de los santos que son extranjeros y peregrinos en la tierra.⁵¹⁷

Después del 410, hubo en el norte de África peregrinos en el sentido legal clásico, esto es, extranjeros que habían huído de Roma por la invasión germana.⁵¹⁸ En el *saeculum* la situación del hombre es inestable, ambigua, pero tal *status* es apropiado para un *peregrinus*. Sólo en el *eschaton*, la *peregrinatio* finaliza.⁵¹⁹

Ya en *De doctrina Christiana* (396 ó 397 (libro III, 25, 25) a 426 ó 427), Agustín adelanta –con alusiones neoplatónicas,⁵²⁰ la noción de ‘*peregrinatio*’: “A esta purificación (*purgationem*) la podemos considerar como cierto andar (*ambulationem*) y navegar hacia la patria (*navigationem ad patriam*)”,⁵²¹ la patria coincide con el camino y con la Sabiduría.⁵²² Para ello se deben estimar en su justo valor todas las cosas, esto es, debemos aspirar al *ordo dilectionis*,⁵²³ comprender que sólo debemos gozar de las cosas inmutables y eternas.⁵²⁴

⁵¹⁷ *Ibid.* p. 41.

⁵¹⁸ Claussen, *cit.*, p. 42.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁵²⁰ *Ibid.*, 6. 9 y IV 3,1.

⁵²¹ *Ibid.*, 396 (396 ó 397) (libro III, 25, 25) a 426 ó 427), I, 10, 10.

⁵²² *Ibid.*, I, 11, 11.

⁵²³ *Ibid.*, I, 27, 28.

⁵²⁴ *Ibid.*, I, 22, 20. En I, 23, 22 puntualiza que: “Cuatro son los géneros de cosas que han de amarse: uno, el que está sobre nosotros; otro, nosotros; el tercero, lo que se halla junto a nosotros; y el cuarto, lo que es inferior a nosotros.” En *De Trinitate*, X, 11, 17, precisa que: “Usar es poner alguna cosa a disposición de la voluntad; gozar es el uso placentero), no de una esperanza sino de una realidad. Por consiguiente, todo aquél que goza, usa, pues pone al servicio de la voluntad una cosa teniendo por fin el deleite; más no todo el que usa disfruta.” En el mismo sentido, en *De civitate Dei*, XI, 25 refiere a la práctica, que caracteriza por el fruto (*usus fructu*), que distingue así de la naturaleza y la doctrina: “el fruto se predica propiamente del que disfruta de algo (*fructus fruentis*), y la utilidad del que lo usa (*usus utendis*).”

Como se detalla *ut supra*, Agustín apela comúnmente a la cita de Pablo de II Cor. 5:6-7 *peregrinamur a Domino*. Es éste un peregrinar lejos de Dios. Esta es, asimismo, la opinión de TeSelle⁵²⁵ respecto no sólo del individuo sino también de la *peregrina civitas*. Esta visión es confirmada por el análisis de los textos agustinianos realizado por van Oort. El peregrino, como extranjero extraña su hogar y cada día es una tribulación (Ps. 85.11 y 16). No abandona su temprana convicción que la vida mortal, en su función, es más correctiva que destructiva.⁵²⁶ El hombre peregrina – *transiliens*- en la ciudad pasajera (*civitate transitura*)⁵²⁷ hacia la paz de Jerusalén (*pacem Hierusalem*).⁵²⁸

Al sumar a la imagen del hombre como peregrino la idea del que “atraviesa (*transiliens*)”, Agustín caracteriza a la peregrinación como “atravesante (*transilire*)”, entendiéndola como trascendiendo “todo lo que nos impide, todo lo que nos embaraza, todo lo que nos encadena con algún lazo hasta que llegemos a lo que nos basta, y a donde más allá de lo cual no hay nada, y debajo de ello están todas las cosas y por ello son todas las cosas.”⁵²⁹ En *De civitate Dei*, Claussen señala que los cristianos son *peregrini*, extranjeros o viajeros, en la tierra. Sus conclusiones se fundamentan en el *status* legal del peregrino en el mundo romano. Los *peregrini* no pueden ejercer *dominium*, esto es, la posesión conferida por un título legal completo ni tampoco derecho sobre tierras, cosas que se conocían como *servitutes*.⁵³⁰ Hemos creído de interés, a los fines de este estudio, agregar otros

⁵²⁵ Vid. TeSelle, E. *Living in Two Cities. Augustinian Trajectories in Political Thought*; University of Toronto, 1998.

⁵²⁶ TeSelle, *Living in Two Cities. Augustinian Trajectories in Political Thought*, cit. pp. 55 y ss.

⁵²⁷ *Enarrationes in Psalmos*, 61, 8.

⁵²⁸ *Confessiones*, XII, 16, 23 y XIII, 9, 10.

⁵²⁹ *Enarrationes in Psalmos*, 76, 1, (v. 1) noción que completa en el Comentario al Ps. 76, 2 (v 2): “Todo el que clama al Señor por cualquier cosa fuera de él aún no es atraviesante (*transiliens*)” y en el Comentario al Ps. 76, 4. “el que atraviesa (*transiliens*) juzga tribulación toda su vida. Pues de tal modo ama la patria eterna, que la misma peregrinación terrena (*terrena peregrinatio*) le sirve de grandísima tribulación”.

⁵³⁰ Claussen, cit., p. 50.

enunciados relacionados con el campo semántico del término estudiado, a fin de completar su caracterización:

1. CD XIV, 13, 1 *Quapropter quod nunc in civitate Dei et civitati Dei in hoc peregrinanti saeculo* (en este siglo peregrinante).
2. CD XV, 1, 2 *prior est natus civis huius saeculi, posterius autem isto peregrinus in saeculo et pertinens ad civitatem Dei, gratia praedestinitus, gratia electus, gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum*. (nació primero el ciudadano de este mundo (*civis huius saeculi*)⁵³¹ y después el peregrino en el mundo (*peregrinus in saeculo*)⁵³² perteneciente a la ciudad de Dios, predestinado por la gracia y por la gracia elegido, peregrino con la gracia aquí abajo, y ciudadano por la gracia allá arriba). Ser peregrino es ser "*pertinens ad civitatem Dei*". "ser ciudadano de este mundo: *pertinens ad hominum civitatem*". Distingue Agustín entre peregrinos y ciudadanos. En *Confessiones* también muestra un llegar a ser individuo desde el estado de caído, en un avance que va del "hombre viejo" (*vetus*) al "nuevo hombre espiritual" (*novus homo spiritualis*).
3. CD XV, 20, 1 La regeneración lleva de la ciudad de Dios, exiliada en este mundo, al otro, donde sus hijos ni engendran ni son engendrados (*Civitatem vero Dei peregrinationem in hoc saeculo regeneratio perducit ad alterum saeculum, cuius filii ne generant, nec generantur*).
4. CD XV, 21 *Hoc est quippe in hoc mundo peregrinantis civitatis Dei* (En este mundo peregrino junto con la ciudad de Dios).
5. CD XV, 26. 1. *figura est peregrinantis* (situación alude al ínterin) *in hoc* (deíctico refiere al tiempo y al espacio del hablante salvo que tuviera una remitencia a los textos sagrados independiente del hablante que no parece

⁵³¹ En la traducción francesa: *citoyen de ce siecl*.

⁵³² En la edición francesa, *Le suivant étranger dans ce siecle et membre de la CD*.

ser el caso, somos nosotros los que la constituimos como piedras vivas) *saeculo* (en este siglo, en el que estamos es peregrina) *civitatis Dei* (Ello es, sin duda, una figura de la ciudad de Dios peregrina en este siglo).

Por lo tanto, el término *peregrinatio*, más allá de sus múltiples significados y fuentes, puede ser pensado (a pesar de sus diferencias) en vinculación con el *reditus* plotiniano en cuanto a que en ambos casos está presente la concepción del alma alejada de su patria a la cual debe retornar. Es claro que el camino y la búsqueda descrita por Agustín como *peregrinatio* supone una modificación de la concepción plotiniana. En Agustín destaca la esperanza, la esperanza de restaurar el Arquetipo Divino, el cual constituye el “término de todo nuestro viaje.”⁵³³

En suma, como señala Markus, el lenguaje de Agustín pudo presentar fluctuaciones, no obstante su pensamiento es claro, el hombre

no ha perdido nunca totalmente la imagen de Dios [...] Imagen y similitud están allí desde el comienzo [...] hasta el final. Lo que cambia es el grado de similitud entre la imagen y el original [...] La similitud “no agrega algo” a la idea de ser una imagen [...] “añade algo” a la idea de una imagen distante y deformada.⁵³⁴

Ello es así dado que, como destaca Gilson en su comentario a *De Trinitate* XIV, 8, II, si “el hombre ha sido creado *ad imaginem* su semejanza divina está inscrita en su ser a título de propiedad imperdible [...] ella no es

⁵³³ Kuntz, P.G., “Augustine: from Homo Erro to Homo Viator” in *Augustinian Studies*; Villanova, Pa., Villanova University, (1980) 11, pp. 79-89, p. 81.

⁵³⁴Cfr. Markus, “Imago-similitudo” in *Augustine*, *cit.*, 141-42. Para Álvarez Turienzo, con el término “*in Etsi exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem agen*” Agustín designa la realidad del hombre como *Deus creatus*. Dado que *Conf.* y *De Gen. ad litt.* II, 24 (como apuntará en *Retract.* II, 62) son sospechados de maniqueísmo, a partir del 412 sostendrá que la imagen sólo puede “desfigurarse”. Álvarez Turienzo, S., *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación*; *cit.*, pp. 160-61.

necesariamente una participación actual de Dios por el alma sino la posibilidad siempre abierta de esa participación.”⁵³⁵

Ahora bien, sólo el hombre interior es creado por Dios: que “el hombre fue hecho a imagen (*imaginem*) de Dios se entiende del hombre interior (*interiorem hominem*) donde reside la razón y la inteligencia.”⁵³⁶ En tanto que, precisará Agustín, “la semejanza de Dios conforme a la cual fue hecho el hombre es el mismo Verbo de Dios”.⁵³⁷

En *Contra Faustum* (397-399) distingue el hombre exterior e interior, advirtiendo que no trata de dos hombres sino de uno sólo.⁵³⁸ Más tarde - alrededor del año 407, en la *Epist.* 238- volverá sobre el tema y observará que el hombre interior y exterior “no son una misma cosa” en tanto su naturaleza es diferente: “al exterior [...] con el cuerpo se le llama hombre, mientras que el interior se entiende sólo del alma racional; pero juntos no son dos hombres sino uno solo.”⁵³⁹ Por otra parte, precisará que es en el interior del hombre que reside lo viejo y lo nuevo, no como suele interpretarse que el cuerpo es el hombre viejo y el alma el nuevo.⁵⁴⁰

⁵³⁵ Gilson, E., *Introduction á l'étude de saint Augustin*; cit, pp. 289-90.

⁵³⁶ *De Genesi adversus Manicheos* (388-389), I, 17, 28.

⁵³⁷ *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, 400, XVI, 61.

⁵³⁸ “El apóstol Pablo quiere que se entienda como hombre interior la mente espiritual, y como hombre exterior al cuerpo y a esta vida mortal. No se lee nunca en sus cartas que él dijese que ambos dos constituyan dos hombres simultáneamente, sino uno sólo, al que hizo Dios en su totalidad, es decir, tanto su interior como su exterior. No le hizo a imagen suya más que en lo interior, que, además de incorpóreo, es racional, distinguiéndose en ello de los animales *Contra Faustum*, XXIV, 2.

⁵³⁹ *Enn. in Psalmos*, 101, 2, 14 y 131, 1. En *De musica*, VI, 11, 33, precisará que: “nuestra vida entera retorna (*convertitur*) a Dios...es lo que acontecerá cuando se destruya el hombre exterior y aparezca su transformación en un estado mejor.” Por otra parte, el contraste entre el hombre terrestre y celeste equivale al contraste entre el hombre en Adán y en Cristo. Finalmente, la diferencia entre el hombre viejo y el nuevo lo es entre el justo y el injusto. *Contra Faustum*, XXIV, 1-2. *Epist.* 238, 2, 12. Vid. Cranz, F. E., “The Development of Augustine’s Ideas on Society before the Donatist Controversy”; cit., pp. 303-4.

⁵⁴⁰ *Sermones*, 218 A, 3

En *De « civitate Dei*, define al hombre como un “compuesto de alma y cuerpo”.⁵⁴¹ Por lo tanto, subraya Agustín: “que el hombre fue hecho a imagen (*imaginem*) de Dios se entiende del hombre interior. “Es decir, “llevamos primeramente en nosotros el hombre animal” y “nuestra naturaleza [...] es un término medio entre las criaturas y Dios.”⁵⁴² Es por ello que recordando a Pablo (I *Cor.* 15, 42-49), hablará de despojarse del hombre viejo (*veterum hominem*) y vestirse del nuevo (*nuovum*) para asemejarse a la imagen del hombre celeste (*imaginem caelestis*).⁵⁴³ *Novas homo et interior et caelestis* había escrito ya en *De Vera Religione*.⁵⁴⁴ En su comentario a 2 *Cor* 4,16, respecto del hombre interior y exterior se pregunta si uno de ellos ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, advirtiendo que Pablo ha referido a “dos hombres” y destacando, una vez más, que es del nuevo que debemos ataviarnos,⁵⁴⁵ por imitación de la imagen del celeste.

5.5. El papel de la alegoría (CD XVI, 25 y 26.1.)

En la obra agustiniana, los términos ‘*figura*’, ‘*in figura*’ se acercan en su significado a ‘*allegoria*’, fundamentalmente cuando alegoría refiere a *allegoriae propheticae* y a *aenigmata futurarum*.⁵⁴⁶ La “alegoría profética” o tipología, es común en las Escrituras cuando un evento o persona prefigura

⁵⁴¹ *De civitate Dei*, XIII, 24.

⁵⁴² *De Genesi adversus Manicheos*; I, 17, 27, II, 8, 10 y II, 25, 38. Cfr. *De Trinitate*, XII, 7, 12; más tarde, en *De Genesi ad litteram*, VI, 19, 30 y VI, 26, 37, insistirá en *Eph* 4, 21-24 sobre los mismos tópicos en relación con 1 *Cor.* 15, 44-49 y *Eph.* 4, 21-24.

⁵⁴³ *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manicheorum*, L I, XIX, 36; tema que había tratado ya en *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Q. 68, 2. y sobre el que volverá en *De civitate Dei*, XIII, 23, 3. En *De libero arbitrio*, L I, XIX, 36, recuerda el *Ps* 50, 12: *El primer hombre es terrestre, formado de la tierra; el segundo es celestial, descendido del cielo. Como el primero es terrestre, así son sus hijos; como el segundo es celestial, celestiales son también sus hijos; y como llevamos la imagen del terrestre; llevamos también la imagen del celestial.* En el mismo sentido *En.in Ps.*, 73, 2. y *Epistolae* 187, 9, 30.

⁵⁴⁴ *De Vera Religione*, XXVI, 48.

⁵⁴⁵ *De diversis quaestionibus octoginta tribus*; Q. 51, 1: “al primero lo llama imagen del hombre, que es Adán; y al segundo, imagen del hombre celestial, porque procede según la justicia del hombre segundo, que es Jesucristo.” En el mismo sentido, *De Genesi adversus Manicheos*, II, 8, 10.

⁵⁴⁶ *De Genesi ad Litteram*, I, 17, 34.

o es figura o *tipo* para otra. En ese sentido, las personas pueden prefigurar cosas e inversamente.⁵⁴⁷ La preferencia por el término *figura* concuerda con el contexto temporal, uso que confirma la tesis de Dawson relativa a que Agustín no siempre distingue con precisión la relación entre los términos *allegoria* y *figura*, a los cuales usa tanto como sinónimos cuanto para señalar con *allegoria* dimensiones que apuntan a la “novedad” y a la “eternidad”, mientras que *figura* es propia de contextos en los que acentúa “la conservación y la temporalidad”.⁵⁴⁸ Los límites, a veces confusos entre alegoría y figura y el acento en la temporalidad, en el caso de esta última, pueden observarse a propósito de un comentario a una cita de Pablo en 1 Cor 10, 6: “Sin embargo, todas aquellas cosas que se hicieron simbolizando, tienen su propia realidad, fueron simbolismo para los antepasados, pero ahora se manifiestan en nosotros reales y presentes”⁵⁴⁹

Dawson, contrasta lo que denomina el método ‘figurativo’ con el ‘figural’ tal como lo concibe Orígenes y contemporáneamente, Auerbach y Frei. Mientras el primer término refiere a una interpretación, cuyo fundamento está dado por una concepción del lenguaje como una serie de *tropos*, en la cual los significados no literales suplantaban a los literales, una lectura ‘figural’ genera una ‘*figurativeness*’ que no es literal. La exégesis agustiniana, en cuanto no niega la dimensión histórica del Antiguo

⁵⁴⁷ Vid. Bloomfield, M.W., *op cit.*, p. 307.

⁵⁴⁸ Dawson señala, asimismo, que Agustín, en el tiempo que escribía su comentario literal sobre el Génesis, comenzó a limitar el uso del término *allegoria* para referir a la “relación entre palabras bíblicas y sus referentes espirituales, una relación que omite la categoría intermedia de realidades físicas o históricas.” Dawson, D. J., “Figura - alegoría” *in* Fitzgerald *op. cit.* p. 575-76. Por otra parte, Grant, apunta a la influencia que el descubrimiento del método alegórico de exégesis tuvo en la obra y en la evolución del pensamiento de Agustín, en tanto le permitió liberarse del literalismo predicado por los maniqueos en la interpretación del Antiguo Testamento. Grant, R., *The Bible in the Church: A Short History of Interpretation*; New York, Macmillan, 1948.

⁵⁴⁹ *Sed illa omnia in figura gesta sunt, habent veritatem summa: figurata sunt in antiquis, praesentia ostenduntur in nobis. In Psalmum, 148, 4, enarratio.*

Testamento, debe ser interpretada en este último sentido.⁵⁵⁰ San Agustín en su concepción del método ‘figurativo’ conserva muchos elementos paulinos.

Puede afirmarse que la tesis de Dawson encuentra sustento en los textos agustinianos, por ejemplo, cuando Agustín argumenta a favor de la existencia, en las Escrituras, de tres tipos de profecía para objetar a aquéllos que defienden el método “figural”, cuya concepción de la exégesis se centra de modo excluyente en la alegoría.⁵⁵¹ La alegoría más conocida de las dos ciudades es la referida a Sara y Agar:

En el primer párrafo de *De Civitate Dei*, XV, 2 Agustín expresa que una sombra o una imagen profética de la ciudad celeste existió sobre la

⁵⁵⁰ Dawson, D. J., *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*; Berkeley, University of California Press, 2001, p. 14.

⁵⁵¹ Es conocido que Agustín se acercó a la lectura alegórica a través de Ambrosio de Milán el cual había transmitido la tradición alegórica, filónica-clementina-origenista,^{551a} Occidente. La práctica de la alegoría está documentada tanto en el Antiguo Testamento (2 Sam. 11:26) cuanto en el Nuevo (Matt. 13:1-9 y 13:22), pasajes estos en los cuales la alegoría está dada por la naturaleza del texto. Mientras que no es evidente en: Gal. 4; Eph. 5 y en 1 Cor. 10, textos en los cuales la alegoría es usada para apuntar a un significado que no está dado en el plano del discurso. Sin embargo, son estos textos de Pablo los que proveerán los fundamentos para la práctica de la alegoría. Así, en *De Genesi ad litteram* I, 1, Agustín cita a Eph. 5 y a 1 Cor. 10.

Si bien la alegoría es usada para dar cuenta de la relación entre una cosa y el “sentido espiritual” al cual refiere,⁵⁵¹ puede afirmarse que, en un sentido general, apunta a la dimensión “cristológica” del Antiguo Testamento, es decir, que la alegoría es utilizada como una técnica interpretativa a la luz de los acontecimientos que han tenido lugar con la venida de Cristo.⁵⁵¹ De ahí que, el recurso al método alegórico, no suponga una aplicación arbitraria. Pablo emplea sólo una vez de modo explícito el término ‘*allegoria*’ (*allegoroumena*), en Gal. 4: 22-26, cuando brinda una interpretación alegórica de la historia de las dos esposas de Abrahán, cita a la que refiere reiteradamente san Agustín en sus textos,⁵⁵¹ que retomará en *De civitate Dei*, XV, 2 y que resultará ser central para la interpretación de su doctrina de las dos ciudades. Agustín, como Pablo, no niega la realidad de la historia del Antiguo Testamento.⁵⁵¹ Así expresa, en *Contra Faustum Manichaeum* que: “para estímulo de quien busca y deleite de quien encuentra, se insinúan allí muchas cosas en parte sólo mediante palabras, a través de alegorías y enigmas, y en parte se narran también hechos. Sin embargo, si no hubiese allí algo manifiesto, no se comprendería el sentido con el que se clarifica también lo oscuro.” *Contra Faustum Manichaeum*, 12, 7.

tierra mientras ha sido necesaria. Es decir, la Jerusalén histórica ha prefigurado la ciudad de Dios hasta la venida de Cristo.⁵⁵² Agustín cita como autoridad bíblica en favor de esta visión, la alegoría paulina de Sara y Agar desarrollada en la epístola a los Gálatas VI, 21-31, luego relaciona la idea del carácter profético de Jerusalén, tanto con su visión de las dos ciudades, como con el simbolismo propuesto por san Pablo.

Por lo que hace a este primer punto (líneas 2-6), Agustín dice que una porción de la ciudad terrena ha devenido una imagen de la ciudad celeste. Ella no tenía su razón de ser en ella misma, sólo existía para simbolizar otra, aquella ciudad estaba aún en un estado de servidumbre. Resumiendo, la Israel histórica fuera de su carácter profético, era aun una porción de la ciudad terrena.

En cuanto al segundo punto, Agustín desarrolla un conjunto bastante complicado de relaciones entre el simbolismo de la Jerusalén terrestre y el primer simbolismo de Sara y de Agar. 1. Sara, tanto como la Jerusalén terrestre, simbolizan la ciudad celeste (líneas 10 y 11). 2. Agar simboliza la Jerusalén terrestre. Como ésta era una imagen de la verdadera ciudad de Dios, Agar es la imagen de una imagen. 3. La relación que existe entre Sara y Agar es una imagen de la relación existente entre las dos ciudades, que esos personajes simbolizan respectivamente. La Jerusalén terrestre está en un estado de servidumbre porque ella no existe más que para simbolizar a la ciudad de Dios, y no por ella misma; Agar es la sierva de Sara. La Jerusalén terrestre, ciudad figurada, ha sido destruida luego del Verbo y de la ciudad de Dios en su estado de itinerancia: el hijo de Agar, Ismael, ha sido expulsado luego del nacimiento de Isaac, hijo de Sara (líneas 8-11).

⁵⁵² Para Jerusalén como *umbra et figura* de la ciudad celeste *vid.*, asimismo, *En in Ps I*, XXXVI, 5 (P.L., 37.1105); *in Johann. Ev. Tract XI*, 2, n. 8 (P.L., 35.1479); *Sermo Iv.* 8 (9) (P. L., 38.37); *De consensu evangel.* I, II (17)-14 (22) (PL, 34 - 1050-1052).

En fin, Agustín retoma su tesis principal. La ciudad terrena comprende dos partes: de una parte, la que existe por ella misma sin significación figurada, de la otra, Israel, figura divinamente dispuesta de la ciudad de Dios. En *De Civitate Dei* XV, 2 queda claro que sólo Agar, y no importa qué sociedad, es la imagen de una imagen. Sólo Israel, y no importa qué otra ciudad terrestre, es una imagen de la ciudad celeste. Y Agustín no dice que la CD en estado de itinerancia sobre la tierra tenga una relación de imagen con la CD en los cielos.⁵⁵³

Si esto es así, ya serán dos y no tres las clases de oráculos de los profetas, o mejor de todas las Escrituras contenidas en el término “Antiguo Testamento”. No habrá en él nada que pertenezca únicamente a la ciudad terrenal si cuanto de ella, o por su causa, se dice o se realiza en tales libros significa algo referente también –de forma alegórica- a la Jerusalén celestial; habrá solamente dos clases de oráculos o palabras: una que se refiere a la Jerusalén libre, y la otra, a las dos conjuntamente.” De lo cual, concluye que: “Pero tengo para mí que yerran de plano quienes piensan que ninguno de los hechos referidos en estos escritos significan otra cosa que lo que cuentan. Pero tengo también por muy osados a quienes pretenden que todo lo contenido allí está envuelto en figuras alegóricas.”⁵⁵⁴

Colish, advierte que la aplicación tipológica, por parte de Agustín, es notable en los casos relativos a adopción de los métodos patrísticos tradicionales de exégesis, observa, además, que hay una sola diferencia entre los *signa translata* y los signos tipológicos. Los signos tipológicos, como *signa translata*, incluyen una transferencia de significado de una cosa a otra, pero la realizan a través de una extensión de tiempo o de un modo de discurso a otro. Mientras en las interpretaciones alegóricas o anagógicas

⁵⁵³ Vid. Cranz Edward, "De civitate Dei, XV, 2, et l'idée augustinienne de la société chrétienne" in *Recherches Augustiniennes*; Paris, Institut d' Études Augustiniennes, cit, pp. 15-27.

⁵⁵⁴ *De civitate Dei*, XVII, 3, 2.

dicha traslación de significado suele operar, primordialmente, en el tiempo. El método alegórico ve a las personas, cosas y eventos en el Antiguo Testamento como tipos de personas, cosas y eventos que ocurrieron más tarde, en el tiempo del Nuevo Testamento. Por su parte, el método anagógico los ve como a tipos de la Iglesia al final del tiempo. Finalmente, en el método tropológico o moral, ambas transferencias de significado -en el tiempo y el cambio de un modo de discurso a otro- están involucrados.⁵⁵⁵

Agustín, refiere también a los cuatro modos de exposición de la Ley, por parte de los tratadistas de las Escrituras: historia, alegoría, analogía y etiología, a las que caracteriza como: "Historia es, ya sea en lo divino o en lo humano, cuando se conmemora un hecho. Alegoría, cuando las cosas dichas se entienden figuradamente. Analogía cuando se demuestra la congruencia del Antiguo y del Nuevo Testamento. Etiología, cuando se vuelve a las causas de los dichos y de los hechos."⁵⁵⁶

Al rescatar elementos paulinos en la concepción agustiniana, Dawson discute el punto de vista de Auerbach para quien Agustín, en cuanto se aparta de Tertuliano, lo hace no a causa de su enfoque paulino sino de su platonismo. Efectivamente, como nota Dawson,⁵⁵⁷ el platonismo de Agustín no trastorna el sello esencial de la profecía, esto es, la resistencia y continuidad de la *figura* en su integridad histórica.⁵⁵⁸ De ahí su insistencia

⁵⁵⁵ Colish, M., *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge. cit.*, 1983, p. 47.

⁵⁵⁶ *De Genesi ad Litteram imperfectus liber*, 2,5.

⁵⁵⁷ Dawson, D. J., *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity. cit.*, p. 14.

⁵⁵⁸ Así en *De Genesi ad Litteram*, VIII, 1, 2: "Efectivamente, la narración que se hace en estos libros no es del género de locución figurada, como la del "Cantar de los Cantares", sino totalmente de cosas históricas como la que se hace en el libro de los Reyes y en otros de la misma clase; mas, porque en estos libros se habla de las cosas que pertenecen al uso común de la vida humana, fácilmente, es más, inmediateamente, se toman ante todo en sentido literal, aunque después se obtenga de ellas el simbolismo que tengan también estas cosas históricas".

en la búsqueda de un principio⁵⁵⁹ que posibilitara trazar un límite entre aquello que, en las Escrituras, debía interpretarse en un sentido alegórico distinguiéndolo de aquello que no poseía tal sentido.

Los dos Testamentos,⁵⁶⁰ eran tomados como una unidad: en el Antiguo está velado el Nuevo y en éste hay una revelación del Antiguo.⁵⁶¹ En *De vera religione* deja en claro que las diferencias, entre ambos Testamentos, son diferencias relativas al tiempo, lugar y circunstancias, propias de uno u otro.⁵⁶² En estos preceptos no hay indicios de la técnica alegórica, a ella se recurre cuando la interpretación no depende de los mismos textos sino de su significado contradictorio. Agustín a diferencia de Orígenes –quien representa a la hermenéutica alegórica alejandrina- y de la tradición protestante de la hermenéutica bíblica, sólo recurre a la interpretación alegórica cuando la interpretación literal de un texto se revela insuficiente. Mientras en su obra temprana, Agustín distingue entre historia y profecía, en sus escritos tardíos considera que lo escrito en el Antiguo Testamento es, a la vez, historia y profecía.⁵⁶³

⁵⁵⁹ “[...] indagemos dónde se halla la verdad que no viene y pasa, sino permanece siempre idéntica a sí misma, y cuál es el método para interpretar las alegorías que ha revelado, según creemos, la Sabiduría de Dios por el Espíritu Santo; si podemos interpretar alegóricamente desde los acontecimientos eternos más antiguos hasta los más recientes y extender la alegoría a las afecciones y naturaleza del alma y hasta la inmutable eternidad; si unas significan hechos visibles, otras movimientos espirituales, otras la ley de la eternidad, y si en algunas se cifran todas estas cosas a la vez [...] (distingamos) la diferencia que hay entre la alegoría histórica y la alegoría del hecho, y la alegoría del discurso y la alegoría de los ritos sagrados”. *De vera religione*, 50, 99.

⁵⁶⁰ San Agustín, mostró su predilección por el *Septuagint* (Vulgata?) y por la *Vetus Latina*. Ver. Cfr. *De Doctrina Christiana*, II, 15, 22; *Epistola*, 28; *De civitate Dei*, XVIII, 42_43.

⁵⁶¹ *De Catechizandis rudibus*, 4, 8.

⁵⁶² *De vera religione*, 17.

⁵⁶³ *De Doctrina Christiana*, III, 12, cuando habla de las costumbres de los patriarcas: “todo lo que allí (en las Escrituras) se nos cuenta referente a esto, ya sea tomado en sentido propio o histórico, ya en figurado o profético, se ha de interpretar teniendo por fin el amor de Dios o del prójimo, o el de los dos a la vez.”

5.6. Entre el origen y el *eschatón*: el *saeculo*

En la interpretación cristiana de la historia, encontramos “alegorías tipológicas o figurales (un tipo de alegoría profética)”, en y por las cuales los eventos adquieren un significado escatológico o futuro.⁵⁶⁴ La clave hermenéutica que le posibilitará elucidar el sentido del *saeculum*, la encuentra Agustín en el Apocalipsis. Puede acordarse con Morrison, cuando caracteriza a la significación como “una relación de reenvío mimético entre eventos separados”, la cual es posibilitada porque para el cristianismo “hay un patrón de unidad de la experiencia humana, un patrón fundado en el origen común de la humanidad y en la meta escatológica de la historia.”⁵⁶⁵

Existe, pues, un patrón divino que se manifiesta a través del relato de las Escrituras, en el carácter prefigurativo del Antiguo Testamento.⁵⁶⁶ De ahí, también la necesidad de considerar de modo conjunto a la alegoría y la analogía, entre los dos Testamentos. En suma, estas consideraciones acerca de la concepción mimética de Agustín, posibilitan una lectura de la relación entre las dos ciudades, como resultado del interjuego de la doctrina platónica de la participación y la escatología paulina.⁵⁶⁷

⁵⁶⁴ Cuando la alegoría trabaja sobre la historia proyectando un significado en el futuro puede hablarse de “alegoría profética” dado que ella es comprendida sólo retrospectivamente. Ello permitiría afirmar que, en las Escrituras, la historia prefigura a la alegoría, constituyéndose en alegoría profética.

⁵⁶⁵ Morrison, K. F., “From Form into Form” *Mimesis and Personality in Augustine’s Historical Thought*; *cit.*, p. 285.

⁵⁶⁶ *De civitate Dei*, XV, 2.

⁵⁶⁷ Es después del 393, que comienzan a tallar - en la historia de la humanidad- el rol jugado tanto por la gracia cuanto por la providencia divina. El pensamiento de Agustín toma la forma de exégesis bíblica, particularmente de los textos de Pablo. Como nota Cranz, el patrón de la historia, como emerge del *Eclesiastés*, no es más el de los estadios graduales de progreso del *De vera religione* es el del absoluto entre los ciudadanos y los exiliados de *Ad Simplicianum*, I, 2, 20-21. En *Confessiones*, la historia de la salvación es la historia de una alternancia entre oscuridad y luz “fuimos oscuridad y hoy somos luz.” *Confessiones*, XIII, 10, 11. Para Cranz, en esta etapa, la Jerusalén celeste es una creatura del Creador aunque través de la gracia escapa totalmente de la mutabilidad y distensión del tiempo. Sólo la

Las “figuras” se presentan, entonces, en conexión con una interpretación de la historia universal, como acontecimientos de la “*divina eloquentia*” en la historia.⁵⁶⁸ El principio fundamental que los Padres de la Iglesia asimilaron en las Escrituras puede resumirse en el siguiente enunciado: “si la salvación es social en su esencia” de ello se sigue que “la historia es el intérprete necesario entre Dios y el hombre.”⁵⁶⁹ De ahí que la historia sea entendida como un lenguaje, un misterio que sólo será develado al fin de los tiempos: La Ley es “una sombra de las cosas por venir.”⁵⁷⁰

En este aspecto, la historia tiene un carácter sacramental, en tanto se entienda el término ‘sacramento’, en un sentido amplio, como sinónimo de signo divino. En tal acepción, el término se extiende más allá de los sacramentos de la tradición eclesial e incluye “el significado trascendental de los eventos y realidades de la Escritura, todos los cuales, como los sacramentos, son entendidos como apuntando más allá de ellos mismos.” Los sacramentos son signos en tanto son “adaptaciones a la sensibilidad humana de las verdades eternas”.⁵⁷¹ En este sentido, el signo es lo sacro mientras que el misterio es lo arcano, la realidad significada por el signo y a la que apunta la figura con su significado “místico o espiritual”.⁵⁷² En esta

gracia permite la salvación y no se arriba a la ciudad celeste por la razón sino sólo cuando el tiempo toca a la eternidad o coincide con ella. En *Catechizandis rudibus* 19, 31, entiende a la historia en términos de contraste entre dos sociedades, dos ciudades. Vid Cranz, F. E., “The Development of Augustine’s Ideas on Society before the Donatist Controversy” *in The Harvard Theological Review*, Vol. 47, No. 4 (Oct., 1954), pp. 255-316, pp. 278ss.

⁵⁶⁸ *Epistolae*, 102.6.33.

⁵⁶⁹ De Lubac, H., *op. cit.*, pp. 83-86.

⁵⁷⁰ Rom. v, 14; Coloss. II, 17.

⁵⁷¹ Mazzeo, J. A., *St. Augustine’s Rhetoric of Silence*. *cit.*, p. 180.

⁵⁷² En la medida en que san Agustín piensa en una atmósfera platónica, las nociones de *civitas Dei*, *civitas terrena* son nociones de un orden ideal. En este contexto, el Cardenal Ratzinger ha clarificado el contrasentido habitualmente cometido sobre la fórmula famosa, CD, XV, 1 “*quas etiam mystice appelamus civitates duas*”, para advirtiéndole que “*mystice*” evoca, simplemente el “sentido espiritual de la Escritura”, para ello es suficiente –entiende Marrou– poner en paralelo la fórmula que se lee en un contexto absolutamente equivalente en XIV, 1: “*quas civitates duas secundum Scripturas nostras merito appellare*

acepción amplia, los sacramentos aparecen, pues, como signos, eventos en la historia sagrada –prefigurados por el Antiguo Testamento y figuras del Reino futuro, que muestran las realidades sensibles como imágenes de lo inteligible.

Es ésta una perspectiva conjuntiva del signo, propia del Antiguo Testamento, que Agustín reserva para los sacramentos: dicha perspectiva “vincula una realidad del mundo espiritual con su signo”, de modo que, a pesar de la inconmensurabilidad de ambos, la comprensión de la realidad aludida depende de la particularidad del signo.⁵⁷³ Para Agustín, como para Pablo, “el significado de Cristo no puede ser entendido separado de la historia del plan de redención de Dios que, comenzando con el antiguo Israel, encuentra su punto culminante en la historia de la nueva Israel, la Iglesia”,⁵⁷⁴ elementos estos también fundamentales para comprender el papel jugado por ambas en relación con la *civitas Dei* y la *civitas terrena*. Como señala de Lubac, la tradición escrituraria, tanto en el Nuevo Testamento cuanto en el Antiguo –especialmente en las parábolas– preserva aspectos de significado espiritual, de los cuales uno tiene presente el destino colectivo del hombre; el otro, la vida interior del alma.⁵⁷⁵

Retomando la pregunta de Marrou, acerca de la existencia de un *tertium quid* entre las dos ciudades, pregunta con la que iniciáramos este

possimus.” Joseph Ratzinger *cit.* por Marrou, H.L., « Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid? » *in* *Studia Patristica*; Akademie Verlag, Berlin, ed. K. Alland and F. Cross, Vol. II, 1957, pp. 342-350, p. 343. Dicha interpretación ya es clara en *Confessiones*, VI, 4, 6: “interpretados en un sentido espiritual, roto el velo místico (*mystico*) que les envolvía; también en *De Trinitate*, IV, 7, 11 *mystice*. En *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, XI, 34, 45 refiere, en su comentario al Génesis, a *mysticis significationibus* y en XII, 8, 19 en el comentario a *Cor.* menciona a *obscuras et mysticas significationes*.

⁵⁷³ Cameron, M., “Signo” *in* Fitzgerald, A. D., Cavadini, J., Djuth, M., O’Donnell, J. J., Van Fleteren, F., *op. cit.*, pp. 1226-1233.

⁵⁷⁴ Grant, R., *The Bible in the Church: A Short History of Interpretation*; . *cit.*, p. 21.

⁵⁷⁵ De Lubac, H., *op. cit.*, p. 100-02.

Capítulo, es preciso volver sobre el texto y la respuesta que el citado autor da a la cuestión:

No veo la posibilidad de admitir, en la perspectiva agustiniana, la autonomía de una tercera ciudad del hombre ¿No hay un *tertium quid*? Sí, hay alguna otra cosa, bien entendido de un orden totalmente diferente, es lo que propongo llamar “le donné empirique de l’histoire”, estos datos misteriosos donde el bien y el mal, ciudad de Dios y ciudad del diablo están inextricablemente mezcladas. Si se quiere un término agustiniano para designarla, propondría el de *saeculum*, -en el sentido que la palabra *saeculum*, traduce el sentido del griego *aion*.⁵⁷⁶ (Op. Cit 348).

Dado que tanto las investigaciones de Marrou como la de Markus permanecen en la perspectiva histórica, sin elucidar las dimensiones semánticas del término,⁵⁷⁷ a los fines de este estudio y en función de la comparación con María Zambrano, hemos construido el campo semántico del término “*saeculo*” en *De Civitate Dei* y elaborado una tipología primaria con los usos del mismo:

(1) *Saeculum* como *interim*

CD I, 35, *in hoc saeculo... donec ultimo*

CD, X, 32, 4, *hoc in saeculo*

CD XI, 1, *in hoc interim saeculo*

CD XV, 1, 2, *prior (Cain) est natus civis huius saeculi, posterius (Abel) autem isto peregrinus in saeculo et pertinens ad civitatem Dei... Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni*

⁵⁷⁶ “Civitas Dei, civitas terrena: nun tertium quid?” *In Studia Patristica* (Actes de 2do Congrès International de patristique), vol II *Text und Untersuchungen*, 64, 1957, pp. 342-351, p. 348.

⁵⁷⁷A., M. Bonardiere (ed.) *Saint Augustine et la Bible*; Paris, Beauchesne, 1986, pp. 387-398, p. 396.

*eius tempus adveniat... ubi cum suo principe rege **saeculorum** sine ullo temporis fine regnabunt.*

CD XV, 26. 1. Como **Interim** porque es peregrinante y (2) porque es la perspectiva del hablante: *procul dubio **figura est peregrinantis in hoc saeculo civitatis Dei, hoc est Ecclesiae***

CD XIV, 23, 1, **Interim** *Quod si credere absurdum est, illud potius est credendum, quod sanctorum numerus quantus complendae illi sufficit beatissimae civitati, tantus existeret, etsi nemo peccasset, quantus nunc per Dei gratiam de multitudine colligitur peccatorum, quousque filii **saeculi huius** generant et generantur.*

CD XV, 1, 2, Cain et Abel duae incipiunt civitates. **Interim Natus** est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem, posterior Abel, ad civitatem Dei.

CD XV, 21 **Interim** sintetiza: las dos ciudades, la figura de enlace es el peregrino **la ciudad in re y la ciudad in spe**

Propositis itaque duabus civitatibus, una in re huius saeculi, altera in spe Dei, tamquam ex communi, quae aperta est in Adam, ianua mortalitatis egressis, ut procurrant et excurrant ad discretos proprios ac debitos fines, incipit dinumeratio temporum

CD XIX, 4, 5 sed ut vita humana, quae tot et **tantis huius saeculi malis** esse cogitur misera, **spe futuri saeculi** sit beata, sicut et salva

(1a) **Interim** CD XIV, 13, 1, *nunc in civitate Dei et civitati Dei **in hoc peregrinanti saeculo***

(1b) CD XV, 20, 1

Interim pero sólo de la ciudad terrena:

*Terrena civitas **huius saeculi est.***

*Neque enim deesse poterit haec terrena civitas societasque hominum secundum hominem viventium usque ad **huius saeculi finem**, de quo Dominus ait: Filii **saeculi huius** generant et generantur.*

CD XVIII, 18, 1 **La ciudad de este siglo.**

*Et quid dicemus, nisi de medio Babylonis esse fugiendum? Quod praeceptum propheticum ita spiritaliter intellegitur, ut de **huius saeculi civitate**, quae profecto et angelorum et hominum societas impiorum est, fidei passibus, quae per dilectionem operatur, in Deum vivum proficiendo fugiamus (avanzando huimos de la ciu terrena, marchando hacia el Dios vivo).*

(1c) DCD XX, 13 **Interim con la calificación de mortal**

*Proinde tribus illis annis atque dimidio animae occisorum pro eius martyrio, et quae antea de corporibus exierunt, et quae ipsa novissima persecutione sunt exiturae, regnabunt cum illo, **donec finiatur mortale saeculum** et ad illud regnum, ubi mors non erit, transeatur.*

(2) **En función de su remitencia al emisor**

CD XV, 17, (2): (remitencia al hablante, diferente del texto latino en la edición francesa que insiste en el *interim* (1))

*Sicut autem Cain, quod interpretatur possessio, terrenae conditor civitatis, et filius eius, in cuius nomine condita est, Enoch, quod interpretatur dedicatio, indicat istam civitatem et initium et finem habere terrenum, ubi nihil speratur amplius, quam **in hoc saeculo** cerni potest: ita Seth, quod interpretatur resurrectio, cum sit generationum seorsus commemoratarum pater, quid de filio eius **sacra haec historia** dicat, intuendum est.*

CD X, 6 *hoc saeculum*, **Isto saeculo** (perspectiva del hablante) y

(3) CD IV, 17 Rex **saeculorum** – único caso

(4) **Saecula saeculorum**

(4 a) CD XI, 18 **Ordo saeculorum**

CD, XII, 20, *Saecula saeculorum* como *ordo saeculorum*, sin definir el nro. de siglos que componen el *Saecula saeculorum*.

(4b) XX, 8, 1 (**eternidad** la Iglesia predestinada y elegida antes de la creación del mundo...serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos (*in saecula saeculorum*). (Apoc 28, 8-10)

DCD XII, 19 es lo mismo decir *saeculum saeculi* que *saecula saeculorum*
Fortassis enim possit dici saeculum, quae sunt saecula, ut nihil aliud perhibeatur saeculum saeculi quam saecula saeculorum, sicut nihil aliud dicitur caelum caeli quam caeli caelorum.

CD XVII, 16, 2 *Memores erunt nominis tui in omni generatione et generatione. Propterea populi confitebuntur tibi in aeternum et in saeculum saeculi. Non opinor quemquam ita desipere, ut hic aliquam mulierculam praedicari credat atque describi; coniugem videlicet illius, cui dictum est: Sedes tua, Deus, in saecula saeculorum; virga directionis virga regni tui.*

DCD XVII, 16, 1 *Propterea populi confitebuntur tibi in aeternum et in saeculum saeculi.*

(5) **Discusión concepción griega del saeculum como eterno retorno**

CD, XII, 12, *saeculorum intervallis innumerabiliter oriri et occidere*

CD, XII, 13, *omnia saeculorum spatia definita*

CD XII, 14, 1, *volumina venientium et praetereuntium saeculorum*
(desenvolturas de siglos que vienen y que fueron)

Puede tratarse de intervalos definidos o de un número fijo:

CD, XII, 14, 2, *per innumerabilia retro saecula multum quidem prolixis intervallis, sed tamen certis, et idem Plato et eadem civitas et eadem schola idemque discipuli repetiti et per innumerabilia deinde saecula repetendi sint.*

CD, XII, 20, 1, *et hoc itidem atque itidem sine ullo fine priorum et posteriorum certis intervallis et dimensionibus **saeculorum factum et futurum***

CD XXI, 17 *Sed illum et propter hoc et propter alia nonnulla et maxime propter alternantes sine cessatione beatitudines et miserias et **statutis saeculorum intervallis** ab istis ad illas atque ab illis ad istas itus ac reditus interminabiles non immerito reprobavit Ecclesia; quia et hoc, quod misericors videbatur, amisit faciendo sanctis veras miserias, quibus poenas luerent, et falsas beatitudines, in quibus verum ac securum, hoc est sine timore certum, sempiterni boni gaudium non haberent.*

CD, XII, 13, 2 *Ecce hoc novum est: iam fuit **saeculis** quae fuerunt ante nos, propter hos circuitus in eadem redeuntes et in eadem cuncta revocantes dictum intellegi volunt; Se puede hablar de figura de... no quiere decir que se trate del eterno retorno.*

DCD XII, 18 **tiempo circular y eterno retorno**

*Et apud nos Deo dictum legitur: Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti; de quo et propheta dicit: Qui profert numerose **saeculum**, et Salvator in Evangelio: Capilli, inquit, vestri omnes numerati sunt.*

(6) **Verbum in suis temporibus, no hay tiempo circular.**

CD XII, 17 *Quae **saecula praeterierint** antequam genus institueretur humanum, ne fateor ignorare*

(7) **6 y 7** apuntan a dos extremos del **saeculum**: origen en la eternidad que pertenece a Dios y su Verbo y el **saeculum futurum** la eternidad después del **saeculum** humano.

CD XV, 20, 1 *Civitatem vero Dei **peregrinantem in hoc saeculo** regeneratio perducit ad **alterum saeculum** (ciudad celeste), cuius filii nec generant nec generantur.*

CD XIV, 9, 5 *Timor vero ille castus permanens **in saeculum saeculi**, si erit et **in futuro saeculo**.*

CD, XVII, 13 Oposición entre *saeculum* y el *saeculum futurum*. *Hoc tam magnum bonum quisquis in hoc saeculo et in hac terra sperat, insipienter sapit.*

(8) CD XVI, 26,2 *saeculum* siglo como eternidad, de los *saecula saeculorum*
CD, XX, 15 aclara el XX, 7, 3 **Sentido peyorativo, recurre a la metáfora bíblica del mar.** Algunos, con bastante acierto, han entendido aquí, el término “mar” por este mundo (*Sed profecto convenienter quídam hoc loco mare pro isto saeculo positum accipiunt*)

CD, XX, 16...Pero en este pasaje no se habla del final del mundo (**fine saeculi**), ni parece citar propiamente el mar sino *una especie de mar*. Aquí, no obstante, dado que los oráculos proféticos son tan aficionados a mezclar los términos propios con las locuciones figuradas, dejando así sus expresiones como envueltas en el misterio...A partir de entonces la vida de los mortales no será ya este mundo (**hoc saeculum**), agitado y tempestuoso, al que le ha dado en figura el nombre de mar.

Iam enim tunc non erit hoc saeculum vita mortalium turbulentum et procellosum, quod maris nomine figuravit.

CD XXII, 16 *Nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate mentis vestrae; ubi ergo reformamur, ne conformemur huic saeculo, ibi conformamur Dei Filio).*

DCD V, 17, 2 *Quod si perversitas saeculi admitteret, ut honoratiores essent quique meliores*

CD XVIII, 51, 2 *Sic in hoc saeculo, in his diebus malis non solum a tempore corporalis praesentiae Christi et Apostolorum eius, sed ab ipso Abel, quem primum iustum impius frater occidit, et deinceps usque in huius saeculi finem inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia.*

(9) *saeculum futurum* (se relacionan 9-12)

DCD XII, 15, 1 *El huius saeculum* como *nostrum saeculum*, **el principio**. *immortalem vero non esse coepisse, nisi cum ad nostrum saeculum ventum est, quando et angeli creati sunt, si eos recte lux illa primum facta significat aut illud potius caelum, de quo dictum est*

CD XVII, 16, 1: *Speculatur (espeja Sion spiritaliter) enim futuri saeculi magnum bonum.*

CD XVII, 20, 2 **Siglo futuro opuesto a este siglo**: *quia non exspectant opportunam, quae vera est, in futuro saeculo felicitatem, festinanter beari huius saeculi celebritate cupientes*

CD XVI, 21 **encadena los dos saecula**: éste es el *praesentis* que tendrá su *terminum* y desde este *finis* se da el *initium* del *saeculum futurum*. El anterior como opuesto y este como continuidad.

Quis enim non videat, quam sit incomparabiliter amplior harenae numerus, quam potest esse hominum omnium ab ipso Adam usque ad terminum saeculi? Si autem saeculum hoc loco sic accipiant, quemadmodum fideliter tenemus initium futuri saeculi a fine praesentis ordiri, nihil eos movebit

CD XIX, 4, 5, *Talis salus, quae in futuro erit saeculo, ipsa erit etiam finalis beatitudo.*

CD XXI, 13 **In futuro saeculo**. *Nam quibusdam, quod in isto non remittitur, remitti in futuro saeculo, id est, ne futuri saeculi aeterno supplicio puniantur, iam supra diximus.*

CD XX, 17 *Verum in his verbis, ubi ait: Absterget omnem lacrimam ab oculis eorum, et mors iam non erit neque luctus neque clamor, sed nec dolor ullus; tanta luce dicta sunt de saeculo futuro et de immortalitate atque aeternitate sanctorum (tunc enim solum atque ibi solum ista non erunt), ut nulla debeamus in litteris sacris quaerere vel legere manifesta, si haec putaverimus obscura.*

...se habla con tal evidencia del siglo futuro (**saeculo futuro**), de la inmortalidad y eternidad de los santos...

CD XXI, 13 **Isto saeculo** (perspectiva del hablante) e **in futuro saeculo**. *Nam quibusdam, quod in isto non remittitur, remitti in futuro saeculo, id est, ne futuri saeculi aeterno supplicio puniantur, iam supra diximus.*

CD XXI, 24, 2 *Neque enim de quibusdam veraciter diceretur, quod non eis remittatur neque in hoc saeculo neque in futuro, nisi essent quibus, etsi non in isto, tamen remittitur in futuro.*

CD XVII, 16, 2 *Ipsa est Sion spiritaliter; quod nomen latine interpretatum Speculatio est; speculatur enim futuri saeculi magnum bonum, quoniam illuc dirigitur eius intentio.*

Ipsa est et Ierusalem eodem modo spiritaliter, unde multa iam diximus. Eius inimica est civitas diaboli Babylon, quae Confusio interpretatur; ex qua tamen Babylone regina ista in omnibus gentibus regeneratione liberatur et a pessimo rege ad optimum regem, id est a diabolo transit ad Christum.

(10) **saeculum: comienza con la muerte de Abel a manos de Caín y termina en el finis huius saeculi. Apunta al interim pero marca el principio.**

CD XVIII, 51, 2. *Sic in hoc saeculo, in his diebus malis non solum a tempore corporalis praesentiae Christi et Apostolorum eius, sed ab ipso Abel, quem primum iustum impius frater occidit, et deinceps usque in huius saeculi finem inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia.*

(11) **Definición de fin del siglo**

CD XX, 6, 2 *in fine saeculi erit, hoc est in ultimo et maximo iudicio Dei.*

CD XX, 5, 4 *Multa praetereo, quae de ultimo iudicio ita dici videntur, ut diligenter considerata reperiantur ambigua vel magis ad aliud pertinentia, sive scilicet ad eum Salvatoris adventum, quo per totum hoc tempus in Ecclesia sua venit, hoc est in membris suis, particulatim atque paulatim, quoniam tota corpus est eius; sive ad excidium terrenae Hierusalem; quia et de illo cum loquitur, plerumque sic loquitur, tamquam de fine saeculi atque illo die iudicii novissimo et magno loquatur.*

CD XX, 6, 2 *Veniet enim hora ubi non ait: Et nunc est, quia in fine erit saeculi, hoc est in ultimo et maximo iudicio Dei), quando omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem eius et procedent.*

(12) CD XX, 17 Distingue *saeculum* de *tempus* Y vi...bajar del cielo, de junto a Dios, a la ciudad santa, la nueva Jerusalén...Y oí una voz potente que decía desde el trono: esta es la morada de Dios con los hombres; El habitará con ellos y ellos serán su pueblo; Dios en persona estará con ellos y será su Dios (Apoc. 21, 2-5)...Del cielo, realmente, ha descendido desde el comienzo de su existencia. A partir de entonces, y **durante el tiempo de este mundo (*huius saeculi tempus*)**, sus moradores van creciendo por la gracia de Dios que viene de arriba...

(12a) CD XX, 8, 1 (fin del mundo luego del ciclo de mil años) Así que durante todo el tiempo que abarca este libro del Apoc, a saber, desde la primera venida de Cristo hasta el fin del mundo (*saeculi finem*).

(12b) CD XX, 18 Referencia a diluvio, figura destrucción. Nada dice aquí Pedro (2 Petr 3, 3,-13) de la resurrección de los muertos, y sí se extiende bastante acerca de la destrucción de este mundo (*perditione mundis huius satis*). Al recordarnos el suceso del antiguo diluvio parece querer invitarnos de algún modo a que creamos en la destrucción de este mundo al **final de nuestro tiempo**. El dice cómo en aquel tiempo pereció el mundo existente entonces (*in fine huius saeculi*)...

(12c) XX, 9, 1...*Mirad, yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo (consummationem saeculi)* (Mt 25,34)...*La cosecha es el fin del mundo (finis saeculi)*.

DCD XX, 3, *Accipient regnum sancti Altissimi et obtinebunt illud usque in saeculum et usque in saeculum saeculorum;*

CD XX, 24, 1 profecías acerca del fin de de nuestro mundo (*fine huius seculi*)
Cierto que en las Sagradas Escrituras propiamente nuestras...leemos: *Pasa la apariencia de este mundo (Praeterit figura huius mundi 1 Cor 7,31)*; y también: *el mundo pasa (Mundus transit, I Io 2,17)*: legitur, *Caelum et terra transibunt (Mt 22, 35)*

CD XX, 9, 3 *Ad eandem namque bestiam pertinent non solum aperte inimici nominis Christi et eius gloriosissimae civitatis, sed etiam zizania, quae de regno eius, quod est Ecclesia, in fine saeculi colligenda sunt.*

CD XX, 18 **Fin del siglo y desaparición del mundo.** Distinción entre *saeculum* y *mundum*

Ubi etiam commemorans factum ante diluivium videtur admonuisse quodam modo, quatenus in fine huius saeculi mundum istum periturum esse credamus.

CD, XX, 16 **Peyorativo (metáfora mar)**...Pero en este pasaje no se habla del final del mundo (fine saeculi), ni parece citar propiamente el mar sino *una especie de mar*. Aquí, no obstante, dado que los oráculos proféticos son tan aficionados a mezclar los términos propios con las locuciones figuradas, dejando así sus expresiones como envueltas en el misterio...A partir de entonces la vida de los mortales no será ya este mundo (*hoc saeculum*), agitado y tempestuoso, al que le ha dado en figura el nombre de mar.

(13) CD XX, 23, 1 *Deinde, quid audierit ab illo, a quo de omnibus his quaesivit, tamquam eo sibi exponente sic loquitur: Hae bestiae magnae quattuor quattuor regna surgent in terra, quae auferentur, et accipient regnum sancti Altissimi et obtinebunt illud usque in saeculum. Usque in saeculum saeculorum* es el "fin del siglo", la segunda venida de Cristo.

(14) CD XXII, 3, *Accipient regnum sancti Altissimi et obtinebunt illud usque in saeculum et usque in saeculum saeculorum; et paulo post: Regnum, inquit, eius regnum sempiternum*

In saecula saeculorum aquí debe entenderse como aeternum pero desde un inicio y sin fin del tiempo.

CD XXI, 23: *Quod ibi dictum est aeternum, hic dictum est in saecula saeculorum, quibus verbis nihil Scriptura divina significare consuevit, nisi quod finem non habet temporis.*

(15) CD XXII, 19, 3 = CD XXII, 30, *Sed si hoc decebit in illo novo saeculo, ut indicia gloriosorum vulnerum in illa immortalis carne cernantur. CD XXII, 10 El Nuevo saeculum, cuyo inicio es el fin del huius saeculi. In eis veris est praecipuum, quod Christus resurrexit a mortuis et immortalitatem resurrectionis in sua carne primus ostendit, quam nobis adfuturam vel in principio novi saeculi vel in huius fine promisit.*

(16) DCD V, 18, 1 *Duae civitates conferuntur contemptu temporalium...*

Quid ergo magnum est pro illa aeterna caelestique patria cuncta saeculi huius quamlibet iucunda blandimenta contemnere, si pro hac temporali atque terrena filios Brutus potuit et occidere, quod illa facere neminem cogit? Distingue la patria celeste, de este siglo (temporalidad terrena), la oposición ya se realiza con la ciudad celeste (aeterna caelesti).

(17) (*saeculare es una derivación adjetiva que cambia el sentido de saeculum*):

sciat aeternum a nostris interpretari, quod Graeci appellant, quod a saeculo derivatum est; quippe graece saeculum nuncupatur.

(17a) CD XX, 7, 3 sentido peyorativo devenido del *aion* como tiempo *saeculare* *Hoc quippe in saeculo isto prorsus latet, quia et qui videtur stare, utrum sit casurus, et qui videtur iacere, utrum sit surrecturus, incertum est.*

(18) CD XV, 8, 1 datos de la historia. Sentido temporal, *saecularis*. Bíblico histórico. *numquid quia eosdem filios et filias non nominat, ideo intellegere non*

*debemus per tam multos annos, quibus tunc in **saeculi** huius prima aetate vivebant, nasci potuisse plurimos homines, quorum coetibus condi possent etiam plurimae civitates?*

CD XV, 9 *Verum, ut dixi, antiquorum magnitudines corporum inventa plerumque ossa, quoniam diuturna sunt, etiam multo posterioribus **saeculis** produnt.*

CD XV, 18 *sicut alibi legitur, qui spem suam ponit in homine, ac per hoc nec in se, ut sit civis alterius civitatis, quae non secundum filium Cain dedicatur **hoc tempore**, id est mortalis **huius saeculi** labente transcurso, sed in illa immortalitate beatitudinis sempiternae.*

Del campo semántico precisado resulta la siguiente tipología para el término *saeculo*:

(1) Como *interim*

(1a) *Interim* referido a la peregrinación en este siglo.

(1b) *Interim* concerniente sólo a la peregrinación de la ciudad terrena.

(1c) *Interim* con la calificación de mortal.

(2) En función de su **remitencia al emisor**

(3) Caso aislado, Rey de los siglos

(4) En referencia a **los siglos de los siglos**

(4a) *Idem* anterior pero **sin definir el número** de siglos

(4b) Concerniente a la **eternidad** la Iglesia predestinada

(5) Discusión concepción griega del uso de dicho término como eterno retorno

(6) Como negación del tiempo circular.

(7) **Siglo futuro** apunta a **dos extremos: origen en la eternidad** que pertenece a Dios y su Verbo y la **eternidad después del tiempo humano**.

(8) **Siglo** como **eternidad**

(9) **Siglo futuro** (relaciona 9-12)

- (10) Refiere al **comienzo** con la muerte de Abel a manos de Caín y **termina con el fin del siglo**. Apunta al *interim* pero marca el principio.
- (11) Define **fin del siglo**.
- (12) Distingue **siglo** de **tiempo**
- (12a) Refiere al fin del mundo luego del ciclo de mil años.
- (12b) Referencia al diluvio, figura destrucción.
- (12c) Apunta al **fin del mundo**
- (13) **Fin del siglo** como segunda venida de Cristo.
- (14) Se entiende como **eterno** pero **desde un inicio y sin fin del tiempo**.
- (15) **Nuevo siglo**, cuyo inicio es el **fin de este siglo**.
- (16) Distingue **este siglo**, propio de la ciudad terrena, **de la ciudad celeste**.
- (17) *saeculare*, derivación adjetiva que cambia el sentido de saeculum
- (17a) Sentido peyorativo del término devenido del *aion*
- (18) Datos de la historia.

Se han considerado las remitencias al emisor y al receptor en tanto son fundamentales en un texto expositivo como *De Civitate Dei*, que no descuida de rasgos intimistas.

6. María Zambrano, una concepción expresivo-constitutiva del lenguaje

“Los mortales hablan en la medida en que escuchan.”

Martín Heidegger

“[...] más allá de las palabras; allí donde el verbo se hace.”

María Zambrano

Con la búsqueda de una razón poética, puede arriesgarse que María Zambrano orienta implícitamente su indagación a una concepción expresiva del lenguaje o a la teoría, que Taylor ha denominado, de la triple H cuyos antecedentes se encuentran en Herder, Humboldt y Hamann, concepción que también subyace al pensamiento de Heidegger acerca del lenguaje.⁵⁷⁸ Para dicha teoría las “ideas no existen efectivamente antes de su expresión en el lenguaje”.⁵⁷⁹ Es decir que el pensamiento se realiza en la palabra y el discurso.⁵⁸⁰ De ahí que Taylor hable también de teoría expresivo-constitutiva. Como Agustín, en *De Trinitate*, María Zambrano, ya no piensa desde una concepción representacional del lenguaje, privilegia cada vez más su dimensión semántica cuya codificación es esencialmente expresiva y no descriptiva: “¿Cómo, pues, apresar la vida que es fluir, que es cambio, que es cambio incesante, y cómo hacerlo por la razón? [...] ¿Es que la vida se puede conocer, o solamente se puede expresar, cuando se expresa más que nada poéticamente?”⁵⁸¹ En tal sentido, “la expresión es un tipo de revelación, la revelación mide la realidad y, de esta forma, conduce al pensamiento. De ella proviene [...] la inspiración, pues en toda

⁵⁷⁸ Vid Taylor, Ch. “Theories of Meaning” in *Philosophical Papers I Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p.256.

⁵⁷⁹ Taylor, Ch. “El lenguaje y la naturaleza humana” in *La libertad de los modernos*, Bs.As. Amorrortu Ed. 2005, tr. Horacio Pons, pp. 51-2.

⁵⁸⁰ Taylor, Ch. *Ibidem*, p. 51.

⁵⁸¹ “Conferencia de San Juan de Puerto Rico sobre Ortega y Gasset” in María Zambrano *Escritos sobre Ortega*; Madrid, Ed. Trotta, 2011, p. 265.

revelación, por humilde que sea, se da siempre mucho más de lo que su revelación enuncia.”⁵⁸²

A la adscripción no explícita a esta noción de lenguaje se debe que la razón poética requiera, fundamentalmente, ser mostrada más que explicada. Porque como manifiesta Heidegger: “Dilucidar el habla quiere decir no tanto llevarla a ella, sino a nosotros mismos al lugar de su esencia, a saber: al recogimiento en el advenimiento apropiador (*Ereignis*).”⁵⁸³ De ahí que afirme, siguiendo a Nietzsche, que el lenguaje es *la casa del ser* y es esencial a la *Lichtung*, al claro del bosque.

Heidegger sugiere traducir la expresión aristotélica *zoion ekhon legon* como “animal que posee *logos*” con el término “*logos*” entendido con el significado que poseía entre los griegos y que, en todo caso, señala tanto al lenguaje cuanto a la razón,⁵⁸⁴ el lenguaje no sólo expresa el sentido sino que lo realiza. A propósito de esta cuestión refiere que “El 10 de agosto de 1784 Hamann escribió a Herder [...] aunque tuviera la elocuencia de Demóstenes, repetiría siempre tres veces una única frase; La razón es habla, *logos* [...] Para mí todo permanece oscuro todavía sobre esta profundidad; todavía espero un ángel apocalíptico con una llave sobre este abismo.”⁵⁸⁵ Al glosar este texto, concluye que

Este abismo consiste en que la razón es habla [...] La mirada que se dirige a la razón cae en la profundidad de un abismo.

⁵⁸² Zambrano, María, “Ortega y Gasset y la razón vital” in María Zambrano *Escritos sobre Ortega*; Madrid, Ed. Trotta, 2011, p. 189.

⁵⁸³ Heidegger, M, *Del camino al habla*; Barcelona, Ed. del Serbal, tr. Ives Zimmermann. 2002,³ p.10.

⁵⁸⁴ Vid Taylor, Ch. “Heidegger, el lenguaje y la ecología” in *Argumentos filosóficos*; Barcelona, Paidós, 1997, tr. Fina Birulés Bertrán.

⁵⁸⁵ Heidegger, M., *Del camino al habla. cit*, p. 10.

¿Consiste este abismo sólo en que la razón descansa en el habla o sería incluso el habla misma el abismo? De abismo (*Abgrund*) hablamos cuando se pierde el fondo, cuando notamos la falta de un fundamento (*Grund*), en la medida en que lo buscamos e intentamos hallarlo.⁵⁸⁶

Jean Beaufret en su *Diálogo con Heidegger* abunda sobre este tema precisando la significación y alcance del término *lógos* y su relación con la cosa, “El ente siempre se deja decir en su ser conforme al alcance inaugural de ese *como*, y de ese modo ahora decible, se deja mostrar a la luz al hacerse palabra. La palabra es así [...] la única que nos permite tener movimiento y morada”.⁵⁸⁷

Por otra parte, la obra agustiniana posibilita reflexionar sobre la capacidad del lenguaje para expresar el pensamiento y, en particular en *De Trinitate*, sobre su posibilidad de llevar al discurso lo indecible. Cuando el paradigma agustiniano hace crisis, la estructura de la realidad y del pensamiento se transforma en un “método lingüístico, la analogía deviene propia y conscientemente *metáfora*. Pero la metáfora no pone en cuestión, al contrario, acepta como tal la distancia entre los niveles de la realidad que pretende acercar sólo desde el punto de vista del lenguaje.”⁵⁸⁸ Se trata, entonces, de la búsqueda de una ‘mediación’, puede entenderse que tal mediación es la que plantea Zambrano con el *logos* del Manzanares hasta que ésta cobra forma en la ‘razón poética’.

⁵⁸⁶ Heidegger, M. *ídem*.

⁵⁸⁷ Beaufret, J., *Diálogo con Heidegger. Filosofía griega*; Tr. Horacio Pons, Bs. As. Miluno ed., 2001, pp. 261-62.

⁵⁸⁸ Parodi, M. *El paradigma filosófico agustiniano*; Bs. As., Miño y Dávila, 2011, p. 154.

6.1. De la razón vital a la razón poética

Para Ortega y Gasset, el avance sobre el idealismo y el racionalismo del cual deriva supone la integración de razón y vitalismo, es lo que se ha denominado raciovitalismo. De él parte María Zambrano proponiendo una nueva forma de racionalidad que denomina “razón poética” que elige como camino a lo que llama “revelación” y a un discurrir entre los márgenes de distintas disciplinas, en este caso particular de la filosofía y la poesía y que recuerda al discurso benjaminiano.

De la razón poética es muy difícil, casi imposible hablar. Es como si hiciera morir y nacer a un tiempo; ser y no ser, silencio y palabra [...] Terror de perderse en la luz más aún que en la oscuridad, necesidad de la respiración acompasada, necesidad de la convivencia, de no estar sola en un mundo sin vida; y de surtirla, no sólo con el pensamiento, sino con la respiración, con el cuerpo, aunque sea el minúsculo cuerpo de un pequeño animal, que respira: el sentir de la vida, donde está y donde no está, es donde no está todavía. En este “logos sumergido”, en eso que clama por ser dentro de la razón.⁵⁸⁹

Tanto Ortega como Zambrano recurren tanto al concepto cuanto a la metáfora por aquello que expresara Ortega en *Las dos grandes metáforas*, “a la metáfora la necesitamos inevitablemente para pensar nosotros mismos ciertos objetos difíciles”. Por lo tanto, además de ser un “medio de expresión”, es la metáfora un “medio esencial de intelección”. De modo que “es un instrumento mental imprescindible [...] la poesía es metáfora, la ciencia usa de ella nada más.”⁵⁹⁰ Ortega piensa la metáfora como el objeto

⁵⁸⁹ Zambrano, María, *Notas de un método*; Madrid, Tecnos, 2011, 130.

⁵⁹⁰ Ortega y Gasset, J., *Las dos grandes metáforas, Obras Completas*; Vol. II, Madrid, Alianza, Rev. de Occidente, 1983, pp. 390-91

elemental, la célula bella”,⁵⁹¹ la concibe, pues, como la mediación sensible a través de la cual algo se hace presente en y por la representación.

Para Zambrano “ninguna acción verdadera trascendente se cumple sólo en uno de esos mundos o planos donde la verdad humana se da.”⁵⁹² De ahí lo que Zambrano denominó “metáfora esencial”, metaforicidad que, como subraya Carmen Revilla, “habría de entenderse en sentido etimológico: no es un mero expediente estilístico o recurso expresivo, se sustenta en ese mundo literalmente compartido de realidades concretas a las que la razón obedece siguiendo lo que pide la materia.⁵⁹³ La ‘decibilidad’, la “apertura misma que está en cuestión en el lenguaje, que es el lenguaje, y que en lenguaje constantemente suponemos y olvidamos”,⁵⁹⁴ es la puerta de entrada a realidades más originarias, “hay un fondo al que aluden constantemente las cosas, como algo de lo que emergen o brotan: es el proceso que está detrás de todo hecho.”⁵⁹⁵ Revilla precisa que “La metáfora esencial surge en el mirar humano, pero su transitividad es fruto de un movimiento imprevisible, que nos traslada a otra parte y establece orden en las cosas, constituye su *logos* esencial, al que, a su vez, la razón poética ha de dar voz”.⁵⁹⁶

De ahí, también, el recurso de Zambrano a los símbolos en el reconocimiento de que restauran a la vida su dimensión poética. “Un símbolo crea o por lo menos origina un medio ambiente específico. Lo que vale decir: un espacio-tiempo distinto del espacio-tiempo común o genérico. Por el símbolo el espacio y el tiempo se unifican; el tiempo se espacializa en

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁹² Por otra parte, “La grandeza de una cultura quizás se aparezca en las metáforas que ha inventado, si es que las metáforas se inventan” *Notas de un método*; cit. p.119.

⁵⁹³ Revilla, Carmen, *Entre el alba y la aurora*, Barcelona, Icaria, 2005, p. 178.

⁵⁹⁴ Agamben G., *La potencia del pensamiento*; Bs. As., A. Hidalgo, 2007, p. 20.

⁵⁹⁵ “Obras de José Ortega y Gasset (1924-1932) in María Zambrano *Escritos sobre Ortega*; Madrid, Ed. Trotta, 2011, p. 63.

⁵⁹⁶ Revilla, C., *Entre el alba y la aurora*; cit, p. 178.

cierto modo porque deja de ser el tiempo estrecho...Las dos formas de la sensibilidad...el espacio y el tiempo se han unificado, han intimado entre sí"⁵⁹⁷ La oposición primordial que queda suprimida por la recurrencia al símbolo es la de sujeto-objeto, la cual constituye el fundamento del "conocimiento conceptual."⁵⁹⁸ En el mismo Manuscrito, advierte que, "El presupuesto de la acción del símbolo es desde luego la plenitud de la realidad objetiva; el símbolo es un lenguaje puramente objetivo que denota que ella, la realidad, en todos sus grados se manifiesta por sí misma en formas válidas y actuantes...la acción que ejerce sobre el ánimo es sumamente operante, transforma, convierte, unifica..."⁵⁹⁹Más adelante, observa que, en Grecia, este pensamiento por símbolos constituía el supuesto del pensar filosófico hasta que acaeció la ruptura "como si el universo se hubiera vaciado de sentido."⁶⁰⁰ Los símbolos y las imágenes forman un mundo que Henry Corbin denomina "*Mundus immaginalis*". Este mundo constituye una tierra intermedia⁶⁰¹.En los textos de Zambrano los símbolos son abundantes y pertenecen a distintas tradiciones herméticas.⁶⁰²

⁵⁹⁷ Zambrano, María, Manuscrito, 129, Inédito, pp.12-13, junio de 1966, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

⁵⁹⁸ *Idem*.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁰⁰ *Ibid.* p. 16.

⁶⁰¹Corbin, H. *Corpo spirituale e terra celeste* *cit.* por Zamboni, Chiara, "Imágenes que crean mundos" pp.90-94 in *Aurora Papeles del "Seminario María Zambrano; Nro. 7, noviembre, 2005, Universitat de Barcelona.*

⁶⁰² Tales símbolos a los que recurre Zambrano, son: la perla, la balanza, la llama, el Agua-luz, el Agua-Ígnea, la zarza ardiente, el fuego, la serpiente, el cordero, la lámpara de aceite, el puente, los arcos, la caverna, el laberinto, la galería, entre tantos otros. Revilla menciona como símbolos de la palabra el fuego, el agua y la luz. Símbolos que se reiteran son: el Corazón en sus distintas figuras o dimensiones asociadas (como el corazón en llamas) y la Aurora. Dichos símbolos reenvían a diferentes fuentes. Así la Aurora como luz del mundo superior, blancura, luz sonrosada que representa el tránsito de la negrura de la noche de los sentidos y la aniquilación a la blancura del alba, la iluminación del espíritu (en el sufismo), remite también en la alquimia a la *aurora consurgens*. El corazón nombra, por ejemplo entre los sufíes, a la capacidad de visión del corazón que permite la divisar a la fuente invisible. Asimismo, en sus diferentes figuras como corazón en llamas o fuego del corazón es un símbolo común en la tradición cristiana. *Vid.* Revilla, Carmen, *Entre el alba y la aurora*; Barcelona, Icaria, 2005, p.100.*Aurora; Aurora Papeles del "Seminario María Zambrano Nros. 4 febrero de 2002 y 7 noviembre de 2005, Universitat de Barcelona.*

Revilla recuerda que, en María Zambrano, la imagen funciona con su “irradiación” que puede transformarse en palabra poética y se pregunta si “¿hacen estas imágenes del discurso de la razón poética un discurso metafórico?”⁶⁰³ Jesús Moreno Sáenz advierte que la apertura del concepto “a sus imágenes y símbolos originarios y originantes, a sus raíces poéticas, a los momentos mismos en que el concepto se concibe, a su entraña gestante en un mundo prelógico” es parte y responde al descendimiento del *logos* a las entrañas, que es su punto de irradiación.⁶⁰⁴ Y completa Revilla que: “Esta operación de desciframiento recae sobre el ámbito del sentir, donde lo dado en imágenes se encuentra cifrado y pide encontrar claves cuya aplicación posibilite un sentido que lo haga de algún modo comprensible. A la búsqueda de estas claves tal vez obedezca su atención no sólo a la experiencia propia, sino también a determinadas tradiciones simbólicas que adquieren en su obra una relevante presencia.”⁶⁰⁵

Entre el 14 y 15 de octubre de 1977, María Zambrano, escribe:

LA PALABRA

3 animales sagrados toro

Pájaro

Serpiente

Presiden o enuncian la palabra

⁶⁰³ Revilla, Carmen, *Entre el alba y la aurora; cit.*, p.100.

⁶⁰⁴ Moreno Sanz, Jesús, “Imán, centro irradiante: el eje invulnerable”, prólogo a *El hombre y lo divino*, Madrid, Círculo de lectores, 1999, pp. 24-25. Cit. por Revilla, Carmen, *Entre el alba y la aurora cit.*

⁶⁰⁵ Revilla, Carmen, *Ibid.* p. 105.

Dos elementos aire

Fuego

Luz origen

La palabra es originaria de la luz

La piedra (י) uno de sus cuerpos

Animales

El toro: es la presencia y el aliento cálido

[El aleph, los cuernos Del Dios -

toro el Dios creador

Legislador, genérico que habla]

La exhalación presencia muda

que da el inicio de

la palabra

La serpiente habla, insinúa

Tentación primordial

Trascendencia reptante, el reptil, palabra⁶⁰⁶

Se ha procedido a contextualizar el pensamiento de Zambrano siguiendo su camino en la consideración de los diferentes tipos de razón. Ello supone partir de la crítica del raciovitalismo –por parte de la autora – hasta la apertura al ser por la palabra. Ya en *El hombre y lo divino*, refiere a la manifestación del amor en las cosmogonías y a la pasión más propia de

⁶⁰⁶ Zambrano, María, Manuscrito inédito, 410, 14-15 de octubre de 1977, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

la tragedia, las cuales muestran su naturaleza sagrada que se revela en las “entrañas humanas, más allá de las palabras; allí donde el verbo se hace.”⁶⁰⁷

El objeto de su búsqueda, la razón poética es caracterizada en la conocida carta a Rafael Dieste del 7 de noviembre de 1944:

Hace ya años, en la guerra, sentí que no eran nuevos principios, ni una reforma de la razón, lo que ha de salvarnos, sino algo que sea razón, pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad. Razón poética...es lo que vengo buscando. Y ella no es como la otra tiene, ha de tener, muchas formas, será la misma en géneros diferentes.⁶⁰⁸

6.2 El marco histórico de la razón poética

Se han tratado de precisar, asimismo, aquellas dimensiones de la obra zambraniana -relativas a la “razón poética”- que sean pasibles de ser comparadas con los aspectos de la obra de Agustín destacados *ut supra*. En una primera instancia, se ha procedido cronológicamente a fin de construir un esquema que brinde una cierta sistematicidad a textos que permanentemente abren a múltiples sentidos y racionalidades, propios de la religión, la filosofía y la poesía e incluso a solapamientos de dominios tradicionalmente considerados excluyentes.

⁶⁰⁷ Zambrano, María, *El hombre y lo divino*; *cit.*, p. 267.

⁶⁰⁸ *Boletín Galego de Literatura* (Universidad de Santiago de Compostela) 5, 1991, p. 2.

Para Bungård⁶⁰⁹, que sigue en este punto a Subirats⁶¹⁰, Zambrano lleva a cabo una auténtica filosofía de la crisis en la que se destaca la escisión que ve entre los fundamentos epistemológicos del pensamiento científico, de la razón histórica y las dimensiones subjetivas de la cultura que remonta por una parte a Grecia, fundamentalmente con Parménides y por otra, al racionalismo cartesiano.⁶¹¹ Lo que está en crisis es la unión de nuestro ser con la realidad, de ahí que ya en *El hombre y lo divino* busque retomar ese nexo superando dicho quiebre.

De acuerdo con Bungård, pueden señalarse tres etapas en la vida de Zambrano, etapas que darán forma a su pensamiento para delimitar a las cuales recurre a su trayectoria intelectual más que a su historia biográfica: “La esperanza y la desesperanza se suceden dialécticamente en esas tres etapas de profunda crisis, tanto a nivel individual o subjetivo [...] como a nivel histórico o colectivo, es decir, esperanza para España y Europa”⁶¹²: Las etapas señaladas son las siguientes: una primera etapa que comprende de 1924 a 1939 que abarca los años en España y el contacto con la Escuela de Madrid enmarcados en la lucha contra Primo de Rivera, la Segunda República y la guerra civil. Un segundo período, de 1939 a 1953, refiere a los años de exilio transcurridos casi en su totalidad en Iberoamérica y, finalmente, una tercera etapa que abarca desde su regreso a Europa en 1953 hasta su muerte.⁶¹³

⁶⁰⁹ Vid. Bungård, A., *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*; Ed. Trotta, 2000, p. 34.

⁶¹⁰ Subirats, E. “Intermedio sobre filosofía y poesía” in *María Zambrano, Pensadora de la Aurora*; *Anthropos* 70/71, pp. 94-99 cit. Bungård, A., *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*; cit., p. 34.

⁶¹¹ *Idem.*

⁶¹² Bungård, A., *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*; cit, p. 37.

⁶¹³ *Idem.*

En la obra de Zambrano pueden distinguirse, de modo general, dos planos para el análisis, que suelen caracterizarse también por el tipo de discurso empleado. Un plano esencialmente ontológico mientras que el otro, apela a una dimensión histórico-cultural concreta. El primero apunta a un lenguaje que, superando lo óntico, bucea en los aspectos ontológicos en búsqueda de una razón más amplia en tanto el segundo apela a referentes empíricos. En este marco, la razón poética se muestra como un horizonte de esperanza dado que “la razón ha podido alcanzar resultados positivos. Se trataría, por tanto, de descubrir un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad.”⁶¹⁴

Jesús Moreno Sanz ha realizado una de las más completas síntesis de la génesis histórica de la refundación de la razón que plantea Zambrano - que va de la “razón armada”⁶¹⁵ a la razón poética- en el “Prólogo”, primero, y, luego, en su “Presentación” a *El hombre y lo divino*⁶¹⁶. Se mencionan como intuiciones de la “razón poética” *La guerra* de Antonio Machado, “San Juan de la Cruz de la “noche oscura” a la más clara mística”, “La reforma del entendimiento”, “Misericordia” y otros. Sin embargo, es en *El hombre y lo divino*, capítulo IV de la edición de 1973, en el que se encuentra una clara remisión a dicha razón. Es el momento en que se delinean los temas centrales de la misma que hallan su expresión más madura en *Claros del*

⁶¹⁴ Zambrano, María, *Senderos*; Antrophos, Barcelona, 1986

⁶¹⁵ De acuerdo con Moreno Sánz, Zambrano escribe en el texto original de *Los intelectuales*: “la inteligencia tenía que ser también combatiente.” Y recuerda que la así la nació la razón misma en Grecia, a través de la diosa de la sabiduría. Palas Atenea: “Se la vistió con casco, lanza y escudo. La razón nació armada, combatiente. Se ha, olvidado esta razón militante en el mundo moderno, dentro del cual cuando la inteligencia se mezclaba con las luchas reales, se la consideraba de menor rango” *cit.* Moreno Sánz, Presentación en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998, p. 20.

⁶¹⁶ *Vid.*, *El hombre y lo divino* Prólogo, 1999, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005, Presentación in *Obras Completas* de María Zambrano, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011, Vol. III y *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*; Vol. IV, Madrid, Ed. Verbum, 2008.

bosque (1977) y *De la Aurora* (1986) mientras que las cuestiones de método se perfilan en *Notas de un método* (1989). Asimismo refiere, Moreno Sanz, a *Los bienaventurados* (1990), *Los sueños y el tiempo* (1992) y también a “El camino recibido” (1975), “Hombre verdadero: José Lezama Lima” (1977) y en *Hacia un saber sobre el alma* (1987).⁶¹⁷

A partir de *El hombre y lo divino* la idea de una razón más amplia se propagó de 1951 a 1973, en una serie de escritos breves tales como: “Un capítulo sobre la palabra: *el idiota*” (1962), “La escisión de la vida” (1963), la publicación de *Delirio y destino, España, sueño y verdad* (1965), *El sueño creador* (1965) y, *La tumba de Antígona* (1967). A ellos hay que agregar los primeros artículos, así “La ciudad ausente” (1928) y el libro *Horizontes del liberalismo* (1930).

Moreno Sanz considera como un hito en la definición e indagación de la razón poética *Pensamiento y poesía en la vida española* de 1939 en el cual asoma -en relación al *logos* de Empédocles- la “razón entrañada” o “razón mediadora” (cuyo “gemelo” es *Filosofía y poesía*). Por lo tanto, entre los cuarenta y los cincuenta destaca su crítica del racionalismo como pensar separado de la vida que relaciona con la crisis de la cultura de Occidente a la que opone la razón poética, como razón integradora.⁶¹⁸

Cabe mencionar también el libro complementario de *El hombre y lo divino, Persona y democracia* (1956) en que piensa el vínculo del hombre con la historia. En otros dos textos, también complementarios, y que van de 1943 a 1945 *La confesión* (1943) y *La agonía de Europa* (1945) se puede observar ya

⁶¹⁷ Conjunto de Ensayos ya publicados en revistas de España y América en un período que abarca desde 1933 hasta 1944.

⁶¹⁸ Asimismo, *vid.* Sánchez-Gey Venegas, J. “Esperanza y agonía en Europa: María Zambrano” in Sánchez Cuervo, Antolin, Sánchez Andrés, A. y Sánchez Díaz, G. (Coords.), in *María Zambrano; pensamiento y exilio*; pp. 283-303. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

la emergencia de una "especie de clausura del espacio vital."⁶¹⁹ En 1944 publica *El Pensamiento vivo de Séneca*, en el que presenta a la "razón mediadora" y tras el cual "surge con claridad su proyecto de una razón poética."⁶²⁰

6.3. El logos del Manzanares, el logos mediador y la razón poética

Sin duda, en una primera etapa el referente central de Zambrano fue Ortega y Gasset. Ya Vico⁶²¹ había distinguido entre mundo de la naturaleza y mundo de la historia, distinción que Ortega retoma hasta llegar a la "radicalidad del presupuesto filosófico-antropológico", de la *vida* como "realidad originaria y multilateral-realidad radical". Así, el recorrido nos lleva a una "más amplia y comprensiva idea de la razón, una 'razón histórico vital' que constituye el punto central de la "propuesta teórica orteguiana".⁶²² Razón vital que supone la "coexistencia de sujeto y objeto como *Dei consentes* y también *Dei complices*, dioses acordes que habían de nacer y morir juntos. De esta suerte, aparece duplicado el universo."⁶²³ En tal sentido expresa Ortega -en *Adán en el paraíso*- "la vida descubierta por la ciencia es una vida abstracta, mientras que, por definición, lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual."⁶²⁴ Afirmaciones que se corresponden con su perspectivismo radical.

⁶¹⁹ Vid., Moreno Sanz, J., Presentación del *El hombre y lo divino*; *ibid.* y "Camino del confín: razón cívica y razón poética en la vida de María Zambrano" in Sánchez Cuervo, Antolin, Sánchez Andrés, A. y Sánchez Díaz, G. (Coords.), *María Zambrano; pensamiento y exilio*; 193-226, *cit.*

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 333.

⁶²¹ Y es en la línea de Vico que pueden entenderse los interrogantes de Ortega escritos en Estoril en 1943, en una de sus notas (31): ¿No es lo más probable que la justificación de la filosofía única, auténtica y concreta sea la que la vea más próxima a la poesía? ¿Una peculiar delicia de "ver"- *theoria* - más seria, responsable de su visión vigilante en superlativo? ¿La organización última de la fantasía = el hombre? *Cit.* por Moreno Sanz, J., in Presentación del *El hombre y lo divino*; *cit.*, *ibid.*, p. 23.

⁶²² Cacciatore, G., Sobre "Ortega y Vico" *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* (XX/V-XXV, /994-/995) *Cuadernos sobre Vico* 7/8. 1997 pp. 425-432. (pp. 236-246), p. 244.

⁶²³ Julián Marías, *Ortega, Circunstancia y vocación*; 2 Vols. Madrid, Alianza Ed., 1983, p. 280.

⁶²⁴ Ortega y Gasset, J., *Adán en el paraíso* in *Obras Completas* 2004-2010, Vol. I: p. 478.

Perspectivismo que se imbrica con su raciovitalismo. “Y llamo a nuestra vida –se entiende, la de cada cual- realidad radical, no porque sea la única realidad y menos porque sea la realidad suprema, sino porque es la raíz de todas las demás.”⁶²⁵

Esta “experiencia de la vida” es intransferible. “La razón es vital desde su raíz misma. Y la Razón Vital es razón histórica porque mi vida se da en el tiempo.”⁶²⁶ De ahí que, para Zambrano, la Razón Vital no es una razón autónoma y como tal, “*impuesta* sobre la vida, sino todo lo contrario: una razón en marcha, una razón que se mueve como la vida.”⁶²⁷ Se trata de una razón más amplia que las conocidas, “es una interpretación que la razón da a sí misma para poder criticarse, corregirse frente a la realidad heterogénea”, razón que la autora caracteriza como “no es solamente lo que corresponde al pensar sino todo intento de interpretación de la realidad.” En este sentido, razón es la poesía, la religión, magia, “toda interpretación de las circunstancias”⁶²⁸ dirá Zambrano. Y retomando el pensamiento de Ortega refiere al *logos* del Manzanares, que es también su punto de partida, inspiración de la razón poética:

Hay también un *logos* del Manzanares: esta humildísima ribera, esta líquida ironía que lame los cimientos de nuestra urbe, lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua, alguna gota de espiritualidad. Pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino: la dificultad estriba en llegar hasta él y hacer que se contraiga. A los amigos que vacilan en entrar a la cocina

⁶²⁵ Ortega y Gasset, J., *ibid.* pp. 582-3.

⁶²⁶ Zambrano, María, Ortega y Gasset, filósofo español” in Zambrano, María, *Escritos sobre Ortega*; Madrid, Ed. Trotta, 2011, p. 123.

⁶²⁷ Zambrano, María, “La filosofía de Ortega y Gasset” *Ibid.; cit.*, pp. 132 y 189.

⁶²⁸ Zambrano, María, “Cursos de La Habana” in Zambrano, María, *Ibid.; cit.*, p. 268.

donde se encuentra, grita Heráclito: “¡Entrad, entrad! También aquí hay dioses!”⁶²⁹

Sobre esta cuestión nuclear, María Zambrano refiere que “este *logos* del Manzanares [...] había de ser –como todo *logos* [...] resultó ser la “Razón Vital”, donde se ponen bajo la luz las entrañas de la razón intrincadas en las entrañas de la vida”⁶³⁰ y añade en otro escrito,

el Manzanares que [...] es el humilde río que atraviesa Madrid y desde cuyas orillas se descubre la primigenia pobreza de la ciudad, es algo así como sus raíces en la tierra, todo lo que Madrid tiene de antiquísima población y que florece sobre la tierra sin ocultarla, como si saliera de ella en vez de ser edificada encima. Lugar más centro que urbe, dotado de un inmenso y quizá único privilegio: la claridad, el horizonte –Puerta del Sol.”⁶³¹

En María Zambrano hay un intento de superación del raciovitalismo orteguiano, en lo relativo a su dimensión historicista. Se destaca aquí la búsqueda por parte de la autora de “una nueva filosofía vital en sentido racio-poético: filosofía que se propone dar cauce a una esperanza que anda errante, “sin credo” y sin fe.”⁶³²

En “Los seres de la aurora”, Zambrano menciona a Ortega y Gasset quien remite a la Aurora como diosa y guía de una “verdadera religiosidad.” Y continúa: “Auroral era también el disponerse a descubrir,

⁶²⁹ Ortega y Gasset, J. *Meditaciones del Quijote in Obras Completas* 2004-2010, Vol. I: p. 757.

⁶³⁰ Zambrano, María, “Ortega y Gasset, filósofo y maestro” in Zambrano, María, *Escritos sobre Ortega; cit.*, p. 144.

⁶³¹ Zambrano, María, “El espectador”, *cit.*, p. 167.

⁶³² Bungård, A., *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano, cit.*, p. 39.

cual un territorio inédito, como nuevo mundo, el “logos del Manzanares”⁶³³
[...] *logos*, que “era, en cuanto que razón [...] razones de amor.”⁶³⁴

Un logos que constituye un punto de partida indeleble para mi pensamiento, pues que se me ha permitido y dado aliento para pensar, ya por sí misma, mi sentir originario acerca de un logos que se hiciera cargo de las entrañas, que llegase hasta ellas y fuese cauce de sentido para ellas; que hiciera ascender hasta la razón lo que trabaja y duele sin cesar, rescatando la pasividad y el trabajo, y hasta la humillación de lo que late sin ser oído, por no tener palabra [...] La senda que yo he seguido, que no sin verdad puede ser llamada órfico-pitagórica, no debe ser, en modo alguno, atribuida a Ortega. Sin embargo, él, con su concepción del logos (expresa en el “logos del Manzanares”) me abrió la posibilidad de aventurarme por una tal senda en la que me encontré con la razón poética.⁶³⁵

Carmen Revilla sugiere que la “razón poética” puede definirse por su capacidad de acoger el *logos* de las cosas, accediendo así a su sentido.” Aseveración ésta que recuerda a Heidegger: “es la “palabra” (*lógos*) la que, de arriba abajo, es la aparición misma de la cosa *como* este algo.”⁶³⁶ Revilla plantea, a modo de hipótesis, que “Esta forma de racionalidad, coherente con su planteamiento teórico, pone de manifiesto una distancia con el de Ortega y Gasset que permite cuestionar las relaciones entre ambos autores y abordar si la “razón poética” es sólo un desarrollo de la “razón vital” o presenta, desde el inicio, una identidad propia”.⁶³⁷ Por otra parte, para María Zambrano, “La razón es múltiple, al par que es una.” Han ido germinando, en “ordenada procesión” las razones. Como ocurre en las procesiones, la

⁶³³ Zambrano, María, *De la Aurora*, Madrid, Turner, 1986, p. 121.

⁶³⁴ *Vid.*, Zambrano, María, “Ortega de madrugada” in Zambrano, María, *Escritos sobre Ortega*; *cit.*, p. 207.

⁶³⁵ Zambrano, María, *De la Aurora*; *cit.*, pp. 121-23.

⁶³⁶ Beaufret, J. *Diálogo con Heidegger. Filosofía griega*; *cit.*, p. 261.

⁶³⁷ Revilla, Carmen, *Entre el alba y la aurora*; *cit.*, p.155.

primera que aparece la última: la razón seminal, que surge entre los estoicos, es la primera razón, razón mediadora cercana al pitagorismo.⁶³⁸

Revilla refiere a la ambigüedad zambraniana a través de su recuperación de lo receptivo. Pasividad a la cual no es extraña la “piedad”, la misericordia, que posibilita acceder a la “realidad”. Una realidad vista como acontecimiento y que exige sumergirse en los sucesos. Como advierte Revilla: “se diría que la particularidad de la propuesta zambraniana respecto a la de Ortega se concreta en una valoración de la experiencia que cuenta con la radical alteridad de un mundo que ofrece una esencial resistencia a la conceptualización.”⁶³⁹

Para Zambrano el saber conceptual nos permite sentirnos “libres y dueños y si seguimos así, sustituyendo realidades por conceptos, podemos enseñorearnos de todo, mas ese todo carecerá de[...] realidad entendiendo por realidad lo que nos resiste”⁶⁴⁰ Aquí es clara, una vez más, la remisión a Ortega, a través del concepto de realidad de éste. Ahora bien, ¿qué entiende Zambrano por ‘realidad’? Desde una metafísica de la experiencia⁶⁴¹

⁶³⁸ Zambrano, María, *Notas de un método*; cit. p. 167.

⁶³⁹ *El sueño creador*, México, Universidad Veracruzana, 2010², p. 169.

⁶⁴⁰ Zambrano, M. *Delirio y destino*; Madrid, Horas y Horas Ed., 2011. p. 162.

⁶⁴¹ “He soñado, o querido, enquiciar la razón. La Razón debe de ser enquiciada. Fiel a la concepción [...] orteguiana de la Razón vital en su formulación primera, antes de que se despeñara en la historia [...] *El método en cuestión es el de la experiencia* [...] Es decir, vuelta a los pensamientos que la razón de Ortega albergó primariamente [...] ¡Cómo la vida mirada simplemente [...] se compone! Dando a ver sus contraposiciones, su contrapunto, ya que todo no es armonía. M. Zambrano en *Cartas de la Piéce*, cit. Carta 91, p. 56.

Zambrano - realiza una revisión crítica de la idea de 'ser'⁶⁴² en relación con la "forma-sueño", cuestión que no habría ocupado a Ortega.⁶⁴³

Zambrano refiere al "ser" entendido como toma de posesión de la realidad, ante todo de un espacio y de un tiempo".⁶⁴⁴ En tal sentido, "soñar es ya despertar. Y por ello hay un soñar que despierta la realidad aún dormida en los confines de la vigilia: en esa tierra donde la conciencia no se aventura".⁶⁴⁵ "Por la palabra la realidad nace del ser, se separa de él llevando una huella. La realidad nace del ser por la palabra. Y la palabra es hija del ser a su vez. Su testimonio, su huella[...] El hombre vive en la palabra por no poder vivir en el ser, a solas"⁶⁴⁶.

El 27 de enero de 1961 (81?) Zambrano escribe:

LO QUE NO ES PALABRA ES SUEÑO. Y una oblicua prueba sería que en sueños las palabras vienen de otro lugar. Vienen en unos casos desde afuera. Vienen en otros desde lo más hondo del sueño, como desde su centro. Y entonces el sueño cobra una totalidad, casi un horizonte. Y aun inconexas o incomprensibles las imágenes quedan sujetas, tienden a fijarse acercándose así a la realidad de la vigilia. La diferencia de intensidad, orden y claridad entre el mundo soñado y el real subsiste. La intensidad suele ser mayor a la de las imágenes que forman el contenido del sueño: el orden y la claridad suele ser mayor al de la realidad causa en principio de esta estabilidad, de esta fijeza con que la realidad se presenta, mientras

⁶⁴² "No le es posible al hombre permanecer sin hacer algo que se derive o que tenga que ver con el ser. A solas, sin nada no puede soportarlo. Se ve entonces bajo el, amenazadoramente, la amenaza es la aniquilación. Inversamente a como Heidegger enuncia. Antes que la nada es el ser lo insoportable. Antes que la nada, que en esto, dice Heidegger, tan rara vez se abre y acontece en la conciencia, la angustia del ser.

Heidegger ha descrito magistralmente la angustia de la nada. Mas la angustia del ser la precede y le sigue. Pues la angustia del ser es más permanente. Es de donde tiene que saltar, que saltar metafísicamente." Inédito, Manuscrito, 27 de enero de 1961 (81?), Fundación María Zambrano, Vélez, Málaga.

⁶⁴³ Vid. Ortega Muñoz, J. "Muerte y resurrección de la metafísica en María Zambrano" in *María Zambrano; pensamiento y exilio*; 193-226, cit, p. 194.

⁶⁴⁴ *Ibid.* p.39.

⁶⁴⁵ *Idem.*

⁶⁴⁶ María Zambrano, Inédito, Manuscrito, 340. Fundación María Zambrano, Vélez, Málaga.

que las imágenes del sueño obedecen a la ley de la metamorfosis y están prestas siempre a desvanecerse. Mas la aparición de la palabra dentro de un sueño lo acerca a la estructura de la realidad, su presencia y su posibilidad y dentro de ella viniendo como de otro lugar, de un lugar privilegiado, la palabra, las palabras.⁶⁴⁷

“En la vigilia, en situaciones de silencio, cuando la conciencia se funde en el alma y se produce una especie de mudez la realidad presente cobra el carácter enigmático del sueño. El carácter extraño del sueño, el carácter amenazador del sueño, la realidad en este silencio pierde relatividad y se convierte en ser. Aparece como ser, con el intacto carácter amenazador del sueño, enigmático, mudo.”⁶⁴⁸

“LA PALABRA CUERPO TRANSPARENTE

LA PALABRA ES EL CUERPO TRANSPARENTE EN QUE LA COSA SE DEJA VER SE HACE VISIBLE, EN UN DENTRO QUE ESTÁ AL PAR FUERA DE ELLA, EN UNA INTIMIDAD QUE ES AL MISMO TIEMPO SU (¿?) LA PALABRA ES LA ÓRBITA DE LA COSA QUE DESIGNA, LA ÓRBITA RECORRIDA INCESANTEMENTE POR LA COSA QUE ASÍ...REFERENCIA A LA TOTALIDAD

LA PALABRA, LA QUE CREA EL ORBE

POR ESO LAS COSAS ESTÁN EN LA PALABRA COMO CREADAS EN TANTO QUE CREADAS.”⁶⁴⁹

“Por tanto, la idea de un ser absoluto puede ser el “germen de una enajenación” dado que el hombre se mueve en un “medio temporal”, su

⁶⁴⁷ *Idem.*

⁶⁴⁸ Inédito, Manuscrito, 27 de enero de 1961 (81?), Fundación María Zambrano, Vélez, Málaga.

⁶⁴⁹ *Idem.* Las mayúsculas del texto se corresponden con el Manuscrito.

medio propio, medio en el cual el ser se da, mientras que es en el ámbito de la libertad que adviene al hombre la realidad. En suma, es “la libertad la que le hace despertar [...] Despertar en el hombre es despertarse con su propio ser en la realidad y ante ella [...] Y la realidad, fragmentaria e inagotable, se da con el tiempo, en el tiempo”⁶⁵⁰

“Pero, para despertar a la realidad es preciso haber despertado a la verdad, en ese instante se hace el presente, el “presente puro.” Ahora bien, la verdad “se da primeramente en el ‘decir’; decir la verdad, una extraña acción que, no sólo modifica sino que crea; un ámbito, un ámbito, un orden, una perspectiva y un horizonte. Y en su virtud permite que se dé aquello de lo que el hombre puede prescindir menos: un camino.”⁶⁵¹

La realidad es camino junto con el tiempo,⁶⁵² tiempo sucesivo mientras que “la historia es el tributo que paga la libertad al tiempo”⁶⁵³, es una consecuencia de que el tiempo no se haya consumado y de que el despertar no sea perfecto. Como el peregrino agustiniano, el hombre se realiza, se completa, en el tiempo.

Así, las verdades soñadas por Platón, son parte de las sombras que encontramos en la gruta. Fuera está la realidad, circunstancial y variable, es “el espacio del “to ón”, de lo siendo. Dentro nos encontramos con el mundo ordenado, absoluto y perfecto del “ser”.⁶⁵⁴Y –señala Zambrano– “el tiempo es el único camino que se abre en el inaccesible absoluto”⁶⁵⁵Precisará, luego, retomando la razón vital de su maestro Ortega y Gasset que el vivir no se

⁶⁵⁰ Zambrano, María, *El sueño creador* México, Universidad Veracruzana, 2010², p. 51.

⁶⁵¹ Zambrano, M., *María Zambrano; El exilio como patria*; Edición, Introducción y notas se Juan Fernando Ortega Muñoz, Barcelona, Anthropos, 2014, p. 69-71.

⁶⁵² *Ibid.* p.51.

⁶⁵³ *Ibid.* p.53.

⁶⁵⁴ Ortega Muñoz, J. “Muerte y resurrección de la metafísica en María Zambrano” in Sánchez Cuervo, A. Sánchez, A y Sánchez Díaz, G. (Coords.), *María Zambrano. Pensamiento y exilio; cit*, 193-226, pp.194-5.

⁶⁵⁵ Zambrano, María, *El sueño creador, cit*, p. 47.

identifica con la vida. “La vida es dada, mas es un don que exige de quien la recibe el vivirla [...] Vivir describiendo una órbita [...] si la órbita se describe creándola, danzando en corro, [...] entonces esa imagen de la vida en estado puro, de la vida bienaventurada, obediente y libre a un tiempo”.⁶⁵⁶

Más adelante, Zambrano, inquiere acerca de una razón mediadora, traducción del ritmo que “es la más universal de las leyes, verdadero *a priori* que sostiene el orden y aun la existencia misma de cada cosa.”⁶⁵⁷ Ya en 1937 en *Los intelectuales en el drama de España*, caracteriza a dicha razón como a aquélla que “no toma represalias contra lo que la domina, no toma represalias más que en el terreno de la creación, rechazando, superando – jamás rebatiendo ni disputando–”. Esta razón es, substancialmente, “antipolémica, humilde, dispersa y misericordiosa.”⁶⁵⁸

Asimismo, la temática de la razón mediadora, es esencial en un escrito de Roma (M. 417, entre 1972-1974, fecha próxima a la segunda edición del *Hombre y lo divino*), en el cual referirá al *logos* mediador y su relación con el neoplatonismo -llegando hasta Heráclito, Pitágoras y los Misterios Eleusinos-, en los siguientes términos:

Si la razón es mediadora debe de con-formarse, sin dejar de ser Razón, a la triste, mortal y oscura condición humana [...] Según el paso de la R. M. hasta llegar a los Misterios. Lo que exige una

⁶⁵⁶ *Ibid.* p.48.

⁶⁵⁷ Zambrano, María, *El hombre y lo divino*; cit. p. 206. Para Moreno Sanz, entre 1936 y 1940 hay destacar el cambio que se observa -más precisamente a partir de fines de 1937-, de la “razón armada” a una “razón misericordiosa” y antipolémica. En un segundo paso, en esta época va apareciendo una razón narrativa y confidencial, vinculada al pueblo español y a Pérez Galdós. En dicha conjunción y de artículos escritos en Chile surge la visión de la razón poética. En un tercer paso da un giro hacia la razón mediadora a través de la reflexión sobre el estoicismo. Vid Moreno Sanz, J., *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*; Vol. IV, Madrid, Ed. Verbum, 2008, pp. 354 y ss.

⁶⁵⁸ Zambrano, Ma. *Los intelectuales en el drama de España; y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998, p. 232.

vuelta o conversión hacia los orígenes fundamentales. Ya que la R. M. aparece en la filosofía -Platón-, y un modo de abordarla es comenzar en él - no en los estoicos como pensaba hasta ahora. [...] Y en Platón, desde Platón, descender hasta la Iª R.M. en filosofía declarada: Heráclito y en cierto modo Anaxágoras. Y a la función mediadora de la f. [filosofía] misma antes de que apareciese la razón, el *logos* [...] Es decir en Parménides y en los tres Iº s. jónicos ¡tan parmenídeos ya! En el pitagorismo claramente: número, ciudad, fundación de un orden, ¿musical? Y desde ahí, a la subsistencia y a la aparición de los Misterios. ¿Fue acaso fecundada su aparición por la filosofía pitagórica?⁶⁵⁹

Cabe entonces, -si seguimos la sugerencia de Zambrano en la cita anterior del Manuscrito 417, remitirse primero a *El hombre y lo divino* y, luego, a los estoicos (De ahí que comenzáramos por estudiar dicha obra *vid. ut supra* 2.). Para la considerar la incidencia de éstos es fundamental mencionar al senequismo -un estoicismo particular- según explicita la autora en *El pensamiento vivo de Séneca*.⁶⁶⁰ En 1938 -en relación con este *logos mediador* inspirado en Séneca- da a conocer “La cuestión del estoicismo español” en *Hora de España*, publica en 1939 *Filosofía y poesía* libro gemelo de *Pensamiento y poesía en la vida española* (que continuará luego con *España, sueño y verdad*, editado en 1965) mientras que *El pensamiento vivo de Séneca* se publica en Buenos Aires en 1944.⁶⁶¹

La referencia a Anneo Séneca entronca con el pensamiento de Zambrano no sólo por sus raíces órfico-pitagórico-platónicas sino también por su afinidad con las ideas cristianas dado que se trata, en última

⁶⁵⁹ Manuscrito 417, *cit. Moreno Sáenz* Prólogo de 1999, *op cit.* pp. 1225-26.

⁶⁶⁰ Zambrano, M., *El pensamiento vivo de Séneca*; Madrid, Cátedra, 2011²

⁶⁶¹ En el primero de los textos mencionados, incluye aspectos del pensamiento de Séneca que considera relacionados con la situación histórica de la guerra civil española, el segundo trata el senequismo desde una perspectiva filosófica y en el tercer ensayo lo enfoca desde una teoría del conocimiento. *Vid Bundgård, Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano; cit.* p. 262.

instancia, de una “teoría de la purificación y la liberación, dominada por finalidades ético-religiosas”⁶⁶² todo lo cual va a confluír en la propuesta senequista de una “razón mediadora”. Por otra parte, el senequismo concibe una *res publica generis humani*, especie de *civitas Dei* agustiniana⁶⁶³ y Zambrano posee, además, en línea con Agustín y Séneca una interpretación coincidente del exilio como “categoría existencial” en tanto para aquélla el tiempo de la existencia es necesario para la revelación del ser.⁶⁶⁴

Para Séneca –ese “oficiante de la razón mediadora, relativista”⁶⁶⁵ la denominada ‘razón mediadora’, se mueve –“entre la vida y el pensamiento, entre ese alto *logos* establecido por la filosofía griega como el principio de todas las cosas y la vida humilde y menesterosa”⁶⁶⁶, razón dulcificada, razón musical que apunta a la resignación. Para Zambrano, el estoicismo es regresivo porque abandona la esperanza cristiana⁶⁶⁷ para refugiarse en una “*fe antigua* en la Naturaleza como medida y razón”,⁶⁶⁸ sin embargo considera al hombre, por primera vez, desde una perspectiva humana: “No otra cosa que naturaleza era el hombre. Análogo a ella, es decir, cambio y ley.”⁶⁶⁹ En dicha línea, “la serenidad, la apatía del sabio, significa la unidad del hombre, unidad análoga a la de la naturaleza, pero que a diferencia de ella

⁶⁶² Vid. Levi, A. *Historia de la Filosofía romana*; Buenos Aires, EUDEBA, 1969, p. 170.

⁶⁶³ Sorensen, V., *Seneca. Humanisten ved Neros Hof*, Gyldendal, Copenhagen, *cit.* por Bungård, A., *op. cit.*, p. 267.

⁶⁶⁴ Vid Bungård, A., *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, *cit.*, pp. 267-268.

⁶⁶⁵ Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*; Madrid, Cátedra, 2011⁴, *cit.* p. 48.

⁶⁶⁶ *Ibid.* p. 17.

⁶⁶⁷ De modo que, señala Zambrano, “fue preciso que el *logos* se encarnara, se hiciera carne y dolor, duda y agonía, para que fuese depositario de la esperanza.” *Pensamiento y poesía en la vida española*; El Colegio de México, 1991², p. 75.

⁶⁶⁸ Vid Bungård, A., *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*; *cit.*, p. 284.

⁶⁶⁹ Zambrano, M. *Pensamiento y poesía en la vida española*; El Colegio de México, 1991², p. 69.

hay que conquistar.”⁶⁷⁰ Esta resignación extrema permanece en el misticismo español. En este caso a la naturaleza se la denomina Dios.

La razón mediadora supone, pues, un avance hacia la razón poética, así advierte Zambrano que en la *Epístola moral a Fabio*, “la moral se hace poética. Al fin la razón mediadora que se hace ante todo moral para el inmediato consumo del hombre, se hace poesía para que su modo de penetrar sea más suave, para que su dulcificación sea más cumplida.”⁶⁷¹ De ahí que el senequismo se presentara como una filosofía superadora de la filosofía racionalista, la razón poética si bien continúa en algunos aspectos la tradición del logos mediador de Séneca, va más allá “La razón poética pretendía ser una razón que como el logos agustiniano entrelazara razón y amor, pura razón y pura pasión.”⁶⁷² Si del “conocimiento poético español puede surgir una nueva ciencia” ésta concernirá a algo ineludible como la “integridad del hombre” y en tal sentido es imposible ignorar al estoicismo en tanto éste es considerado por Zambrano como el “fondo más íntimo” del ser español.⁶⁷³

En tanto, el senequismo es propio de los momentos de crisis, para Zambrano, “Séneca permanecerá vivo siempre que ante la inexorabilidad de la muerte y del poder humano se encuentre, entre una fe que se extingue y otra que llega, una Razón desvalida.”⁶⁷⁴ De ahí que la razón mediadora,

⁶⁷⁰ *Ibid.* p. 70.

⁶⁷¹ *Ibid.* p. 87.

⁶⁷² Vid Bungård, A., *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano; cit.*, pp. 290-91.

⁶⁷³ Zambrano, María, *Pensamiento y poesía en la vida española; cit.*, p.57.

⁶⁷⁴ Zambrano, María, *El pensamiento vivo de Séneca; cit.*, p. 48.

sea un momento necesario en la caracterización de, por una parte, el *logos* de Manzanares y por otra, la razón poética. Como apunta Moreno Sanz:

El *logos* revelado permanece *oscuro y sumergido* para la razón concienzialista y discursiva. Y vuelve a incidir en el tema que desde 1937 recorre toda su obra: *la razón mediadora del estoicismo dentro del cristianismo*. Ella incidirá decisivamente en la propia *nous poietikós* como *logos spermatikós*, la razón germinante que acaba por dar sentido a su razón poética en *De la Aurora*.⁶⁷⁵

6.3.1. Filosofía y poesía: dos formas de la palabra

En *Filosofía y poesía* -obra en la que tematiza las relaciones de la poesía con la ética, la mística y la metafísica-, Zambrano se centra en el papel de la razón mediadora, “mediadora entre el hombre y lo que está más allá de él”⁶⁷⁶ Refiere a la lucha que tiene lugar entre el *logos* racional de la filosofía que apunta al ser, la unidad y la verdad y el *logos* propio de la poesía, que es palabra pero irracional: es “palabra puesta al servicio de la embriaguez.”⁶⁷⁷Tanto en *Filosofía y poesía* como en *Los bienaventurados*; subraya que, luego del período racionalista, afloró en la filosofía una forma de unir los dos *logos*.⁶⁷⁸

La palabra ha venido a dar forma, a ser la luz de estas dos infinitudes que rodean y cercan la vida humana. La palabra de la filosofía por afán de precisión, persiguiendo la seguridad, ha

⁶⁷⁵ Moreno Sanz, J., *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*; Vol. IV, cit., p. 435.

⁶⁷⁶ *Ibid.* p. 100.

⁶⁷⁷ Zambrano, María, *Filosofía y poesía*; Madrid, FCE, 2010⁵, p. 33.

⁶⁷⁸ Zambrano, María, *Los bienaventurados*; Madrid, Siruela, 1990, p. 12.

trazado un camino que no puede atravesar la inagotable riqueza. La palabra irracional de la poesía, por fidelidad a lo hallado, no traza camino. Va, al parecer perdida. Las dos palabras tienen su raíz y su razón. La verdad que camina esforzadamente y paso a paso, y avanzando por sí misma, y la otra que no pretende ni siquiera ser verdad, sino solamente fijar lo recibido, dibujar el sueño, regresar por la palabra, al paraíso primero y compartido.⁶⁷⁹

Lucha entre dos formas de la palabra, resuelta por Platón a favor del *logos* de la filosofía; contrariamente a la poesía, la fuerza que origina a la filosofía en *La República* es la violencia: “el ser primeramente pasmo extático ante las cosas y el violentarse enseguida para liberarse de ellas” de ahí que, para Zambrano: la filosofía sea “un éxtasis fracasado por un desgarramiento.”⁶⁸⁰

Poesía y filosofía están de acuerdo en la referencia a “la unidad del universo”,

en este dirigirse abrazando todas las cosas. En lo que no estarían jamás de acuerdo es 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 distingue 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 porque no decide, porque no se decide a elegir, a escindir nada⁶⁸¹

La expresión conjunta de estos dos *logos*, de estas dos formas de la palabra es la búsqueda por la razón poética zambraniana en tanto

⁶⁷⁹ Zambrano, María, *Filosofía y poesía*; cit, p. 115.

⁶⁸⁰ *Ibid.* p. 16.

⁶⁸¹ *Ibid.* p. 113.

manifestación del hombre íntegro.⁶⁸² Las dos formas de la palabra: filosofía y poesía “tienen su raíz y su razón. La palabra que define y la palabra que penetra lentamente en la noche de lo inexpresable.”⁶⁸³ Así lo manifiesta Zambrano: “El filósofo quiere poseer la palabra, convertirse en su dueño. El poeta es su esclavo; se consagra y se consume en ella.”⁶⁸⁴

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. El poeta saca de la humillación del no ser lo que en él gime, saca de la nada la nada misma y le da nombre y rostro.⁶⁸⁵

María Zambrano recordando a san Juan de la Cruz escribe: “no hay poesía mientras algo no queda en las entrañas dibujado”⁶⁸⁶ y agrega “También la idea, el concepto, el conocimiento, cuando logra objetividad, es un dibujarse el ser; mas no en las entrañas sino en la mente.”⁶⁸⁷

Mientras el carácter sistemático de la filosofía dificultaba considerar como tal al pensamiento que no respondía a dicha forma, se presentará luego como el lugar donde la poesía renace en unión con la Filosofía “en unidad tan viva y verdadera que resultó invisible.” El sistema ha

⁶⁸² Así, para Zambrano “hoy poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra al hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método.” *Ibid.* p. 13.

⁶⁸³ *Ibid.* p. 115.

⁶⁸⁴ *Ibid.* p. 42.

⁶⁸⁵ *Ibid.* pp. 22-23.

⁶⁸⁶ Zambrano, María, “San Juan de la Cruz” in *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 263-274, p. 270.

⁶⁸⁷ *Idem.*

caracterizado a la Filosofía, dicho sistema es también poesía porque cuanto más puro es el pensamiento “tiene su número, su medida su música.”⁶⁸⁸ Es esta unidad, propia de la *poiesis*, la que reaparece en la Filosofía:

Hay algo que se nos aparece a simple vista, y es que Poesía y Filosofía, miradas las dos en sus más puros ejemplos se unen destacándose de las demás creaciones de la palabra [...] Las dos son la fusión de disparidades antagónicas; las dos, apaciguamientos en que los más secretos anhelos se aplacan y la vida encuentra su adecuado espejo.⁶⁸⁹

Y hay más, para Zambrano, la unidad última está dada por la religión de la cual toman éstas, tempranamente, el carácter sagrado de la palabra: “Religión, Poesía y Filosofía han de ser miradas de nuevo por una mirada unitaria en que los rencores crecidos con la prolijidad de la ortiga, estén ausentes; sólo ante una mirada así la Filosofía podrá justificarse.”⁶⁹⁰ Y esto es así desde que con la expresión “En el principio era el verbo”, el logos, la palabra creadora y ordenadora, que pone en movimiento y legisla [...] la más pura razón cristiana viene a engarzarse con la razón filosófica griega. Era el principio más allá de todo lo principiado.”⁶⁹¹

Por lo tanto, Dios, el Principio,⁶⁹² es la absoluta identidad, el Uno, y entre la identidad y la multiplicidad, el « término medio » lo constituye la semejanza.⁶⁹³ Es así, que ser es participar (en el sentido neoplatónico de *metesis*) de la Semejanza,⁶⁹⁴ en una relación de mayor o menor similitud,⁶⁹⁵

⁶⁸⁸ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*; Buenos Aires, Losada, 2005², pp. 46-47.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 47-48.

⁶⁹⁰ *Ibid.* p. 48.

⁶⁹¹ Zambrano, M., *Filosofía y poesía*; *cit.*, p. 14.

⁶⁹² Agustín, *De Trinitate*, *op. cit.*, V, 13, 14.

⁶⁹³ Gilson, *op. cit.*, p. 278.

⁶⁹⁴ *De Vera religione*, *op. cit.*, XXXVI, 66.

⁶⁹⁵ *Confessiones*, *op. cit.*, VII, 10, 16.

si bien lo que es posee su ser en tanto es semejante a Dios,⁶⁹⁶ sólo el Verbo, en tanto Semejanza en sí, es igual al Principio, *summa similitudo*. De modo que la Semejanza es la Verdad, « revela al Uno como es en sí», es « su Palabra y su Luz » y las cosas son verdaderas en tanto son semejantes a la Verdad y en el grado en que lo son,⁶⁹⁷ lo cual importa decir que las cosas tienden a la unidad dado que ser uno es ser sólo en tanto partícipe de la unidad.⁶⁹⁸

Zambrano cita Platón recordando al *Timeo* (90 d.) “el que contempla se hace semejante al objeto de su contemplación”, pero para que se cumpla en el hombre dicha semejanza, será precisa una purificación, pues para Platón, el conocimiento “es purificación, separación del alma de sus cadenas para reintegrarse a su verdadera naturaleza”⁶⁹⁹ su término está dado por la idea del bien. Y añade, Zambrano, que: “la suerte del no nacido cristianismo se decidió allí, al quedar fundado filosóficamente el ascetismo.”⁷⁰⁰ No obstante, gracias a *El Banquete* y el *Fedro*, el amor quedó a salvo pues en el ascetismo dominante que vinculó filosofía griega y religión cristiana, “el amor y su culto, la religión del amor, la antigua religión del amor, de los misterios, tuvo un lugar.”⁷⁰¹ Es así que el amor también asistirá al conocimiento por la vía del delirio. En suma, habrá dos caminos: la dialéctica y el amor.

Desde que para María Zambrano, el logos, es la palabra creadora y ordenadora coincide, entonces, con los principios conexos en la ontología agustiniana -unidad y orden- el orden es “aquello con que Dios obra todas

⁶⁹⁶ *De civitate Dei, op. cit.* X, 16; *De ordine*, XII, 2 y II, 19, 51.

⁶⁹⁷ *De vera religione, op. cit.* XXXVI, 66; XLIII, 81, *De Trinitate*, VII, 6, 12.

⁶⁹⁸ *De vera religione*, XXXIV, 63. *cit.*

⁶⁹⁹ Zambrano, M., *Filosofía y poesía; cit.*, p. 53.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 67.

las cosas”,⁷⁰² su regla vive en Él,⁷⁰³ su jerarquía se funda en la esencia de cada uno de los seres, y mantiene la concordia (*congruentiam*) de todos ellos.⁷⁰⁴ Por lo tanto, si la esencia del ser es la unidad, y el orden confiere unidad, aspirar al ser es aspirar al orden luego, los seres compuestos imitan la unidad y así producen “la conveniencia y la concordia [...] de sus partes, y la medida de su unión es la medida de su ser”.⁷⁰⁵

En la Modernidad, la situación ha cambiado respecto de Grecia; ahora, “el poeta *es*, es tanto como pueda serlo quien hace metafísica”.⁷⁰⁶ El filósofo y el poeta a partir de un punto compartido escogen caminos diferentes y como expresa Zambrano: “Dos caminos, son dos verdades y también dos distintas y divergentes maneras de vida”.⁷⁰⁷ Y es esta forma de relacionar poesía y pensamiento que imposibilita la reconciliación entre ambos, “poesía y pensamiento han venido a ser dos formas de acción y por ello, más que nunca, se excluyen, se ignoran.”⁷⁰⁸ El hombre de la Modernidad busca absolutos, de ahí la angustia y el sistema. De las dos formas de la palabra: La filosofía, define mientras que la poesía “penetra lentamente en la noche de lo inexpresable.” Zambrano buscará la unión de las dos formas de la palabra través de la razón poética.

Asimismo, Zambrano continúa desarrollando el proyecto de su razón poética en continuidad con *Filosofía y poesía, Pensamiento y poesía en la vida española* los cuales se complementan con el conjunto de escritos publicados bajo el nombre de *Hacia un saber sobre el alma* donde insiste en

⁷⁰² *De ordine*, II, I, 1. *cit.*

⁷⁰³ *De vera religione*, XLIII, 81, *cit.*

⁷⁰⁴ *De ordine*, I, VII, 18. *cit.*

⁷⁰⁵ *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manicheorum*, II, 6, 8 y *De música* VI, 17,56, *cit.*

⁷⁰⁶ Zambrano, M., *Filosofía y poesía*; *cit.* p. 84.

⁷⁰⁷ *Idem.*

⁷⁰⁸ *Ibidem*

forma recurrente en las líneas generales de la razón poética ya implícitas en *Filosofía y poesía*.

Para Moreno Sanz, el giro hacia la razón poética halla su plenitud en las dos últimas partes de *El hombre y lo divino* (escritas entre 1969 y 1972, es decir, en “El Libro de Job y el pájaro” y “Los templos y la muerte en la antigua Grecia”).⁷⁰⁹ La razón autorreferencial ha cumplido un ciclo y ha dado lugar a una ‘razón entrañada’ cuyo referente es la divinidad. “Sólo abismando el trágico fracaso de poesía y filosofía es posible comenzar a pensar “bienaventuradamente”, sin afán alguno *conclusivo*, de encerrar de nuevo en un *cercos* lo que había de ser, y de hecho lleva consigo, un *recinto de libertad* sólo asequible en la dinámica entre la *extinción* y la potencia que abre de *creación*”.⁷¹⁰

Además de estas dos formas de la palabra existen, para Zambrano, saberes que apuntan a lo experiencial, a lo cotidiano, se refiere al “logos de las circunstancias” y a géneros como la Confesión y, fundamentalmente, a la *Confesión* de san Agustín. Pero, subsidiariamente, incluía a otros géneros como las Guías, las Meditaciones, los Diálogos, las Epístolas, los Tratados breves y las Consolaciones.⁷¹¹ Su búsqueda de una razón más amplia se amplía a géneros que abren a la posibilidad de reunificación de razón y vida que el racionalismo había disociado.

Por otra parte, estas formas interesan desde que opacadas por las formas sistemáticas han tendido a desaparecer y con ellas el hombre de la

⁷⁰⁹ Moreno Sanz, J. Anejos *El hombre y lo divino*” *in* *Obras Completas*; Barcelona, Galaxia Gutenberg, Vol. III, 2011, p. 1179-83.

⁷¹⁰ Moreno Sanz, J. *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*; *cit.*, 140-141.

⁷¹¹ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*; *cit.*, p.63.

calle ha quedado sin convicciones. Se trata de un período histórico pobre en relación con las formas activas del conocimiento. “Y entendemos por activas las que nacen en el anhelo de penetrar en el corazón humano, las que se encargan de difundir las ideas fundamentales para hacerlas servir como motivos de conducta en la vida diaria del hombre vulgar que no es, ni pretende ser filósofo ni sabio.”⁷¹² Para Zambrano, el pensamiento “flota desasido al no transformar la vida, al no ser acogido por ella y aceptado, sólo patrimonio de los que han sido capaces de descubrirlo.”⁷¹³ El conocimiento cuando es aprehendido no deja la vida del hombre como la encontró.⁷¹⁴

En *La Confesión, género literario*, insinúa que éste sería un género de crisis, género innecesario cuando vida y razón no están disgregadas, “es el lenguaje de alguien que no ha borrado su condición de sujeto [...] son conatos de ser”.⁷¹⁵ En la confesión el sujeto se descubre a sí mismo como individuo precario y equívoco y ello en tanto la confesión se mueve en el tiempo de la vida. “Un tiempo cuyos límites son transpuestos por el sujeto.”

La confesión revela “una existencia desnuda. La Filosofía partirá de la renuncia a la queja o de la superación de ella. Filósofo es el que ya no se queja.”⁷¹⁶ Por ello, la confesión supone una esperanza, esperanza cifrada en la aparición de otro.

“Esperanza de una revelación de la vida, de que se disuelvan los tres horrores, de que la vida, al descubrir algo más allá de ella encuentre al fin su figura, y deje de ser pesadilla. Y así el que una verdad sea asimilada por

⁷¹² *Ibid.* p. 66.

⁷¹³ *Ibid.* p. 69.

⁷¹⁴ *Ibid.* p. 68.

⁷¹⁵ Zambrano, M., *La confesión: género literario*; Madrid, Siruela, 2001² p. 29.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 34.

la vida tiene que verificarse a través de una conversión que le haga aceptar su nacimiento, no sentir espanto ante la muerte y permanecer tranquilo en medio de la injusticia.”⁷¹⁷ Para María Zambrano, en la Confesión Agustín “ha ido en busca de la verdad, de una verdad que incluye la objetividad y aun la sostiene, pero que está viva, porque es el Dios de la verdad y de la misericordia [...] Y es porque la vida necesita ser revelada por lo mismo de que no estamos acabados de hacer, de que no somos.”⁷¹⁸

Si se piensa en la crisis del hombre europeo a que refiere Zambrano en las varias temáticas abordadas por una serie de artículos previos a *La confesión: género literario*, tales “La reforma del entendimiento” (1937)⁷¹⁹, “La agonía de Europa” (1940), “La violencia europea” (1941) y “La esperanza europea” (1942) dichos textos suponen también una respuesta a la misma.⁷²⁰

El abordaje del pensamiento sobre la crisis europea se realiza desde una filosofía de la cultura, entendida como una nueva ética.⁷²¹ La crisis pone al descubierto las “entrañas” de la vida, el “desamparo del hombre que se ha quedado sin asidero, sin punto de referencia; de una vida que no fluye hacia meta alguna y que no encuentra justificación”.⁷²² Cada crisis histórica pone de manifiesto un conflicto radical, “un se puede o no se puede”.⁷²³ En las épocas de crisis, la vida muestra su máxima orfandad. Una vez más, recurre Zambrano al cristianismo y a san Agustín. Al primero para referir a la necesidad del hombre de ser reengendrado, al segundo para rescatar la

⁷¹⁷ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁷¹⁸ *La agonía de Europa*; Madrid, Trotta, 2000, pp. 72-73.

⁷¹⁹ En *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998.

⁷²⁰ Textos reunidos, entre otros, en *La agonía de Europa*; Madrid, Trotta, 2000.

⁷²¹ *vid.* Sánchez-Gey Venegas, J. “Esperanza y agonía en Europa: María Zambrano” in Sánchez Cuervo, Antolin, Sánchez Andrés, A. y Sánchez Díaz, G. (Coords.), *op. cit.* 283-303, p. 288.

⁷²² Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*; pp. 93-94.

⁷²³ *Ibid.*, p. 94.

esperanza⁷²⁴ a través de la *Civitas Dei*, la ciudad de la esperanza. La esperanza se experimenta como una “promesa, como una patria de la que en principio todo se espera [...] la esperanza [...] es el fondo último de la vida, la vida misma [...] que en el ser humano se dirige incansablemente hacia una finalidad, hacia un más allá, la vida que encerrada en la forma de un individuo la desborda, la trasciende.”⁷²⁵

En el primero de los artículos mencionados, se reflexiona sobre la situación de indefensión del hombre que sólo cuenta con el entendimiento el que, a la vez, ha sido sobrepasado por la realidad; dado este escenario, Zambrano piensa que su crítica puede realizarse de dos modos: o bien, y respecto del entendimiento, “analizar su estructura y su funcionamiento, “puro”, tarea cumplida por el idealismo o bien, apuntar a una segunda forma de dicha crítica que comprendería, una conciencia de aquello que no incumbe al entendimiento, o al menos de la existencia. Es la materia de la razón y de lo irracional que se entrelaza con la del ser y el no ser.⁷²⁶La propuesta zambranianiana no sólo contempla a la razón, esto es, a su instrumento sino que incluye al objeto de conocimiento para lo cual propone una razón que posibilite la conciencia de la relatividad, del cambio, dado que la absolutización de la razón, atribuida al ser, es lo que caracteriza a esta crisis. Zambrano apunta a un relativismo que no incurra en el escepticismo, un relativismo positivo,⁷²⁷ pues, recordando el escrito de Ortega, *Ni vitalismo ni irracionalismo* acuerda que “La razón es una breve

⁷²⁴ La esperanza es fuerza creadora del ser, vincula pensamiento y sensibilidad. De allí su carácter mediador.

⁷²⁵ María Zambrano, *Los bienaventurados*; cit. p. 100. “El otro lugar real, simbólico en ocasiones, donde la esperanza se muestra, es la caverna cerrada, o la galería subterránea, el laberinto; los lugares de inmovilidad y encierro o los lugares donde habiendo salida en principio se anda perdido [...] la situación límite en que la vida humana puede encontrarse, ya que la muerte no es más que su cumplimiento, lo que adviene si una apertura salvadora no se manifiesta” *Ibid.* 102.

⁷²⁶ “La reforma del entendimiento” *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*; cit., pp. 133-4.

⁷²⁷ *Ibid.* p. 138.

zona de claridad que se abre entre dos abismos insondables de irracionalidad”⁷²⁸

“La agonía de Europa” (1940), refiere a lo que ésta ha perdido a raíz de su “heroico idealismo” -su atadura a los hechos producto del naturalismo unido al liberalismo progresista que produjo el declinar de las formas-. Para concluir: “En suma, y dicho con cierta audacia de la que sólo el amor nos dispensa, Europa no puede morir del todo; agoniza. Porque Europa es tal vez lo único -en la Historia- que no puede morir del todo; lo único que puede resucitar.”⁷²⁹

En “La violencia europea” continúa en demanda de la palabra: “La palabra que trae orden y claridad” en busca del “corazón transparente” agustiniano.⁷³⁰ Para ello indaga en el origen de esta violencia: “san Agustín hace intervenir a las ideas platónicas en el acto creador [...] Salvar las apariencias -más tarde se dirá “salvar el mundo”- es lo propio de la filosofía griega. Y de ahí que todavía hoy no nos parezca verdadera filosofía la que no está encaminada a salvar el mundo, la que no deja ver intenciones de constituir una objetividad, algo universal en lo que todos podamos entendernos. Una ciudad.”⁷³¹ Por tanto, será Agustín, en la tradición de un Dios creador, el que posibilite pensar la historia.

Finalmente, “La esperanza europea” es el más agustiniano de los ensayos desde la consideración de la necesidad que tiene el hombre de un

⁷²⁸ *Ibid.* p. 136.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 42.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁷³¹ *La agonía de Europa*; cit. p. 52.

segundo nacimiento -nacimiento que refiere tanto al hombre individual cuanto al “alma del mundo antiguo”- como de la *Civitas Dei* ciudad que el mundo europeo siempre aspiró a realizar. “El mundo antiguo del que san Agustín sale, no muere en sus esencias más verdaderas, va a formar la nueva cultura que se llama Europa.”⁷³² Lo que ha cambiado es el hombre, el hombre nuevo que ha nacido con el cristianismo, por “una nueva dirección de su esperanza.”⁷³³

6.4. Una teoría del conocimiento de la revelación

María Zambrano apuntaba a la búsqueda de un “género literario nuevo” que superara las divergencias en una unidad manifestada en múltiples dimensiones.

Queríamos una dimensión más, ya que la presencia del hombre tanto se acercaba a su ser entero. Y este hombre entero que se mostraba pedía un autor. Y el autor entre todos es el poeta, y el filósofo también, mas en oficio de poeta [...] Se trataba, pues, en cuanto al suceso de una revelación, de la condición humana en todas sus dimensiones.⁷³⁴

En *Los bienaventurados*, Zambrano reclamará una teoría del conocimiento de la revelación, la cual es vista cada día como más necesaria. En “Un capítulo de la palabra: el idiota”⁷³⁵, precisa la idea de “revelación”

⁷³² *Ibid.* p. 65.

⁷³³ *Ibid.* p. 66.

⁷³⁴ “Hora de España, XXIII” in *Escritos y notas durante la guerra civil cit.* p. 283.

⁷³⁵ *España, pensamiento, poesía y una ciudad*; Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 91-120. (ensayos publicados en Florencia en 1964; refieren a la relación entre palabra y ciudad).

considerando que recibe su nombre porque se presenta por sí misma y en ella “coinciden verdad, ser y realidad”. Y agrega:

Un silencio sin fronteras lo envuelve todo, borrando la presencia de lo que no entra en esa revelación. Un tiempo diferente se ha establecido en el cual las dimensiones del pasado, del presente y del porvenir y aún la del futuro han dejado de fluir [...] Y si se trata de algo así como la gracia o la evidencia de la verdad que lo envuelve todo, el futuro arrastrará consigo todas las dimensiones del tiempo. Y el futuro es entonces como un presente desconocido donde no es posible agarrarse a nada, un presente inescindible donde solo se puede flotar.⁷³⁶

Esta idea de “revelación” tiene dos dimensiones: se liga, por una parte, con la crítica de la cultura de Occidente que realiza en *La agonía de Europa* y, por otra, con el convencimiento de que el mundo antiguo “muere para pervivir” de otra forma⁷³⁷.

Y en el tránsito del mundo antiguo al moderno, encuentra a Agustín. En la Edad Media esta “revelación” será concebida como un don divino así, en san Agustín, para el que la iluminación le es otorgada al hombre por Dios.⁷³⁸ (Para la concepción de la iluminación en san Agustín *Vid. ut supra*

⁷³⁶ *Ibid.* pp. 100 y ss.

⁷³⁷ María Zambrano, Inédito, Manuscrito 261 – Crítica de la razón discursiva, allí manifiesta que para encontrar la problemática de la iluminación hay que retrotraerse al platonismo de cristianos e islámicos. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

⁷³⁸ *Contra académicos, op. cit.*, III, 19,42. Las fuentes de la doctrina de la iluminación las encuentra, Agustín, en la filosofía platónica (*Rep.*, VII, 517 bc.), la filosofía plotiniana y en los textos de las Escrituras. En explícita referencia a los “platónicos”, declara su acuerdo con la idea de iluminación y con la metáfora del sol, cuando manifiesta que “distinguieron lo que contempla la mente de lo que perciben los sentidos: sin quitar a los sentidos lo que alcanzan, y no dándoles más de lo que son capaces; pero afirmando también que existe una luz para conocerlo todo, y que ésa era el mismo Dios, por quien fueron hechas todas las cosas”. (*De civ. Dei*, VIII, 7.)

Cap. 4. **Signo y lenguaje**). “El acto de conocimiento (que es *interius Verbum*) es vida [...] y la palabra (*lógos proforikós*) lo es cumplidamente”.⁷³⁹

La vida requiere de sernos revelada pues no somos en sentido pleno, hemos de pasar por un segundo nacimiento –el hombre es un “conato” de ser- por ello demandamos saber acerca de nosotros mismos desde que el referido saber conduce al ser. Es en este sentido que, la confesión, evidencia lo que la vida tiene de tránsito –“No siempre el transitar es trascender”⁷⁴⁰ aunque debe apuntar a él, en cuando debe aspirar a “ser creador de un tiempo nuevo”⁷⁴¹ en ese tránsito entre el ser que somos y aquél al que vamos.⁷⁴²

Ortega Muñoz observa que para Agustín y Zambrano: “La *revelación* o *intuición intelectual* no se nos da como un *a priori* sino *a simultaneo* de la experiencia sensible [...] La intuición sensible como la intuición intelectual pertenecen al saber “experimental”.⁷⁴³ Para la autora, “Toda experiencia

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 347.

⁷⁴⁰ *Notas de un método*, cit. p. 121.

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 138.

⁷⁴² *La agonía de Europa*; cit. p.73.

⁷⁴³ Ortega Muñoz, J. “Muerte y resurrección de la metafísica en María Zambrano”; cit., p. 207.

En “Anexos” Anexo 7 “Espíritu y experiencia” in *Cartas de la Piéce*, Para Agustín Andreu, Zambrano es una de las fundadoras del método de la experiencia-experimento. Andreu explicita la diferencia entre ambos: “no “hacemos” una experiencia [...] hacemos sólo experimentos. El experimento tiene todavía ese rasgo esencial de la experiencia que es el no tener idea de todo lo que pasa o puede pasar. El experimento se busca y produce, “se hace”. Mas en la experiencia somos cogidos, golpeados o acunados sin pedirlo [...] En la experiencia la conciencia se siente acrecida en intensidad y claridad, pero con pérdida del dominio de la situación, incluso del tiempo y del espacio. En la experiencia no hay idea y no se tiene el sujeto a sí mismo, pues no tiene idea[...]En la experiencia el individuo queda desbordado por el sentido. El todo se le da con exceso de luz que envuelve y que no permite propiamente ver [...] Después de la visión, lo propio es quedar ciego y mudo [...]En la experiencia descende el hombre al fondo del ser [...] Cuando el tiempo se comprime absolutamente, se arriba al instante absoluto –y es la eternidad [...]El Logos que procede de la experiencia originaria [...] es el Logos creador [...] En toda experiencia [...] se encuentra una dimensión de experimento un experimento trascendental [...] Entre el Padre como experiencia abisal y el Espíritu como su donación total está el Logos vulnerable y

tiene algo de revelación por muy en la relatividad de lo humano en que se dé. Justamente por andar en la relatividad, necesita el hombre de la *revelación* de las verdades que rondan y ruedan mientras no se las revive.”⁷⁴⁴ Y en “Presentación de la experiencia de la historia”,⁷⁴⁵ agrega que “experiencia es revelación y es historia [...] El hombre necesita darse a ver y verse a él mismo, en su rostro verdadero.”⁷⁴⁶ En tiempos recientes, la revelación “es la del hombre en su vida”, revelación que tiene su origen en la Filosofía, con ella la misma Filosofía se revela para lo cual es necesario que Filosofía y poesía vayan juntas pues “la pasión sola ahuyenta la verdad [...] La sola razón no acierta a sorprender la caza.”⁷⁴⁷ En suma, experiencia es “revelación del sentido.”⁷⁴⁸

“Revelación”, “evidencia”, “intuición”, con el término “revelación”, “evidencia” Zambrano refiere, a dos planos distintos, el místico y el filosófico, al punto en que “una verdad de la mente y de la vida, se tocan”. La palabra es, pues, revelación.

En la Modernidad, el término es rechazado por considerarlo de carácter exclusivamente religioso.⁷⁴⁹ Para Zambrano “El racionalismo se alza, precisamente en oposición contra la revelación y en algunas de sus más extremas formas, hasta contra la humilde revelación diaria de la intuición.”⁷⁵⁰

fragmentable [...] En la experiencia es retraído el hombre a lo originario [...] La experiencia espiritual se hace con la plenitud de los sentidos [...] En la experiencia espiritual el sujeto [...] está más allá de la libertad [...] En la experiencia espiritual el sujeto se reconoce trascendido más allá del mundo de los opuestos” pp.325 y ss.

⁷⁴⁴ Zambrano, M., *Senderos*; cit. p. 24.

⁷⁴⁵ Zambrano, M. *Los intelectuales en el drama de España*; cit. p.86

⁷⁴⁶ Zambrano, M. *Hacia un saber del alma*; p. 14.

⁷⁴⁷ *Idem*.

⁷⁴⁸ Zambrano, M. *Los intelectuales en el drama de España*; cit. p.87.

⁷⁴⁹ Vid Ortega Muñoz, J. “Muerte y resurrección de la metafísica en María Zambrano”; cit., p. 206.

⁷⁵⁰ *Hacia un saber del alma*; cit, p. 110.

Un “logos proliferante” suplanta al “logos que germina”, mientras que “el logos clásico [...] restaba intensidad [...] a la revelación.” Entiende, una vez más, por “revelación” la “visión directa” por parte del sujeto pero al desaparecer ésta suplantada por la exclusiva racionalidad “el hablar es sólo lenguaje, aunque sea lenguaje poético.”⁷⁵¹

Así en *La confesión: género literario*, al retomar su crítica de la Modernidad y la propuesta de una reforma del entendimiento cartesiano, destacará que dicho entendimiento se centra en el sujeto, sujeto que comienza por apartarse del mundo para hallar una evidencia, evidencia de la que quedarán excluidas todas las certezas no racionales. A diferencia de dicho sujeto cartesiano, san Agustín termina encontrándose en soledad luego de su confesión con una conciencia que declara transparente, conciencia en la cual se producirá la evidencia, que la mística conoce como revelación,

La verdad de la evidencia se impone y al imponerse produce seguridad, certidumbre. Es a la vez firme y transparente. La evidencia es el nombre filosófico de algo que en la mística se llama revelación. Es la presencia indudable de una realidad, una aparición. Mas la realidad es de tal manera que produce una huella o modificación en quien la recibe.⁷⁵²

“Y es en el ser y desde el ser como se reciben revelaciones. Es la visión la que se da al ser”⁷⁵³ pues no hay experiencia sin ser y desde el ser, desde el hombre. Y los movimientos más escondidos e inescrutables del hombre se dan en “función de la luz”, una luz que le sobreviene, que es apetecida

⁷⁵¹Zambrano, M., *Algunos lugares de la poesía*; Edición, intr. y notas de Juan Fernando Ortega Muñoz, Madrid, Ed. Trotta, 2007; pp.94-95.

⁷⁵² Zambrano, María, *La confesión: género literario; cit.*, pp. 67-68.

⁷⁵³ Zambrano, María, *Los bienaventurados*; cit. p. 30.

y de la que tiene que “ir al encuentro.” “Y por un leve, fácilmente inadvertido instante, el encuentro se verifica; sería cosa de llamarlo revelación, por mínimamente que sea, chispa encendida de la revelación que todo ser escondido apetece.”⁷⁵⁴ “En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna, pues que se ha llegado allí, a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aun sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección.”⁷⁵⁵

Zambrano propondrá aquí, de modo explícito, a la razón poética que considera a la metáfora y al símbolo los medios más adecuados para acceder a la realidad percibida. En *Notas de un método*, refiere a la metáfora -con una concepción deudora de la teoría de la metáfora de Ortega- como: “una forma de relación que va más allá y es más íntima, más sensorial también, que la establecida por los conceptos y sus respectivas relaciones. Es análoga a un juicio, sí, pero muy diferente [...] No se trata, pues, en la metáfora de una identificación ni de una atribución, sino de otra forma de enlace y unidad.”⁷⁵⁶ En “Las dos grandes metáforas” -ensayo escrito en 1924 para el centenario de Kant- Ortega define a la metáfora como “un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos, podemos *alcanzar* contacto mental con lo remoto y más arisco.”⁷⁵⁷

Para Zambrano, uno de los usos de los símbolos y las metáforas: es trascender las aporías. *Las aporías de la Razón y las paradojas de la Vida.*⁷⁵⁸

⁷⁵⁴ Zambrano, María, *Claros de bosque; cit.*, p.140.

⁷⁵⁵ Zambrano, María, *Ibid.* cit. p. 149.

⁷⁵⁶ Zambrano, María, *Notas de un método; cit.* pp. 158-9.

⁷⁵⁷ José Ortega y Gasset, *cit.* “Las dos grandes metáforas”, p. 508.

⁷⁵⁸ María Zambrano, Carta 48 in *Cartas de la Piéce*, cit. p. 197.

Señala que la filosofía “se ha desenvuelto en el espacio trazado por una metáfora: la de la visión y la de la luz inteligible”, una de las carencias de la filosofía actual es la carencia de metáforas “vivas” y “actuales” esas que se imprimen en el ánimo de la gente y moldean su vida”, estas metáforas son “revelaciones que están en la base de una cultura, y que la representan.”⁷⁵⁹Las metáforas, símbolos y mitos tienen en común: *la experiencia metafísica y física al par*. Desde que para Zambrano, como para Leibniz, *La metafísica es empírica, la filosofía “a priori” Y hay que conjugarlas las dos.*⁷⁶⁰ En *Cartas de la Piéce*, en la Carta 151 refiere a la experiencia: “Entiendo por experiencia el saber trágico -Esquilo- que Zeus había de aprender padeciendo-. Así se pregunta Santo Tomás, si la mística ¿no es el conocimiento experimental de Dios?⁷⁶¹

⁷⁵⁹ *Hacia un saber del alma; cit.*, pp. 51-53.

⁷⁶⁰ María Zambrano, Carta 121, *Cartas de la Piéce*, cit.p. 71. Agustín Andreu interpreta que para Zambrano: El conocimiento *a priori* no es la vida porque “El sujeto de destinación, el individuo que ha de vivir, ha de hacerlo experimentándose y experimentando el roce de su singularidad y de sus contingencias dentro del marco del contenido universal y de sus leyes a priori. Aquel pre-conocimiento no es todavía el conocimiento, el acto de conocimiento que es vida, que es “gnosis”. La metafísica es la experiencia del ser en los caminos del ser [...] *El programa de la filosofía futura* que proponía Walter Benjamin, tenía que ser [...] precisamente llegar a esa nueva experiencia fundamental, que es lo único que permitiría esperar el nacimiento de un hombre más [...] hombre. O, simplemente, ya hombre.” En este punto coincidían Zambrano y Benjamin. *Vid* Agustín Andreu “Anotaciones epilógicas a un método o camino” in *Cartas de la Piéce*, cit., p.343-4.

⁷⁶¹ Ma. Zambrano, Carta 151, *Cartas de la Piéce*, p. 80.

7. El sentido teologal del pensamiento de María Zambrano

“Hay que dormirse arriba en la luz

Hay que estar despierto en la oscuridad intraterrestre.”

María Zambrano

“Así aprendí triste la renuncia:

Ninguna cosa sea donde falta la palabra.”

Stefan George

7.1. Una teología de la palabra

En *Claros del bosque*, María Zambrano considera a las palabras como vigías del Verbo,⁷⁶² remite así a una teología de la palabra inspirada en el Verbo del Evangelio de san Juan⁷⁶³. En Juan 1, 1-3.14 vinculado con la luz y tinieblas de Génesis I, se encuentra la raíz teológica de la razón poética. “La economía o régimen de vida del hombre, de la vida humana, será siempre, y es formalmente para María Zambrano, una economía del logos, de logos, porque el hombre es mente de mente, inteligencia de inteligencia,

⁷⁶² *Claros del bosque*, cit. p. 201.

⁷⁶³ El Verbo, el *Lógos*, es a la vez Pensamiento y Palabra: en sí, es el Intelecto divino, que es el “lugar de los posibles”, con relación a nosotros, se manifiesta y se expresa por la Creación, en la cual se realizan en existencia actual algunos de esos mismos posibles que, en cuanto esencias, están contenidos en Él de toda eternidad. La creación es obra del Verbo; es también por eso mismo, su manifestación, su afirmación exterior; y por eso el mundo es como un lenguaje divino para aquellos que saben comprenderlo: *Caeli enarrant gloriam Dei* (Ps. XIX, 2). Guénon, R., *Símbolos fundamentales de la Ciencia sagrada*; Estudio Preliminar Armando Asti Vera, tr. Juan Valmard, Bs. As., EUDEBA, 1976², p. 10.

pero “inteligencia de la vida de un Logos o Verbo en el cual estaba la vida” y la era (*in Verbo vitat erat*) (Juan, I, 3).⁷⁶⁴

Con dicha concepción de la palabra Zambrano alude, asimismo, a la conversión neoplatónica (con la “*vita nova*”) y a la teoría agustiniana de la iluminación y de la palabra como *verbum cordis*. La autora sustenta aquí una concepción en que la palabra -cual la Trinidad- “Verbo, Principio, “lengua de fuego”, análoga a las lenguas de fuego que se asentaron sobre los Apóstoles en Pentecostés”⁷⁶⁵, conduce a la unidad primera, palabra inicial, palabra absoluta, palabra recibida y perdida. “Antes de los tiempos conocidos, antes que se alzaran las cordilleras de los tiempos históricos, hubo de extenderse un tiempo de plenitud que no daba lugar a la historia. Y si la vida no iba a dar a la historia, la palabra no iría tampoco a dar al lenguaje.” Esto explica que Zambrano hiciera del caso de Job una “alegoría metafísica” de la búsqueda del estado paradisiaco perdido de tal suerte que Job es visto como aquél que espera el retorno a su “verdadera casa.”⁷⁶⁶

Es esta concepción adámica del lenguaje, que recuerda a la presentada por Platón en la *Carta VII* y, más cercana a nosotros en el tiempo, al pensamiento sobre el lenguaje de Benjamin⁷⁶⁷ (*vid. ut supra 3.*). Es este

⁷⁶⁴ Vid. Agustín Andreu “Fundamentación teológica de la razón poética” in *Aurora Papeles del “Seminario María Zambrano”*; Universitat de Barcelona. Nro. 11, 2010, 9-17, pp.6-8.

⁷⁶⁵ Bungård, A, *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*; Ed. Trotta, 2000, p. 453.

⁷⁶⁶ *Cartas de la Piéce*, ed. De A. Andreu, Pre-textos y Universidad Politécnica de Valencia, 2002.

⁷⁶⁷ En *Claros del bosque*, Zambrano refiere a la primera palabra, a la palabra originaria, respecto de la cual Muñiz Huberman señala que hay que buscarla en el instante en que la palabra va del silencio al sonido. Así, para el estudioso de la Cábala el *álef* es también el silencio henchido de significados. Hay palabras que no se guían por “el orden gramatical, sino por una verdad inasible sólo por ellas establecida [...] Responde a la vida misma, a la manera de respirar, al ritmo del habla, aunque sea palabra escrita. Dentro del caudal de las palabras existe una sola que se incendia y no se consume, a la manera de zarza ardiente, que es la palabra misma de Dios [...] Si se da un paso más en la búsqueda de esa primera palabra originadora e imposible de pronunciar, se obtiene el concepto musical.” “María

pensamiento el que en los textos de su madurez –fundamentalmente, desde *Claros del Bosque*, *Aurora* y *Notas de un Método* hasta los *Bienaventurados*- se hace explícita. Si, en el comienzo de los tiempos, “todo tenía carácter de revelación y por ello no había posibilidad ni, menos aún, necesidad de conocimiento, si todo estaba bañado en la luz primera, la revelación como tal no podía ser conocida. Sólo algo escondido, una palabra [...] Sin duda que sonaría, pues la palabra, el verbo, era desde un principio [...] Ser era entonces eso: guardar la palabra recibida.”⁷⁶⁸ Y prosigue la autora con “la palabra guardada”, que considera “pensamiento divino” que “no había descendido” a las entrañas” dado que no las había”.⁷⁶⁹ Para Zambrano “La completa aurora de la palabra sería la aparición de esa palabra única llamada “palabra perdida” en las tradiciones derivadas de la Tradición”⁷⁷⁰

Se trata, entonces de la lengua de Adán. “¿Fue generosidad o castigo del padre este dejarle a Adán toda una lengua [...] la primera de todas? Fue dejarle la responsabilidad nada menos que de los nombres, sagrados todos ellos y sacrosantos otros.”⁷⁷¹ Como advierte Gómez Blesa, en su “Introducción” a *Claros del Bosque*, ya esta obra pone en evidencia el sentido teologal del pensamiento de María Zambrano relativo a la palabra poética como “palabra mediadora entre el hombre y lo sagrado”. Dicho carácter

Zambrano y el misticismo de la Cábala” Conferencia dictada en Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano, Málaga, y también en el marco de la inauguración de la Cátedra María Zambrano, en México in *Revista de la Universidad de México*, pp. 65-76.

⁷⁶⁸ *Notas de un método*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 88.

⁷⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁷⁰ Zambrano, M., *De la Aurora*, Madrid, Turner, 1986, p.90. Para Zambrano no se trata de entender la tradición como algo invariable e inalterable sino de “captar en ella el centro vivo de un pensamiento que puede ser aún reactivado en nosotros.” Tarantino, S. “La tradición como fuente del quehacer filosófico en María Zambrano” Tr. Carmen Revilla, in *Aurora Papeles del “Seminario María Zambrano”*, Universitat de Barcelona. Nro. 7, noviembre de 2005, pp. 84-89, p.89.

⁷⁷¹ Zambrano, M., *De la Aurora; cit.*, p. 110. Porque Adán había recibido de Dios el conocimiento de la naturaleza de todos los seres vivientes, pudo darles sus nombres (*Génesis* II, 19-20) Guenón, René, *Símbolos fundamentales de la Ciencia sagrada; cit.*

teologal nace de la atracción tanto por el “*modus loquendi* de los místicos cristianos” como por la teología negativa que suministró fundamento a la inspiración de los mismos (desde el gnosticismo y el neoplatonismo hasta la patrística, incluyendo a la cábala y al sufismo).⁷⁷²

Dicho carácter se evidencia también en el método necesario para abrir los claros que posibilitan acceder a la revelación que posibilita la manifestación de la razón poética: “Una visibilidad nueva, lugar de conocimiento y de vida sin distinción, parece que sea el imán que haya conducido todo este recorrer análogamente a un método de pensamiento.”⁷⁷³ Lo que se vislumbra es la importancia de la “pasividad”. Una dimensión que únicamente se muestra a los que ceden a la pasividad del entendimiento admitiendo la intermitencia a cambio de la “inmediatez” y pasividad de la comprensión y su padecer.⁷⁷⁴ Si cupiera alguna duda acerca del carácter de este método, escribe Zambrano: “Un método surgido de un “*Incipit vita nova*” que despierte y se haga cargo de todas las zonas de la vida. Y todavía más de las agazapadas por avasalladas desde siempre o por nacientes”⁷⁷⁵

En estos supuestos de la concepción del lenguaje y el método es posible que se sustente un reparo como el que realiza Bundgård. Cree advertir que Zambrano se aparta de la filosofía como sistema conceptual,

para aproximarse a un pensamiento místico trasunto de una experiencia interior abisal. De ahí que el suyo sea un texto simbólico, enigmático y paradójico que oblicuamente se refiere a aquello que se escapa a la aprehensión de una razón discursiva

⁷⁷² Vid. Gómez Blesa, M. “Introducción” *in* *Claros del bosque*, Barcelona, Madrid, Cátedra, 2011; pp. 13-14.

⁷⁷³ *Claros del bosque*, Barcelona, Madrid, Cátedra, 2011, p. 124.

⁷⁷⁴ *Ibidem*

⁷⁷⁵ *Ibid.* p. 125.

[...] remite siempre a una dimensión *trans*, *infra* o *supra* de la realidad que la razón poética aprehende en todo su alcance.⁷⁷⁶

En relación con este tipo de interpretaciones –como bien precisa Revilla– hay que tener presente “la situación que pone de manifiesto la insuficiencia de cada una de ellas por separado y la consiguiente necesidad de conjugarlas: pensamiento y poesía son dos formas de la palabra escindidas desde que Platón expulsase a los poetas de su república.”⁷⁷⁷ Por otra parte, en *Filosofía y poesía* y en *El hombre y lo divino*, la filósofa había advertido sobre la primigenia unidad de filosofía, poesía y religión. En definitiva la concepción de Bungård es propia, en este punto, de la Modernidad de la cual es crítica Zambrano, en su análisis de la razón discursiva. Así, para María Zambrano, “El pensamiento abarca más que lo que se entiende por intelectual. O bien el pensamiento es sentir y dentro de este genérico sentir, anhelar y esperar. O bien el pensamiento no funciona plenamente sino cuando se enraíza con este sentir originario “a priori” de la condición humana donde quiera que se lo encuentre”⁷⁷⁸ La expresión de Zambrano da fundamento a lo expresado por Revilla respecto de *Claros del bosque* en el sentido que, esta obra

presenta un modo inédito de filosofar, respondiendo [...] a un “escribir irreprimible” en el que da expresión, entre otras cosas, a dos convicciones básicas: “pensar es descifrar lo que se siente” y “el hombre es el ser que padece su propia trascendencia”; acorde con el darse de la palabra y de la vida en un padecer, que corresponde al “sentir originario” y que puja por “ir más allá”, el texto tiene, nos dice, “carácter de ofrenda”. Formalmente supone el abandono del ensayo y la argumentación, supliendo así la realización de una proyectada “crítica de la razón discursiva” que quedará sólo en esbozo; la modalidad enunciativa del texto, unida a la adopción de un lenguaje de imágenes cuya trama enlaza el amplio bagaje de lecturas que lo sustenta y la asunción de experiencias decisivas hacen de este escrito, fragmentado en

⁷⁷⁶ Bungård, A., *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*; cit. pp.52 y ss.

⁷⁷⁷ Revilla, Carmen, *Entre el alba y la aurora*; cit., p. 87.

⁷⁷⁸ María Zambrano, *Inédito*, Manuscrito 129, junio de 1966; p. 5. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

su elaboración pero unitario en su estructura, el más claro ejercicio de "razón poética."⁷⁷⁹

Para Revilla, hay en *Claros del bosque* "una preocupación creciente por las condiciones de acceso a una palabra originaria [...] Por eso resulta sorprendente encontrar en ellos ese momento de detención ante lo inefable que caracteriza a la mística, y, con mayor motivo, la huella de una experiencia de lo supranatural. Incluso su atención al estilo parece convenir más bien a su preocupación por encontrar el modo de expresión que es esencial al transitar de la razón en su movimiento de descenso al fondo originario de lo real y sucesivo ascenso a la luz del pensar."⁷⁸⁰ Ello facilita la comprensión de que Zambrano señale como pasos del método: el despertar, la iluminación y la vía unitiva que coincidirán con el camino concebido desde la antigüedad para un hombre de conocimiento, sabio o iniciado:

- El despertar: "Se nace, se despierta. El despertar es la reiteración del nacer en el amor preexistente, baño de purificación cada despertar y transparencia de la sustancia recibida que así se va haciendo trascendente."⁷⁸¹ Es entonces cuando "Indecisa, apenas articulada, se despierta la palabra."⁷⁸²
- "La visión: La visión que llega desde afuera rompiendo la oscuridad del sentido, la vista que se abre, y que sólo se abre verdaderamente si bajo ella y con ella se abre al par la visión [...] Simplemente se da el encenderse de la visión, la belleza. [...] La belleza hace el vacío -lo crea [...] Y en el umbral mismo del vacío que crea la belleza, el ser terrestre, corporal y existente, se rinde; rinde su pretensión de ser por separado y aun la de ser él, él mismo [...] El conocimiento puro, que nace

⁷⁷⁹ Revilla, Carmen, *Entre el alba y la aurora; cit.*, p. 88.

⁷⁸⁰ Revilla Guzmán, C., *Entre el alba y la aurora; cit.*, p. 88.

⁷⁸¹ Zambrano, María, *Claros del bosque; cit.*, p. 132.

⁷⁸² *Ibid.* p. 136.

en la intimidad del ser, y que lo abre y lo trasciende, “el diálogo silencioso del alma consigo misma” que busca aún ser palabra, la palabra única, la palabra indecible; la palabra liberada del lenguaje”⁷⁸³

- “Más allá donde el horizonte se deslíe, se vislumbra la perla⁷⁸⁴ naciente, sin envoltura alguna, sola. No está dentro ni fuera de nada; no está, y por ello no puede ser visible mostrándose tan a las claras. Pura claridad de un cuerpo sin espesor ni condensación. Y que ya no se consume, por ser transparente [...] Ya no hay más que pensar cuando la perla por sí misma se da. La intangible y viviente perla, don, adelanto de un cuerpo glorioso.”⁷⁸⁵
- Finalmente, “no puede concebirse lo que no puede ser soñado.”⁷⁸⁶ Aquel que conoce ha sido depositado sobre las aguas [...] “El espíritu flotaba sobre las aguas”, y el espíritu forzosamente desciende al infierno acompañado de la luz, siendo luz misma. Y al que sucede sentir estas aguas acabará viendo las cosas bajo el agua, en ella: vivas. El agua cielo-infierno es la vida. Y sólo sobre ella, y ya sin vida, al borde anticipado de los mundos, se conoce.
Pues todo está en un cielo. No hay infierno que no sea la entraña de algún cielo.”⁷⁸⁷

Escribe, María Zambrano, recordando a san Juan de la Cruz: “hay un reino más allá de esta vida inmediata, otra vida en este mundo en que se

⁷⁸³ *Ibid.* pp. 161 y ss., y p. 77.

⁷⁸⁴ La perla “símbolo de un cuerpo glorioso”, como manifiesta Zambrano, más allá del padecer y penar del ser, Moreno Sáenz, Jesús, *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*; Vol. IV, Madrid, Ed. Verbum, 2008, p. 15.

⁷⁸⁵ Zambrano, María, *Notas de un método*; cit.

⁷⁸⁶ Zambrano, María, *Claros del bosque* p. 250.

⁷⁸⁷ *Ibid.* p. 253.

gusta la realidad más recóndita de las cosas. No ha sido un abandono de la realidad, sino un internarse en ella, un adentrarse “entremos más adentro en la espesura”. No es la nada, el vacío lo que aguarda a la mariposilla a su salida; ni tampoco la muerte, sino la poesía en donde se encuentran en entera presencia todas las cosas [...] La noche sosegada, en par de los levantes de la aurora, la música callada, la soledad sonora...”⁷⁸⁸

El Domingo, lunes del Espiritu Santo, 2-3 de junio de 1974⁷⁸⁹, Zambrano escribe,

En la Unión ¿Qué sucede?

“Nace la criatura divina, la criatura-Dios en el hombre que ha perdido ya su ser. Y lo que nace no puede hablar ni tiene ya a quién [...] Místico es aquél a quien las cosas y no sólo los vivientes dicen lo que suelen callar y por eso él, ha de callarlo.”

De la misma manera, en *De la Aurora*, María Zambrano, concibe a la razón poética no sólo como una razón nueva sino como una *vita nova* de modo que sea, a la vez,

símbolo portador de lo más interior de la razón [...] tal como si ella, la razón fuese a recobrar su intensidad, su íntimo aliento y volver a ser brisa, es decir, acompasado respiro de la naturaleza misma; la naturaleza así podría ser llamada o entendida como *fysis*. Vida y razón a un tiempo. Y al converger del número y la palabra se le ha llamado poesía, forma primera de la lengua sagrada.⁷⁹⁰

⁷⁸⁸ Zambrano, María, *Islas*; Madrid, Verbum, 2007, p. 50.

⁷⁸⁹ Cit. por Moreno Sanz, Jesús *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*; Vol. IV, Madrid, Ed. Verbum, 2008, p. 106.

⁷⁹⁰ Zambrano, María, *De la Aurora*; cit, p. 28.

Es este conocimiento, por el que María Zambrano propugna una razón poética sin dejar por ello de ser razón. La Aurora se muestra como la *fysis* de la razón poética,⁷⁹¹ aparece el silencio de donde brota la palabra, el “silencio de la verdad” dirá Agustín.⁷⁹² “La palabra se volverá hacia lo que parece ser su contrario y aún enemigo: el silencio. Querrá unirse a él en lugar de destruirle. Es “música callada”, “soledad sonora”, bodas de la palabra y el silencio [...] solamente siendo a la vez pensamiento, imagen, ritmo y silencio parece que puede volver la palabra a su inocencia perdida, y entonces ser pura acción, palabra creadora.”⁷⁹³

Y si nada se espera, ni se teme, aparece entonces la revelación de ese silencio por sí mismo, sin promesa alguna [...] Y en este momento del germinar silencioso de la aurora, si se está libre de las dos, al parecer, contrarias afecciones del temor y de la esperanza, se escucha el silencio incomparable, indecible, el silencio más allá de toda definición, de todo concepto. Es el silencio de la concepción de la luz”⁷⁹⁴

Y, en cuanto a la verdad, “se ha ido engendrando oscura, secretamente en lo escondido del ser en sueños, como promesa de revelación, garantía de vida y de conocimiento, desde siempre.”⁷⁹⁵

En los Manuscritos puede leerse sobre “La palabra y el silencio”:

⁷⁹¹ *Ibid*, p. 30.

⁷⁹² Así, la mística alcanza a dar en puro pensamiento su *logos* más oscuro y recóndito y en conexión con saberes tradicionales, esencialmente el *Vedanta* y el sufismo, auxiliando a la *Philosophia Perennis* del propio cristianismo, que así viene a confluir con un pensamiento universal. Paráfrasis de Guénon *cit.* por Moreno Sanz, J. *op. cit.*, p. 25.

⁷⁹³ Zambrano, María, *Islas*; Madrid, Verbum, 2007, p. 50.

⁷⁹⁴ Zambrano, María, *De la Aurora*; pp. 55-56.

⁷⁹⁵ Zambrano, María, *Claros del bosque*; *cit.* p. 137.

La palabra inicial

La palabra que es signo (¿?) de unidad y unidad ella misma de ser y vida manifiesta y aun crea la dualidad en el ser humano pues que llega como un mensajero desde un centro remoto y manifiesta con su presencia, la máscara a través de la cual su cuerpo alado se concentra (¿?) para escapar. Y hay un instante de detención, tránsito entre la palabra naciente y la palabra nacida, un solo instante de detención cobra aliento y por él un cuerpo sensorial. Como si ella también y más puramente que nadie hubiera de encarnarse, más bien, de corporeizarse deteniéndose para ello en su transitar. En ese su transitar que luego prosigue, escindiéndose así en algo que prosigue invisible –su destino- y en algo que queda, algo que se ha fijado y hecho cuerpo.⁷⁹⁶

7.2. El *verbum cordis* y la palabra recibida

El ser donde se da y el nacimiento

Bajo el ser y entre la realidad

Física y metafísica Poesía

Sonora (¿?) Lógica

Inspiración – Expiración – Nacimiento

La palabra es concebida, de donde el concepto es la palabra completa

Pues que la palabra es

recibida

El cuerpo de la palabra, es lo

que se recibe, su cuerpo, su presencia inspiración

se da, se profiere – expiración

⁷⁹⁶ Zambrano, María, Inédito, Manuscrito 410. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

se entrega,
es entrega⁷⁹⁷

“Es profeta el corazón, como aquello que siendo centro está en un confín [...] Lo nuevo que en el hombre habita, la palabra, mas no las que decimos, sino una palabra que sería nueva solamente por brotar ella, porque nos sorprendería como el albor de la palabra.”⁷⁹⁸

Puede observarse aquí, y en los párrafos que a continuación se transcriben, un paralelismo entre la palabra que es “matriz de todas las significaciones” y el *verbum interius* agustiniano:

En “El lugar de la palabra”, expresa que el leer por “parte de la inteligencia se da a posteriori del escuchar al corazón, la palabra es tarea de las entrañas”.⁷⁹⁹

La palabra se produce dentro en el corazón, pues que se oye cuando se escucha con el corazón, con las entrañas. El escuchar es oír con el corazón, así como el ver es mirar con la inteligencia, el ver dentro del ámbito de la inteligencia que es un fuera, pero un fuera distinto del espacio que simplemente se percibe. El entender intus leggere, es leer dentro, en un espacio que se abre dentro de la mente, que es la mente misma. Pero ello no daría nunca a la palabra; pues que la subsigue; se da solamente cuando la palabra está formada.⁸⁰⁰

⁷⁹⁷ Zambrano, María, Inédito, Manuscrito 410, subrayado en original. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

⁷⁹⁸ Zambrano, María, *Claros del bosque*; cit., p. 178.

⁷⁹⁹ *Idem*

⁸⁰⁰ Zambrano, María, II “El lugar de la palabra”; Inédito, Manuscrito, La Piéce, 20 de setiembre, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

Por lo tanto, como manifiesta en *Claros del bosque*, “El saber que en el claro del bosque se revela es un saber del ser y la palabra. Saber de la palabra perdida, de la palabra que es la transparencia del ser. Antepalabra o palabra absoluta, todavía sin significación, o donde la significación es pura inminencia, matriz de todas las significaciones posibles: palabra naciente. Tal es la palabra del claro del bosque.”⁸⁰¹

La revelación de la palabra inicial o palabra absoluta requiere de un cierto vacío⁸⁰², apto para recibir esa luz de la aurora que se muestra a la vez que protege, ocultándose; ella recuerda tanto al *verbum cordis* agustiniano, cuanto a la *lichtung heideggeriana*, como “el claro o lugar despejado para la presencia y para la ausencia.” La palabra, entonces, “en su aurora es revelación, profecía y ley, no sólo canto; ese canto que todas las criaturas sumidas en las sombras entonan cuando se sienten, aunque no se vean, tocadas, tocadas, tan sólo tocadas, por la luz celeste que se hace oír en ellas sin sacarlas de la sombra, enraizadas en su propio légamo, en donde los pies de la Aurora libremente se recrean.”⁸⁰³

En *Claros del Bosque*, Zambrano retoma la metáfora del corazón, metáfora que ahora apunta a la “voz interior”, a “la palabra diáfana”, “sin pecado de intelecto, ni de voluntad, ni de memoria.”⁸⁰⁴ En el claro se recogen algunas palabras, entre ellas la palabra perdida:

⁸⁰¹ Valente, J.A. “Del conocimiento pasivo o saber de quietud”, *cit* por Nieto Blanco, C. in J.F. Ortega Muñoz (ed.) *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Universidad de Málaga, 1982, p.107.

⁸⁰² El lleno y el vacío aparecen congénitamente [...] en el ser del hombre [...] Y hay revelaciones que se producen o se dan únicamente en un cierto vacío, que las hace identificables, claras y distintas pero sin quitarles su raíz misteriosa”. *Notas de un método; cit.*, p.165.

⁸⁰³ Zambrano, María, *De la Aurora; cit.*, p. 55.

⁸⁰⁴ Zambrano, María, *Claros del bosque; cit.* p. 179.

Hay una palabra, una sola, de la que no se sabe de cierto si alguna vez ha traspasado la barrera que separa el silencio del sonido [...] Ya que lo que de revelador hay en un hablar proviene de esa palabra intacta que no se anuncia, ni se enuncia a sí misma [...] Engendradora de musicalidad y de abismos de silencio, la palabra que no es concepto porque es ella la que hace concebir, la fuente del concebir que está más allá propiamente de lo que se llama pensar.⁸⁰⁵

De la palabra ha huido el núcleo, “se perdió la palabra” con el primer hombre, la palabra a la que faltó y “fue su única ventura el buscarla.”⁸⁰⁶ La palabra perdida que “al proliferar alude a la unidad, que cuando opaca a la transparencia [...] suplanta a la palabra verdadera, esa que es prometida, aquella que se enciende en su propio germen, la que se adentra y consume. Fiat Lux.”⁸⁰⁷

En el Manuscrito 223, La imposibilidad de la palabra, se pregunta, Zambrano por la vida de la palabra, si se ha perdido o ha muerto:

Corresponde la unidad de la palabra a la palabra una que nace de la multiplicidad acordada en el momento histórico creador, la retirada de la palabra, su huida.

¿Se ha perdido la palabra o ha muerto? La palabra de verdad, aun callando, alentaría. Pues que la palabra de verdad lo es de vida, alienta y su aliento se multiplica sin perderse en una especie de sacrificio del que lo que la palabra tiene de alado se libera incesantemente. Tiene, la palabra, antes de ganar la extensión, su lugar propio, invisible, nace en un hueco, en una cripta donde se forja su sentido. El sentido precede a su aparición misma en el ámbito del sujeto, en ese ámbito donde el sujeto puede detener su aparición sensible, acallarla. Va la palabra desde la hondura

⁸⁰⁵ *Ibíd.*, p. 213.

⁸⁰⁶ Zambrano, María, *De la Aurora*; cit. p. 66.

⁸⁰⁷ *Ibíd.*, p. 67.

insondable hacia el espacio ilimitado donde suena, donde encuentra eco, eco siempre respuesta. Viene del sentido que la engendra y sin el cual no nacería atravesando algo que se le opone. Y el sujeto no dispone de ese nacimiento ni de ese sentido. Puede ayudar solamente en que se manifieste en una especie de olvido dejándose en disponibilidad optante (¿?). Déjase ir sin pena en una vigilia sin esfuerzo, ardientemente, a veces más en una especie de fuego comedido – el logos heracliteano del fuego y de la respiración que dé nacimiento al sentido. Y esto es simplemente libertad, este olvido, esta entrega, este ardimiento. Libertad.⁸⁰⁸

Como expresa Agustín en *De Trinitate* XV, 11, 20: “Cuando lo que está en el conocimiento se encuentra en el verbo, entonces es verbo verdadero y verdad”. Por lo tanto, la voz debe corresponderse con la palabra *quod intus lucet*. Pueden observarse aquí, revividas en un sentido agustiniano, las categorías estoicas λόγος προφορικός y λόγος ἐνδιάθετος, nociones que fueron “teologizadas” en el Prólogo del Evangelio de Juan (*Vid 3. 3.5. Filosofía y teología del Logos*).

De ahí que leamos en *De Trinitate* X. 18, “Al exterior, cuando [...] tienen lugar por intermedio del cuerpo, una cosa es la palabra y otra la visión; mas cuando pensamos en nuestro interior, ambas son una misma cosa”

Y más adelante, en el texto X, 19,

Todo el que pueda conocer la palabra antes de ser pronunciada, e incluso antes de poder el pensamiento formarse una imagen del sonido -palabra que no pertenece a ningún idioma conocido [...] cualquiera que pueda, repito, comprender esto, podrá ver en este espejo y en enigma alguna semejanza de aquel Verbo de quien está escrito: *En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios* [...] Informado el pensamiento por la realidad conocida, es verbo lo que decimos en nuestro corazón, verbo que no es griego, ni latino, ni pertenece a idioma alguno [...] pero

⁸⁰⁸ María Zambrano, Inédito, Manuscrito, 223, La imposibilidad de la palabra. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

siendo preciso hacerlo llegar a conocimiento de aquellos con quienes hablamos, se emplea un signo que lo exprese.

Mientras que en *De Trinitate* XI. 20, expresa,

La palabra que fuera resuena, signo es de la palabra que dentro resplende, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que los labios pronuncian, voz es del verbo, y se denomina verbo por razón de su origen [...] Mas pasemos de largo sobre todas estas cosas para llegar al verbo humano, donde es dable contemplar como en imagen descolorida y en enigma el Verbo de Dios; [...] no es sonido prolaticio ni imaginable como sonido [...] permanece en el ánimo, cuando esta ciencia, tal cual es, se expresa en una palabra interior.

He aquí por qué para para María Zambrano las palabras son vigías del Verbo “la palabra que un ser humano guarda como de su misma sustancia, aunque la aprendiera o la formara él mismo un día. La que no se dice [...] la que se ha unido con el ser”.⁸⁰⁹ Y prosigue Zambrano su reflexión, sobre la palabra interior “Al modo de la semilla se esconde la palabra [...] Es la palabra interior, rara vez pronunciada, la que no nace con el destino de ser dicha y se queda así, lejos, remota, como si nunca fuese a volver [...] Y el silencio que vive sometido es como una vida más alta”.⁸¹⁰

7.3. Los espacios recuperados

Tanto filosofía y poesía cuanto religión han iluminado el camino hacia una razón íntegra, una razón que incluya “toda la vida del hombre” (*vid.* **2. La Filosofía del Logos**) que comprenda también las razones del corazón, “las entrañas del alma”. “Entre el yo y la fuerza de la naturaleza se

⁸⁰⁹ Zambrano, María, *Claros del bosque; cit.*, p. 201.

⁸¹⁰ *Ibid.* pp. 205 y ss.

interpone lo que llamamos alma”⁸¹¹ afirma Zambrano y en *Hacia un saber del alma* trata, fundamentalmente, de la palabra sagrada, palabra que es acción y como tal abre un espacio, un espacio que es experimentado como centro pues importa “la posesión de nuestro tiempo y la manera de que las diferentes clases de seres y cosas entren en contacto con nosotros; es la accesibilidad de las diferentes maneras de la realidad”.⁸¹² Zambrano distingue entre espacio físico y espacio del alma. El primero es el espacio “conceptual”, el espacio “profano”, el espacio del que habla la Física mientras que el espacio del alma “ofrece a cada cosa su “lugar natural”, no intercambiable; en ese espacio se está en un dentro, abrigado, oculto y aparente a la vez. Estar dentro del alma es haber podido, al fin, salir fuera de las entrañas infernales; haber nacido, sin dejar de estar envuelto, protegido en una intimidad.”⁸¹³

En los Manuscritos⁸¹⁴ advierte, en relación con la palabra sagrada, que “no es posible tratar adecuadamente con lo sacro sin participar de ello, de su carácter específicamente sagrado. Así pues, usar o -emplear o percibir- este lenguaje sagrado es ya participar de él, de su esencia y de sus figuras (palabras o pre-palabras). Usar este lenguaje es contaminarse o purificarse.”⁸¹⁵ De ahí que para acceder a ciertas palabras sea necesario un grado de iniciación. Y más adelante agrega: “Si todos los seres y aun las cosas se diafanizaran, manifestando el ritmo que las constituye exteriorizando en la luz, serían palabras y con ello la justicia que reclama cada cosa y la justicia porque clama todo ser sería sin más establecida.”⁸¹⁶

⁸¹¹ Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*; cit., p. 23.

⁸¹² *Ibid*, p. 38.

⁸¹³ Zambrano, María, *Islas*; cit., p.134..

⁸¹⁴ María Zambrano, Inédito, Manuscrito 410. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

⁸¹⁵ *Idem*.

⁸¹⁶ *Idem*.

Se trata, entonces, de un espacio entendido como centro.⁸¹⁷ Son palabras -la poesía es una especie de “conjuro”- que posibilitan el acceso a un espacio experimentado como impenetrable e inaccesible, se trata de espacios “recuperados” desde que “se ha vivido con la angustia de su ausencia”⁸¹⁸; el poeta “es el hombre devorado por la nostalgia de estos espacios,”⁸¹⁹ espacios en los que tiene lugar la concepción de la palabra.

Es del claro o de la serie de claros, “de claro en claro”, como dirá también Zambrano, que “se traen algunas palabras furtivas e indelebles al par, inasibles, que pueden de momento reaparecer como un núcleo que pide desenvolverse, aunque sea levemente; completarse más bien, es lo que parecen pedir y a lo que llevan. Unas palabras, un aletear del sentido [...] Una palabra de verdad que por lo mismo no puede ser ni enteramente entendida ni olvidada”.⁸²⁰ Estas palabras indecibles aluden todas a una palabra inicial, palabra perdida a la cual añora la autora cuando se conduce de la pérdida de esta palabra absoluta: “Perdida la palabra única, secreto del amor divino-humano.”⁸²¹ Es esta “La palabra que un ser humano guarda como de su misma sustancia [...] la que no se dice [...] la que se ha unido con el ser [...] vigías del Verbo.”⁸²²

⁸¹⁷ “El sujeto se ha retirado, cuanto es posible, a ese su centro y desde allí mira. Sólo desde el centro o desde la intención de ir hacia él se rescata. Se condensa la intención fugitiva en una imagen. [...] la imagen cargada de sentir, de sentimiento, irradia o absorbe. Y si irradia, ilumina” *Notas de un método; cit.*, p. 128. También para Guénon, “El centro es, ante todo, el origen, el punto de partida de todas las cosas; el punto principal, sin forma ni dimensiones, por lo tanto indivisible, y, por consiguiente, la única imagen que pueda darse de la unidad primordial. De él, por su irradiación son producidas todas las cosas, así como la Unidad produce todos los números, sin que por ello su esencia quede modificada o afectada en manera alguna.” Se trata de un símbolo más completo que el alfa y el omega y “capaz de significaciones que podrían dar lugar a desarrollos casi indefinidos, es, por una de las concordancias más asombrosas que puedan encontrarse, común a la antigua tradición hindú y al esoterismo cristiano del Medioevo; y en uno y otro caso, es igualmente y por excelencia un símbolo del Verbo, el cual es real y verdaderamente el “Centro del Mundo” *Símbolos fundamentales de la Ciencia sagrada; cit.*, p. 61.

⁸¹⁸ *Notas de un método; cit.*, p. 39.

⁸¹⁹ Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma; cit.*, pp. 38-39.

⁸²⁰ Zambrano, María, *Claros del bosque; cit.*, p. 197.

⁸²¹ *Ibid.* 199.

⁸²² *Ibid.* 201.

En suma, el vacío⁸²³ que el hombre crea en su interior posibilita la manifestación de la palabra auroral, la “revelación” de la palabra originaria.

La Aurora de la Palabra⁸²⁴

Palabras como Dioses

Las Palabras del Ser

La Concepción de la palabra

Las palabras como alas (¿?)

En concordancia con el idealismo agustiniano, Zambrano distingue entre una realidad exterior y una realidad suprema. Para acceder a la palabra originaria, a la realidad profunda, el hombre tiene que volver a nacer y despojarse del yo. De modo que pueda penetrar en el claro. El claro es

un centro en el que no siempre es posible entrar [...] Es otro reino que un alma habita y guarda [...] no se encuentra nada, nada que no sea un lugar intacto que parece haberse abierto en ese solo instante y que nunca más se dará así. No hay que buscarlo. Más si nada se busca, la ofrenda será imprevisible, ilimitada [...] luego hay que seguir de claro en claro, de centro en centro [...] Todo se ha inscrito en un movimiento circular, en círculos que se suceden cada vez más abiertos hasta que se llega allí donde ya no hay más horizonte [...] a los claros del bosque no se va [...] a preguntar [...] recorriendo bosques de claro en claro tras del maestro que nunca se

⁸²³ Vacío que viabiliza, además, el segundo nacimiento del hombre.

⁸²⁴ La Aurora de la Palabra, Inédito, Manuscrito, 340; 29 de setiembre. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

le dio a ver: el Único, el que pide ser seguido y luego se esconde detrás de la claridad.⁸²⁵

El claro se relaciona aquí con la metáfora del corazón que refiere a una forma de conocimiento que importa también una forma de vida⁸²⁶. Una forma de conocimiento para la que san Agustín se vale de la imagen del Maestro Interior⁸²⁷. El “claro” es un centro, es el “fondo del alma”, en el cual mora la verdad. Metáfora en que la luz y la visión tienen un papel importante referido al corazón y no ya al pensamiento. La metáfora del corazón está emparentada con el fuego, así, el corazón en llamas o el fuego del corazón. El corazón es el lugar en el cual “se albergan los sentimientos inextricables [...] Es ancho y es también profundo, tiene un fondo de donde salen las grandes resoluciones, las grandes verdades que son también certidumbres. [...] Y es luz que ilumina para salir de imposibles dificultades, luz suave que da consuelo [...] Y por último, el corazón pesa.”⁸²⁸ De ahí que Agustín expresara: “mi amor es mi peso”.⁸²⁹ Para Zambrano, “el amor engendra también el verbo”⁸³⁰

⁸²⁵ Zambrano, María, *Claros del bosque; cit.*, p. 121ss.

⁸²⁶ El corazón es considerado como “el centro del ser, centro a la vez divino y humano [...] la “morada de inmortalidad”, Guenón, R. *Símbolos fundamentales de la Ciencia sagrada; cit.*, p. 50.

⁸²⁷ Sólo Dios – Maestro interior – instruye al hombre. Para el pensamiento agustiniano, en concordancia con el platónico, la iluminación es resultado de nuestra participación de la Verdad. Únicamente cuando el conocimiento ve en la “luz interior de la verdad con que está iluminado”, puede hablarse de inteligencia de la verdad. *De Mag.*, XII, 40.

⁸²⁸ Zambrano, María, *Hacia un saber del alma; p.* 56.

⁸²⁹ Así manifiesta en *Conf.*, XIII, 9,10. “Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado.” El amor es, pues, como el peso (*pondus*) que lleva al alma a su lugar propio, el impulso que la conduce a su raíz; en este sentido afirma, Agustín, en las *Confesiones* que, “el peso no sólo impulsa hacia abajo, sino al lugar de cada cosa [...] cada uno es movido por su peso y tiende a su lugar”, idea que precisa en *De Civitate Dei (De civ. Dei, XI, 28)*: “son como amores de los cuerpos la fuerza de sus pesos, ya tiendan hacia abajo por la gravedad, ya hacia arriba por la levedad.

⁸³⁰ Zambrano, María, *Islas; cit.*, p. 66.

Para san Agustín “ser o no ser filósofo es más que nada una cuestión amorosa [...] la salvación del corazón parece consistir en hacerle entrar en la luz, el convertirlo hacia ella” o bien otra posibilidad es “dejarlo vacío” pero Agustín deseaba “un corazón transparente [...] un corazón atravesado por la luz, viviendo en la luz”.⁸³¹ Zambrano interpreta este centro agustiniano como “un fondo”, “una interioridad sin límite” en la cual la verdad habita “siendo ella misma” sin por ello “dejar de ser interior”, “La verdad mora en el interior del hombre no en imagen, no en reflejo, sino en realidad, aunque tan inmensa realidad no pueda ser ni vista ni imaginada, ni pueda sernos presente.”⁸³²

La metáfora del corazón, para María Zambrano, envía a su dimensión de “oscura cavidad, de recinto hermético; víscera; entraña [...] El corazón es víscera más noble porque lleva consigo la imagen de un espacio, de un *dentro* oscuro, secreto y misterioso que, en ocasiones, se abre.”⁸³³ Así dirá en *Los bienaventurados* que el corazón es “cifra de las entrañas”.⁸³⁴ En relación con la metáfora del corazón, Zambrano evoca a Empédocles -“Dividiendo bien el *logos*, distribuyéndolo bien por tus entrañas”- el corazón es ese espacio que “dentro” se abre y apunta a la interioridad, pues se abre para acoger las realidades que escapan a la mera razón.⁸³⁵ Con Agustín, ha nacido así el giro hacia la interioridad.

⁸³¹ Zambrano, María., *La confesión: género literario; cit.* p.48 y ss.

⁸³² *Ibid.* p. 64.

⁸³³ *Hacia un saber sobre el alma; cit.*, pp. 57-58. Por otra parte, en el Manuscrito 129 de junio de 1966, p. 13 Zambrano observa que “como toda forma o estructura esencial en la vida humana, estos lugares, dentro y fuera, y sus sentires correspondientes, no se dan en un plano único, sino que se dan en diversos planos unos interiores a otros, ya que todo parece indicarnos que la estructura de la vida es concéntrica.” Fundación, María Zambrano, Vélez-Málaga.

⁸³⁴ *Los bienaventurados*; Madrid, Siruela, 1990, p. 94.

⁸³⁵ *Ibid.* p. 56.

La metáfora a que se refiere aquí Zambrano es -en el sentido de Ortega- una de las que constituyen el fundamento de una cultura figurando a una realidad que no puede ser manifestada directamente, de otra manera. Para Zambrano, la metáfora, aquéllas que llama “fundamentales” tienen la función de “definir una realidad inabarcable por la razón, pero apta para ser captada de otro modo. Y es también la supervivencia de algo anterior al pensamiento, huella de un tiempo sagrado, y por tanto, una forma de continuidad con tiempos y mentalidades ya idas.”⁸³⁶

La doctrina creacionista cristiana requiere que el “giro hacia la interioridad” sea completado con la concepción de un doble movimiento: Dios no puede ser encontrado sólo en el alma sino sobre ella, en rigor: “No hay absolutamente lugar, y nos apartamos y nos acercamos, y, no obstante, no hay absolutamente lugar.”⁸³⁷ Es en este intervalo, que el sí mismo se encuentra con un espacio interior propio del alma y diferente del mundo inteligible en la Mente de Dios; en este sentido el camino a la interioridad es el camino a la trascendencia.⁸³⁸ Aquello que la *mens* encuentra, en sí misma, es el *verbum interius*. (*Vid ut supra* 4. **Signo y lenguaje**).

7.4. El lenguaje y la palabra

Zambrano caracteriza al lenguaje por comparación con la palabra; así, en *De la Aurora* dirá que el “primer fruto de la semilla del logos es la palabra misma y no el lenguaje de ella derivado, por ella sembrado [...] la palabra es [...] revelación y no solamente manifestación”.⁸³⁹ En relación con la creación, la palabra es el principio, mas referido a lo biológico e incluso biográfico, el lenguaje es previo a la palabra. “Lo inmediato [...] no brota de la totalidad íntegra de nuestra persona

⁸³⁶ Zambrano, María, *Islas; cit.*, p.38. *Vid.* También *Hacia un saber del alma; cit.*, pp. 51-2.

⁸³⁷ Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus. *Confessiones*, X, 26,37.

⁸³⁸ *Confessiones*, XII, 16, 23; X, 3.3.

⁸³⁹ Zambrano, María, *De la aurora; cit.*, pp. 80-81.

[...] Hablamos porque algo nos apremia y el apremio llega de fuera, de una trampa en que las circunstancias pretenden cazarnos y la palabra nos libra de ellas. Por la palabra nos hacemos libres [...] vencemos por la palabra al momento y luego somos vencidos por él [...] Se escribe para reconquistar la derrota sufrida siempre que hemos hablado largamente [...] Al escribir se retienen las palabras, se hacen propias, sujetas a ritmo.”⁸⁴⁰

La palabra puede reconocerse “en tanto que se siente, en esa especie, la más rara del sentir iluminante, del sentir que es directamente, inmediatamente conocimiento sin mediación alguna. Conocimiento puro, que nace en la intimidad del ser, y que lo abre y lo trasciende, “el diálogo silencioso del alma consigo misma” que busca aún ser palabra, la palabra indecible, la palabra liberada del lenguaje.”⁸⁴¹Refiere, como advierte en *Claros del bosque* que “La palabra escondida, a solas celada en el silencio”⁸⁴², puede emerger ya sustentando un discurso, filosófico o poético, ya sea ordenando el significado, engendrando cadencia, recuperando espacios. Ello es así porque, para Zambrano, “la palabra se arquitecta en la intersección del vacío y del silencio.”⁸⁴³ “Pues que la palabra germina desde antes de la aurora, antes de que se extienda esa raya no siempre luminosa que anuncia la escritura”⁸⁴⁴A continuación, se interroga si subsistirán aún palabras de la aurora inicial en tanto ella no fue presenciada por ningún hombre, para conjeturar que:

la palabra divina pudo preparar lo que había de dársele al hombre, si es que el hombre es el ser prometido desde el comienzo de los comienzos; si es que la creación del cosmos salió de las tinieblas profetizándolo. Y como un profeta vino a irse quedando sin esa

⁸⁴⁰ Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*; cit. pp. 27-28.

⁸⁴¹ Zambrano, María, *Claros del Bosque*; cit, p. 170.

⁸⁴² *Ibid.*, 213.

⁸⁴³ Zambrano, María, *De la aurora*; cit., p. 87.

⁸⁴⁴ *Ibid.* pp. 91-92.

palabra anterior a todo idioma, perdida. Y perdido el aliento y escondida en su raíz la voz.

Y así entendemos que no es la palabra la que se nos fue y que podría estar ahí rodando entre todas, dándose a ver en algún instante fugitivas. No son ellas ni ella, si es que hay una tan solo, las que se pierden.

“El lucero único, fuego que se hace luz incesantemente, quizá señal sea de la palabra escondida, de su invencible unidad que se multiplica sin fin”⁸⁴⁵

Ahora bien, “el secreto se revela al escritor mientras lo escribe” porque “al escribir se retienen las palabras, se hacen propias, sujetas a ritmo”,⁸⁴⁶ en la escritura se reclama una “reconciliación” con las palabras. Apela al secreto lo que no puede decirse con la voz, por ser sobrada verdad; las grandes verdades no se dicen hablando. “La verdad de lo que pasa en el secreto seno del tiempo, es el silencio de las vidas, y que no puede decirse. “Hay cosas que no pueden decirse”, y es cierto. Pero esto que no puede decirse es lo que se tiene que escribir.”⁸⁴⁷ Es lo que inquiere María Zambrano en “Por qué se escribe”, al preguntarse si lo demandado ¿es lo escrito, o algo que por lo escrito se consigue? Es en *La confesión: género literario* donde da la respuesta más sucinta, “No se escribe, ciertamente, por necesidades literarias, sino por la necesidad que la vida tiene de expresarse”.⁸⁴⁸ Manifestación que se completa en el primer escrito mencionado: “Acto de fe el escribir, y como toda fe, de fidelidad. El escribir pide la fidelidad antes que cosa alguna. Ser fiel a aquello que pide ser sacado del silencio [...] Fidelidad que, para lograrse, exige una total purificación de las pasiones, que han de ser acalladas para hacer sitio a la verdad.” Acá hallamos ya un eco de su pensamiento de ⁸⁴⁹*Claros del Bosque*.

⁸⁴⁵ *Ibid*, pp. 93-94

⁸⁴⁶ Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*; cit, p. 28 y ss.

⁸⁴⁷ *Ibid*. p. 30.

⁸⁴⁸ Zambrano, María, *La confesión: género literario*; cit., p. 25.

⁸⁴⁹ Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*; cit., p.32.

Mientras la palabra se mueve en un ámbito ilimitado, el lenguaje lo hace en uno limitado.⁸⁵⁰ Con el lenguaje, “un logos proliferante sustituye al logos que germina”⁸⁵¹, y si la obsesión por la extensión se apodera de la palabra, ésta se vuelve irreal. “Y el hablar es ya sólo lenguaje, aunque sea lenguaje poético. La continuidad se impone y condena a la inmediatez. Nada está dado de inmediato, es la esclavitud del método. Todo [...] ha de estar lleno, colonizado por la razón en modo tal que la cualidad irreductible no se manifiesta.”⁸⁵² Y ello desde que el lenguaje es muy cercano al lenguaje natural. “Si la palabra solamente funcionara como lenguaje dentro del lenguaje sería tan sólo la perfección de lo natural”.⁸⁵³

Cuando Aristóteles en la plenitud del lenguaje del “logos” define las categorías como “esquemas el ser” recoge sin proponérselo ni meditarlo, sitúa y salva así a este lenguaje del hombre; lenguaje que podría ser llamado “natural”, siempre que entendamos por naturaleza algo muy diferente de ese campo desposeído de alma, lugar de meras leyes abstractas, escindido en la mente del hombre moderno. Naturaleza era entonces manifestación del ser, ser mismo que se explicita en formas con sintaxis y concatenación propia. Esto era para Aristóteles, plenitud del lenguaje del verbo, del lenguaje lógico que cree transcribir el ser.

Es el ser lo primero que el hombre encuentra aun antes de haberlo descubierto y de nombrarlo, dentro de él, en sí.⁸⁵⁴

Corresponden a este ciclo, los trabajos sobre *Los sueños y el tiempo* (Intento de abrir una razón que tenga en cuenta los distintos modos simbólicos que la razón racionalista ha oscurecido. En tal sentido, los sueños expresan la estructura metafísica de la vida humana) y *El sueño*

⁸⁵⁰ Zambrano, María, *De la aurora; cit.*, p. 81.

⁸⁵¹ Zambrano, María, “El logos de la palabra” in *Algunos lugares de la poesía; cit.*, p. 94.

⁸⁵² Zambrano, María, “El logos de la palabra” *cit.*, p.95.

⁸⁵³ Zambrano, María, *De la aurora; cit.* p. 79.

⁸⁵⁴ Zambrano, María, Manuscrito Inédito del 20 de febrero de 1966, La Piéce. Fundación María Zambrano, Vélez, Málaga.

creador (en el que Zambrano desarrolla dimensiones centrales del lenguaje y la palabra). “Lo arduo, excelso, difícil y raro es el *punto* del pensar zambraniano que gnoseológica, estética y éticamente conduce a pensar lo *posible imposible* que, a su vez, es el punto que conlleva ya la “cruel” y trágica transformación inesquivable para acceder al máximo posible equilibrio, a la *balanza* y el *péndulo* de la apacible felicidad que el “bienaventurado” puede lograr.⁸⁵⁵

7.5. Las alegorías del exilio

Los estudiosos de la obra de Zambrano suelen citar algunos casos ya clásicos de alegorías, especialmente en referencia al exilio, jugando con la idea de límite y en alusión al desarraigo. Como en el caso de Benjamin, a Zambrano este recurso le permitió inaugurar un original modo de encarar el pensamiento filosófico, orientado hacia lo fragmentario y lo concreto.⁸⁵⁶

⁸⁵⁵ Moreno Sanz, J. *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*; Vol. IV, Madrid, Ed. Verbum, 2008, p. 164.

⁸⁵⁶ Para Benjamin, alegoría y símbolo poseen el mismo valor estético, no obstante otorga cierta prioridad a la alegoría adoptándola como recurso filosófico, por entender que ofrece un método y una técnica para encarar su indagación. En su obra: *El origen del drama barroco alemán* de 1928, analiza el término “alegoría”, enmarcándola en un contexto propio de un mundo alejado de la dimensión teológica por la retracción de lo divino. Por otra parte, adopta una postura crítica frente a las estéticas clásica y romántica pues en ellas la imagen de la alegoría había perdido su valor, llegó a convertirse en un recurso de segunda clase. Este hecho se hizo realidad por dos razones: por el mal uso que se hizo de ella, degradándola de su significado real, para concebirla impregnada de moralismo didáctico; y por los prejuicios implícitos en dichos movimientos artísticos.

Además de estas observaciones críticas, Benjamin rescata la idea de alegoría del Barroco. De este modo, la “alegoría” como expresión propia del lenguaje, logra despojarse de la concepción clásica, para desplegar las dimensiones propias de su naturaleza autónoma, disruptiva. En los textos benjaminianos, la alegoría no opera a partir de preceptos morales, ni de regiones veladas por el misterio; lo hace desde lo enigmático fragmentario, remitiendo a un contexto en el que la decadencia y la fugacidad de los acontecimientos son las imágenes representativas del universo. Al análisis de este recurso lo realiza desde una perspectiva filosófica, no literaria, por reconocer que se trata de una forma artística, descriptivo-narrativa.

El tema del exilio remite, en la obra de María Zambrano (*Delirio y destino*, 1952; *Carta sobre el exilio*, 1961; *La tumba de Antígona*, 1967; *Amo mi exilio*, 1989 y *Los bienaventurados*, 1990), más allá del exilio político, esto es, además de su dimensión histórica, alude a una dimensión metafísica pues el exiliado resulta ser espejo de la condición humana a partir del cual puede, el hombre, retornar a su raíz primera. El exilio no tendrá, para Zambrano, un carácter externo, accidental sino que pasará a formar parte de su misma estructura ontológica. El exiliado aparece, entonces, como el peregrino agustiniano que se encamina, a través del *saeculo*, de la *civitas terrena*, a la *civitas Dei*.

En suma, en su acepción metafísica, es clara su coincidencia con la noción de *peregrinatio* de san Agustín y con la tradición cabalista (como prueba a la que somete al hombre).⁸⁵⁷ Y, coincidentemente, con la concepción del “hombre nuevo” paulino-agustiniano, en tanto el exilio es un “acabamiento” del yo y “aun su aniquilación progresiva.”⁸⁵⁸ Como observa Bundgård, en el discurso de Zambrano se superponen sin transición dos niveles, el histórico y el místico⁸⁵⁹. “Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana, pero el decirlo me quema los labios, porque no querría que volviese a haber exiliados, sino que todos fuesen seres humanos y a la par cósmicos, que no se conociera el exilio.”⁸⁶⁰

⁸⁵⁷ Vid. Muñiz-Huberman, A., “María Zambrano y el misticismo de la Cábala” Conferencias dictadas en el Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano, Málaga, y en la inauguración de la Cátedra María Zambrano, en México in *Revista de la Universidad de México*

⁸⁵⁸ M. Zambrano: Manuscrito 157, p. 25. *Cit.* Juan Fernando Ortega Muñoz; in *María Zambrano; El exilio como patria*; Edición, Introducción y notas se Juan Fernando Ortega Muñoz, Barcelona, Anthropos, 2014, p. XLIV.

⁸⁵⁹ Bundgård, A., *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*; cit. p. 150.

⁸⁶⁰ *María Zambrano; El exilio como patria*; Edición, Barcelona, Anthropos, 2014, p. 58.

El sentir y la Piedad despejan un espacio interior para la visión de la verdad: “La realidad [...] se da en algo anterior al conocimiento, o a la idea. Ortega y Gasset [...] estaba elaborando su Razón vital a base de su descubrimiento de que la realidad es previa a la idea, contrariamente a lo formulado por el “idealismo”. Y si es previa a la idea, ha de ser dada en un sentir”.⁸⁶¹ “La ley de corporeidad en este planeta, en este modo de ser hombre, es lo que rige sobre todo. Todo ha de corporeizarse y la palabra ante todo.”⁸⁶² Idea que completa en un escrito del 27 de enero de 1961: “La palabra que nunca propiamente está. Se actualiza y se oculta al par. Su estar es un abrirse, un tránsito que toma cuerpo. Transitiva por esencia, se hace presencia. Y al hacerse presencia, casi cuerpo, es cuando más se consume su tránsito.”⁸⁶³ Mientras que en un escrito de Roma, expresa: El interior del hombre no sería sentido inmediatamente como ese misterio, más que vivo, viviente, si de él no se escapara aleteante ese extraño cuerpo que es la palabra. Un extraño cuerpo que tiene el poder de atravesar la fijeza por movable que sea de la máscara que el hombre lleva en su rostro y que se queda atrás, detrás de la palabra cuando ella sale en un instante.”⁸⁶⁴

Aquí es preciso destacar, el papel jugado por la palabra. Así, el exiliado carece de todos los elementos que median y permiten la circulación de la palabra:

El firmamento, el horizonte familiar, la ciudad, y aun el lugar en el que se habita, son mediadores. La casa y los objetos tenidos por

⁸⁶¹ Zambrano, María, *Para una historia de la Piedad*, Málaga, Torre de las palomas, 1989, p. 11.

⁸⁶² Zambrano, María, *Los bienaventurados*, cit., p. 48.

⁸⁶³ Zambrano, María, Manuscrito del 27 de enero de 1961 (81¿?). Inédito, Fundación María Zambrano, Vélez, Málaga.

⁸⁶⁴ Zambrano, María, Manuscrito Inédito, del 6 (8¿? de noviembre de 1980. Fundación María Zambrano, Vélez, Málaga.

preciosos, todo lo que en ella se enciende [...] todo lo que en ella arde, el fuego mismo siempre símbolo del hogar, sino impide respirar y moverse, es mediador. Y lo será más cuanto más permita la circulación de los elementos y de ese elemento primero para el hombre que es la palabra.⁸⁶⁵

Para María Zambrano “El logos ilumina, circula, comunica”,⁸⁶⁶ “la palabra es la predestinación del hombre”⁸⁶⁷ y así, el exiliado, el expatriado, el que “se ha ido lejos”, “se queda sin palabras”, fuera de una sociedad a la que pertenecía “por nacimiento o por destino.”⁸⁶⁸ Y “en la mudez no hay configuración alguna.”⁸⁶⁹

En *Notas de un método*, precisará Zambrano que “Hay que permitir a la claridad que circule, ella, en el sujeto, pues que solamente así el sujeto trascenderá, el mismo, encontrándose en una órbita [...] Es la órbita del amor que es al par pensamiento.”⁸⁷⁰ Si el sujeto se convierte en absoluto “se hace opaco”, es uno de los riesgos del exiliado y del “idealismo”, la palabra no circula.

Un tema propio de la antropología agustiniana, es el que hace a la concepción del hombre como imagen, del hombre interior como imagen de Dios. Cuestiones éstas que se tratan en **5. Del hombre a la *civitas*** y que se relacionan directamente con el interés de Zambrano sobre el tema del hombre interior. Dicha concepción le posibilita, a Agustín, considerar a los dos géneros de hombres como resultantes de un proceso, que va de la

⁸⁶⁵ Zambrano, María, *Carta sobre el exilio*; in *María Zambrano; El exilio como patria*; Edición, Barcelona, Anthropos, 2014, p. 45.

⁸⁶⁶ Zambrano, María, Manuscrito “La palabra y el hombre.” Inédito, Fundación María Zambrano, Vélez, Málaga.

⁸⁶⁷ Zambrano, María, Manuscrito del 6 (8¿? de noviembre de 1980. Inédito, Fundación María Zambrano, Vélez, Málaga.

⁸⁶⁸ *Idem.*

⁸⁶⁹ *Idem.*

⁸⁷⁰ Zambrano, María, *Notas de un método*; cit. p. 122.

imagen del hombre terreno a la imagen del hombre celeste, en la peregrinación *in hoc saeculo*. Para Agustín, “la semejanza de Dios conforme a la cual fue hecho el hombre es el mismo Verbo de Dios”.⁸⁷¹ En suma, que el hombre fue hecho a imagen de Dios se entiende del hombre interior. Otra dimensión de coincidencia explícita con la obra zambraniana.

Ya en *De vera religione*, fija Agustín las relaciones de las dimensiones teológicas con las antropológicas y epistémicas cuando aclara que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, estipulando que es imagen en cuanto “es capaz de su participación”, pues de no ser así “no podría percibir con su mente la inmutable verdad”.⁸⁷² La reflexión agustiniana acerca del hombre como imagen y semejanza de Dios, tuvo su fundamento en que el hombre en su condición presente habita en la “región de disimilitud”. No obstante, el hombre interior, aunque es una pobre imagen de Dios en cuanto es creada y no engendrada como el Verbo, ya habita en esa luz,⁸⁷³ inasequible a los sentidos.⁸⁷⁴

En *De quantitate animae*, san Agustín había manifestado –conforme a las enseñanzas de Pablo- la necesidad de reemplazar al hombre viejo por el nuevo,⁸⁷⁵ tarea en la cual juega un papel central la posibilidad de la mente

⁸⁷¹ *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, XVI, 61.

⁸⁷² *De vera religione*, XLIV, 82.

⁸⁷³ En *De Trinitate*, VIII, 2, 3, Agustín sugiere, una vez más, el carácter joánico y neoplatónico de dicha luz: “Dios es luz (*Ioan*, I, 5); pero no creas que es esta luz que contemplan los ojos, sino una luz que el corazón intuye cuando oyes decir: Dios es verdad.” (*Sap.* 9, 15). En *De civitate Dei*, X, 2, cuando glosa la *Enn*; V, 6, 4, refiere que, Plotino, desarrollando el pensamiento platónico, subraya que: “ni aún aquel alma que creen alma del mundo, tiene su felicidad distinto origen que la nuestra, y que esa luz no es ella misma, sino la que la ha creado y con cuya iluminación inteligible resplandece ella inteligiblemente.” Poco más abajo añade que ese: “alma racional no tiene sobre sí otra naturaleza que la de Dios, que fabricó el mundo, por el cual fue hecha ella también.”

⁸⁷⁴ *Ep.* 147, 17, 44.

⁸⁷⁵ En el mismo sentido, expresará más tarde en *Contra Faustum* XXIV, 2: “Ahora nos renovamos según el hombre interior en el que nos reformamos según la imagen de su creador, despojándonos de la injusticia, es decir, del hombre viejo, y revistiéndonos de la justicia, esto es, del hombre nuevo.”

de contemplar el “mundo inteligible”, posibilidad que debe estar acompañada por su purificación; entendida, una vez más, en un sentido platónico (*Lettre VII, 344^a*) y plotiniano (*Enn I, 2 y I, 6*).⁸⁷⁶ En *De ordine*, había considerado que, para posibilitar dicha purificación, era necesaria la “guía de la razón” de modo que sólo “cuando el alma se ordena y embellece a sí, haciéndose armónica y bella, puede contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero”.⁸⁷⁷ Esta idea es reafirmada, poco después, en *De magistro*, al caracterizar al hombre interior por la *rationalis animae*.⁸⁷⁸ Y, en referencia al lenguaje interior, manifiesta: “el que habla, muestra exteriormente el signo de su voluntad por la articulación del sonido; y a Dios se le ha de buscar y suplicar en lo íntimo del alma racional, que es lo que se llama “hombre interior”; pues ha preferido que éste fuese su templo.”

En suma, el hombre es capaz de escuchar al Maestro Interior, aquí Agustín entra de lleno en la teoría de la iluminación: “Cuando se trata de lo que percibimos con la mente, esto es, con el entendimiento y la razón, hablamos lo que vemos está *presente* en la luz interior de la verdad (*interiore luce veritatis*), con que está iluminado y de que goza el que se dice hombre interior (*homo interior*). El alma conserva el orden cuando “desde sí misma, toda ella entera, ama lo que está sobre su ser, es decir, a Dios, y a las almas [...] Por esta fuerza del amor, efectivamente, pone orden en las cosas inferiores y no se mancha en contacto con ellas.”⁸⁷⁹

⁸⁷⁶ Vid. *De musica* VI, 1, 1; *DDQ*, LI, 4; *De Trinitate* XII, 15, 25; *Retractationes*. I, 4,4 y 1, 8, 2. Vid. también Solignac, A., “Analyse et sources de la Question “De Ideis” in *Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d’Études Augustiniennes, CNRS, Vol I, 1955, pp. 307-315, p. 310.

⁸⁷⁷ *De ordine*, II; XIX, 50-51; en el mismo sentido *De diversis quaestionibus octoginta tribus*; y *De vera religione*; C. III, 3.

⁸⁷⁸ *De magistro*, I, 2; *De magistro*, C XII, 40; en *las Enn. in Psalmos* glosando el texto de Pablo dirá que: *Animalis enim homo non percipit quae sunt Spiritus Dei* (Cf. 1 Cor 2, 14).

⁸⁷⁹ *De música*, VI, 14, 46

Originalmente, san Agustín, da al contraste un significado consonante con la tradición principal de la filosofía greco-romana y apunta a que la salvación reside en alejarse del hombre exterior tornando al hombre interior, como un caso especial de retorno de lo sensible a lo inteligible, de lo temporal a lo eterno. Es preciso, pues, retomar aquí las nociones de hombre viejo y nuevo que Agustín había identificado con las nociones de hombre exterior e interior. Así dirá, María Zambrano, en *La agonía de Europa* en coincidencia con el tema agustiniano de la interioridad que el hombre nuevo es el hombre interior porque “La verdad está en su interior” es consciente de su interioridad y “puede reposar en ella; por eso es independiente, y algo más que independiente, libre” y, agrega, que dicha interioridad “no tiene medida; si en ella se encuentra la verdad, también ese punto que la refleja en algún modo tiene que participar de su infinitud. Y así es: ser persona cristiana es ser infinito y sin medida.”⁸⁸⁰

Para Zambrano, la ciudad de Dios donde habita la verdad, “se alza sobre el horizonte de todas las ciudades y se la ve entre nubes como trayendo a la ciudad real hacia sí poniéndola en pie, y a veces en llamas”⁸⁸¹La idea de su realización ha estado en el corazón de todas las utopías políticas. En Agustín, las dos ciudades y los dos géneros de hombres se corresponden. La homologación de los dos géneros de hombres con las dos ciudades, se hará explícita en *De civitate Dei* y las ciudades serán caracterizadas por dos amores. “Estos dos amores (*duo amores*), de los cuales el uno es santo y el otro impuro, el uno social (*sociales*), el otro privado (*privatus*)” tal como lo expresa en *De Genesi ad litteram*, XI, 20.

⁸⁸⁰ María Zambrano, *La agonía de Europa*; cit. p. 76.

⁸⁸¹ *Ibid.* p. 83.

En relación a la noción de *'peregrinatio'* la adelantará –con alusiones neoplatónicas-⁸⁸² en *De doctrina Christiana*: “A esta purificación (*purgationem*) la podemos considerar como cierto andar (*ambulationem*) y navegar hacia la patria (*navigationem ad patriam*)”,⁸⁸³ Agustín recurre frecuentemente a la Cita de Pablo de II Cor. 5:6-7 *peregrinamur a Domino*. Es éste un peregrinar lejos de Dios. El peregrino está en la *civitas terrena* como en un territorio bastante diferente de lo esperado. El hombre peregrina en la ciudad pasajera ⁸⁸⁴ hacia la paz de la *Civitas Dei*.⁸⁸⁵ Como en Agustín en María Zambrano, el paso del hombre viejo al nuevo se realiza en el tiempo de la peregrinación, *peregrinatio*. Dicha peregrinación se realiza en el *saeculo* entendido aquí, tal como se ha visto en 5.6., en el sentido de *interim* y de tiempo del *saeculo*:

- a. Así, Zambrano usa el término como *Interim*: en referencia a las dos ciudades, la figura de enlace es el peregrino entre la ciudad *in re* y la ciudad *in spe*. Es este el sentido dado por Agustín en CD XV, 21.
- b. Por otra parte, Zambrano suele recurrir a dicho término en el sentido de *huius saeculi tempus* coincidiendo con el sentido que Agustín suele darle en CD XX, 17.

Las alegorías del exiliado entre las cuales Antígona compondrá el ejemplar por antonomasia se encuentran tanto en *La tumba de Antígona* cuanto en *El sueño creador*, *El hombre y lo divino* y *Persona y democracia*. Bundgård considera que *La tumba de Antígona* puede interpretarse como una alegoría de “la guerra civil española y del exilio que sufrió la propia autora. Por otro lado, desde una perspectiva filosófica raciopoética,

⁸⁸² Vid. Plotino en *Enn* I, 6, 9 y IV 3,1.

⁸⁸³ *De doctrina Christiana*, libro III, 25, 25 y I, 10, 10.

⁸⁸⁴ *Enarrationes in Psalmos*, 61, 8.

⁸⁸⁵ *Confessiones*, XII, 16, 23 y XIII, 9, 10.

Antígona podría considerarse figura arquetipo de la conciencia “auroral” del hombre”, de la conciencia de los bienaventurados.⁸⁸⁶ Del hombre, que por revelación, adquiere conciencia de una “ciudad nueva”, una “patria eterna”. “Allí acabaremos de nacer, nos dejarán nacer del todo. Yo siempre supe de esa tierra.”⁸⁸⁷

Para Bundgård, vistos en la perspectiva del exilio metafísico, el anuncio de Antígona es el mismo que Zambrano expresó desde *Persona y democracia* hasta *Claros del bosque*.⁸⁸⁸ En su versión de *Antígona*, “este personaje adquiere un carácter universal desde que María Zambrano considera que lo trágico [...] no es el morir, sino el sobre-vivir a pesar de, sabiendo por revelación que se vive muriendo, que se vive la propia muerte y que sólo sufriendo se llega a conocer la verdad de la existencia. Antígona sobrepasa lo trágico griego en cuanto que es figura de la conciencia libre del ser humano frente a los dioses vengativos de la “Ley Antigua.”⁸⁸⁹

Por su parte, *Delirio y destino* refiere al exilio como alegoría del límite, *El exiliado* es una alegoría de un pensar desarraigado mientras que en *Los bienaventurados* lo es de “espacio sin lugar” o un “desierto sin fronteras y sin espejismos.”⁸⁹⁰ En suma, puede decirse que *La tumba de Antígona* si bien supone repensar desde la ética la tragedia de la guerra civil también instala la cuestión del ser como sujeto de revelación pues “*In interiore hominis habitat veritas*” como enseñó Agustín, ser desde el cual tiene lugar la experiencia.

⁸⁸⁶ Bundgård, A. *Más allá de la filosofía; sobre el pensamiento filosófico – místico de María Zambrano; cit.*, p. 296. Vid también “Exilo y trascendencia” in *Aurora, Papeles del “Seminario María Zambrano”*, Nro. 8, Noviembre-Diciembre, 2007.

⁸⁸⁷ Zambrano, María, *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1986, pp. 251-552.

⁸⁸⁸ Bundgård, A., *Ibid.*, p. 304.

⁸⁸⁹ Bundgård, A., *Ibid.*, p.295.

⁸⁹⁰ Vid Sanchez Cuervo, A., “Las metamorfosis del exilio” in Sanchez Cuervo, Antolin, Sánchez Andrés, A. y Sánchez Díaz, G. (Coords.), *María Zambrano; pensamiento y exilio*; Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 36.

El exiliado “se va quedando reducido [...] a lo irreductible, a la verdad de su ser, de su ser así, despojado de todo, de razón y de justificación. Esto es lo más cercano a la inocencia [...] por acercarse tanto a la inocencia, viene a ser casi invisible como el “Niño de Vallecas” de Velázquez [...] Y está así, embebido en paz y sosiego infinito, en un indecible olvido porque no se ha quedado para que lo salven a él [...] sino para que quien lo recoja en el momento en que deba ser, reciba algo que sólo él tiene”⁸⁹¹

Aparece así la diafanidad de la palabra, la del exiliado es una voz “inaudible”, inaudible también para decir las palabras diáfanas a pesar de que la palabra diáfana está con él.⁸⁹²La palabra y la verdad circulan, el exiliado ha nacido nuevamente. Y es desde el exilio que la Patria se descubre. “Falta ante todo al exiliado el mundo, de tal manera es así que no sólo se es exiliado por haber perdido la patria primera, sino (por) no hallarla en parte alguna. Sólo tiene, pues, horizonte.”⁸⁹³“Vivir en la ilimitación [...] aprender a ser movido por la luz [...] No ser nadie, ni un mendigo; no ser nada”⁸⁹⁴Es en situaciones como ésta, en ausencia de mediaciones, que se acalla la palabra.

La diafanidad de la palabra, en este punto el exiliado linda con el bienaventurado: “Hombres sin duda, seres humanos habitantes de nuestro mundo, nuestro mismo mundo y de otro ya al par; corona de la condición humana que al quedarse sólo en lo esencial de ella, en su identidad invulnerable, se aparecen como criaturas de las aguas misteriosas de la

⁸⁹¹ Carta sobre el exilio in *María Zambrano; El exilio como patria*; Edición, Barcelona, Anthropos, 2014, pp. 6-7.

⁸⁹² *Ibid*, p. 7.

⁸⁹³ *María Zambrano; El exilio como patria*; cit, p. 39.

⁸⁹⁴ *Ibid*, p. 40-41.

creación a salvo de la amenaza del medio y de la desposesión del propio ser.”⁸⁹⁵ [...] Zambrano considera bienaventurados a seres de “profunda meditación”, a ciertos “ascetas a medio camino”, a poetas “en busca de la palabra o poseídos por ella” como también a aquéllos filósofos que fueron librando a la “escritura su diáfano pensamiento sin haber irradiado diafanidad en torno a su persona viviente, han de ser poseídos por ella.”⁸⁹⁶

7.6. La historia como ‘aurora reiterada’.

El hombre y lo divino y Persona y democracia afianzan el giro de María Zambrano quien, a partir de 1958, privilegiará el desarrollo de la razón poética, con base en la “experiencia”, sobre las problemáticas socio-históricas abordadas en textos tales como *Horizonte del liberalismo; Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Esto no importa afirmar que Zambrano, en sus reflexiones, relegue la historia sino que introduce una concepción de la misma, entendida agustinianamente como “revelación progresiva del hombre.”⁸⁹⁷ Ahora bien, Zambrano, de acuerdo con Revilla, realiza un rescate del pasado desde una doble dimensión que, en sus textos, se articula en “una narración que busca hacer de la presencia del pasado ocasión y condición de libertad, situando la recuperación de éste –su lectura- como una experiencia que media entre el saber y el pensar a través del diálogo con los antepasados, interlocutores imprescindibles porque de ellos proviene la vida del presente, de la que disponemos [...] al modo de una realidad de la que responder y a la que responder, al reconocerla y reconocernos en ella”.⁸⁹⁸

⁸⁹⁵ *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, p. 64.

⁸⁹⁶ *Ibid.* 67.

⁸⁹⁷ Zambrano, María, *Persona y democracia*; Madrid, Siruela, 2004², p. 41.

⁸⁹⁸ Revilla Guzmán, Carmen, *Entre el alba y la aurora*, cit, p. 65.

Aquello que rechaza Zambrano es una “reconstrucción lógica” del pasado y una absolutización de la historia y, por tanto, una “sacralización” de la misma en el “puro hermetismo del ser.”⁸⁹⁹ Para Bundgård, no se trata, para Zambrano, de buscar “el sentido lógico de la historia; se trata más bien de iluminar, descubrir, cuál es el destino de la criatura humana y cuál el sentido de su padecer dentro de la historia y frente a ella o más allá de ella.”⁹⁰⁰

Ya desde 1954, Zambrano busca realizar el enquistamiento de la razón con su metafísica experimental y la formulación de la razón raciopoética. En correspondencia entre, por una parte, la visión y el “ser escondido del hombre” y por otra, la propia experiencia de vida y su “soñarse en la historia” entre su “simple vivir” o la de tener un origen que es su propia finalidad y la de la historia.”⁹⁰¹ Tal el objetivo de la crítica de la razón discursiva y de la historia apócrifa en contraste con la “finalidad” y la “profecía” que apuntan a “otro modo de ser del hombre, a otra forma de soñar y de decir, de otro lenguaje prendido de la palabra perdida.”⁹⁰² Y, más adelante añade Moreno Sanz: “La historia no podrá ser descubierta desde el puro plano histórico (lineal sucesivo y dialéctico). Sólo puede serlo desde el instante de lucidez del “autor” trágico que coincide con los raros momentos históricos de lucidez [...] De modo similar a las trágicas miradas de Benjamin [...] Zambrano suscita desde *Los sueños y el tiempo* y meridianamente en *El sueño creador*, la correlación entre lucidez, compasión

⁸⁹⁹ Moreno Sanz, J. *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*; Vol. IV, cit, p. 190.

⁹⁰⁰ Bundgård, A., *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*; cit, p. 371.

⁹⁰¹ Moreno Sanz, J. *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*; Vol IV, cit, pp. 424-25.

⁹⁰² *Idem*.

y creación [...] y ello mismo es lo que precisa la relación entre *luz* y *tiempo*.”⁹⁰³

Si bien esta crítica de la razón discursiva y este enquistamiento de la razón está implícito en gran parte de las obras de Zambrano, propuesto aunque no realizado; así, en *Notas de un método* en el cual manifiesta: “He soñado, o querido, enquistar la razón. La razón debe ser enquistada”. Y comenta Moreno Sáenz: “El abismamiento [...] de la razón vital una y otra vez le conduce a Zambrano a sobrepasar el “lugar” aristotélico reintegrando al propio Aristóteles al territorio de sus esenciales conexiones del *alma vegetativa* con la *epistemé*, las *Nous*, el *logos pneumatikós* [...] Con y contra Aristóteles [...] una y otra vez, ella incita a la exégesis del *acto del pensamiento que es vida*”⁹⁰⁴

Mientras que la filósofa escribe en el Manuscrito 261 al que denomina:

Crítica de la razón discursiva:

“TIEMPO Y CONCIENCIA”

“La multiplicidad de la luz: esclarecimiento, discernimiento, discurso, formas primeras de la razón discursiva. Nunca habida en Grecia. Producto de la simplificación moderna. Racionalismo pues no razón sin más.

⁹⁰³ *Ibid.* p. 411.

⁹⁰⁴ Moreno Sáenz, J. *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*; Vol. IV, cit., p. 407.

2. Hay pues que retrotraerse y rememorar la razón primera -Grecia- EL BANQUETE madurez de Pitágoras - asimilarse, pitagorismo asimilado y asimilable.

Y RAZÓN FILOSÓFICA DE LA CIENCIA. SABIDURÍA SACERDOTAL Y MISTÉRICA, EL "PARMÉNIDES".

Y EL LÍMITE DE ESTA RAZÓN. EL ARISTOTÉLICO PLOTINO.

LA DIFERENCIA Y DIVERGENCIA PUES EN TORNO A "LOS INTELIGIBLES Y A LA INTELIGENCIA, EL ALMA, EL MUNDO. EL NOUS.

EL LÍMITE Y LA TRASCENDENCIA EN ARISTÓTELES Y PLOTINO

[...]

Y EL NOUS POETIKÓS

ESTO ERA LA RAZÓN.

3- LA EDAD MEDIA NO LA CONTRADICE: LA FECUNDA POR LA REVELACIÓN DADA COMO DIVINA. -por lo cual hay que tener en cuenta el pasaje de las Enéidas donde se habla del Hijo de Dios- LA TRINIDAD REVELADA. EL HOMBRE A IMAGEN DE LA TRINIDAD SANTA. LA RAZÓN MEDIADORA DEL ESTOICISMO DENTRO DEL CRISTIANISMO.

EL ESCOLLO NO EVITADO: EL RACIONALISMO DE LA IGLESIA EN VISTA DEL PODER.

4- DESCARTES; RECAPITULACIÓN Y ESQUEMATIZACIÓN. SE EXTINGUE LA ILUMINACIÓN HAY QUE RETROTRAERSE AL PLATONISMO DE CRISTIANOS Y ISLÁMICOS. LA ANGELOGÍA. GALILEO Y SUS ERRÓNEAS (?) ABSOLUTISTAS CONSECUENCIAS.

5- EL ABSOLUTISMO PUES DE UN FRAGMENTO O ASPECTO SOLAMENTE ASPECTO DE LA RAZÓN. LA "CLARTE TRIUNFANTE E IMPERANTE." LA CONDENA DE OTRAS FORMAS DE LUZ. LA REBELIÓN MODERNA Y LA

FIDELIDAD MODERNA A LA RAZÓN. (¿?) ORTEGA. EL MEDIADOR
HEIDEGGER. LA RAZÓN POÉTICA.

PROPOSICION:

DESCUBRIMIENTO- RELATIVO. "CONDITIO SINE QUA NON" DE LA
ESTRUCTURA DEL TIEMPO EN LA VIDA HUMANA - por el pronto. ES DECIR

LA MULTIPLICIDAD DE LAS DIMENSIONES DEL TIEMPO EN LA VIDA
HUMANA Y CONJUNTAMENTE -UNA NUEVA SÍNTESIS- DE LAS FORMAS
DE LA LUZ EN LA VIDA HUMANA.

PASIVIDAD Y MANIFESTACIÓN LEY DE LA VIDA DEL PLANETA, LA
NOCHE, EL SUEÑO Y LOS SUEÑOS; PROYECCIÓN Y EXPRESIÓN. LA
IMPRESINDIBLE OBJETIVIDAD. LIBERTAD, OBEDIENCIA PUES."⁹⁰⁵

Para añadir, finalmente, en el mismo Manuscrito y, ya, aludiendo
directamente a la historia

"EL SUEÑO HISTÓRICO.

EL PERENNE SACRIFICIO (EL QUE LA HISTORIA NO SIGA SIENDO
SACRIFICIAL -bárbaramente ahora- DEPENDE DE LA RAZÓN MEDIADORA
Y DE LA RESPUESTA REITERADA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO CON
TAL DE QUE ARRASTRE CONSIGO LA PASIVIDAD DEL SER HUMANO Y DE
QUE SE ABRA A LA REVELACIÓN- A LA QUE ÉL INCESANTEMENTE RECIBE
SIN ACOGERLA - Y LA NUEVA REVELACIÓN SI HA LUGAR; EN LO QUE
NOS COMPETE PUES, A LA RESPUESTA DEL PENSAMIENTO QUE SE
OFRECE SIN SACRIFICARSE.

AL ESPÍRITU SANTO. "EL ACTO DE PENSAMIENTO ES VIDA" VIDA
VERDADERA.

(LA PURIFICACIÓN DE LA MIRADA ANTE LA MUERTE. DEL SER Y NO SER
PARA LA MUERTE. DE LA RELACIÓN OBNUBILADA CON LA MUERTE-
VIDA. Y LA APARICIÓN DEL SER ANGÉLICO. MAS ESTO QUIZÁ EN SU
CONJUNTO NO HAYA DE DECIRSE AQUÍ)."⁹⁰⁶

⁹⁰⁵ Zambrano, María, Manuscrito, 241, Crítica de la razón discursiva. Inédito. Fundación
María Zambrano, Vélez-Málaga. La tipografía en mayúsculas se corresponde con el
Manuscrito.

⁹⁰⁶ *Idem.*

Para Moreno Sanz, Zambrano intentó revertir la historia sacrificial en una historia ética en la que el hombre “recuperase, tras un largo paréntesis, la melodía perdida que pudiera fructificar en un inédito futuro.”⁹⁰⁷Zambrano no objeta pensar la historia en todo su manifiesto desarrollo: “ella ofrece un *campo*, un *mapa* de los que se puede extraer un itinerario que es una *profecía* [...] así es mirada la extensión de la historia como camino -la sierpe de *Los bienaventurados*- que sólo puede *revelarse* desde la *finalidad*. Ello es un delirio visto desde la razón discursiva, analítica.”⁹⁰⁸ Su *fundamento* es, en suma, teológico y religioso, lo constituyen sus creencias en la *Parousia* y el *Apocalipsis*, creencias que considera corroboradas por sus propias experiencias.⁹⁰⁹También Agustín encuentra la clave hermenéutica que le allanará la interpretación y significado del *saeculum* en el Apocalipsis. (*Vid.* 5.6. Entre el origen y el *eschatón*: el *saeculo*).

La concepción apócrifa de la historia -que tiene como categoría central al sacrificio- se conecta directamente con el racionalismo de la modernidad, la II República había caído y el totalitarismo se extendía por Europa. María Zambrano, escribe en *Séneca*: “Con nombre de Emperador, estaban en el poder sin elemento poético alguno [...] Era el retorno del mundo del rencor y de la venganza, al mundo del delirio, y del capricho, pero viéndolo ya instaurado, victorioso sin restricción alguna: totalitario.”⁹¹⁰

De ahí que una historia no sacrificial, la propuesta de una historia ética, requiera de una crítica de la razón discursiva y de la visión de los principios de su razón poética. Es por ello que *Hacia un saber sobre el alma* expresa que mientras la razón se ha detenido en el dominio de las cosas “el

⁹⁰⁷ Moreno Sanz, J. *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*; V ol. IV, *cit.*, p. 418.

⁹⁰⁸ *Ibid.* p. 427.

⁹⁰⁹ *Ibid.* 427.

⁹¹⁰ Zambrano, María, *El pensamiento vivo de Séneca*; Madrid, Cátedra, 2011⁴

alma se buscaba a sí misma en la poesía, en la expresión poética.”⁹¹¹ Pero el hombre olvidó la problemática social, el pueblo y las “masas” insatisfechas. Así estalló la violencia, violencia que, para Zambrano, viene del dios de la tradición semita. Un Dios creador pero, a la vez, violento; dado que no hay mayor violencia que crear de la nada.⁹¹² “No se podía dar mayor reducción de la violencia divina. El hombre tiene ante sí un mundo real y puesto en orden y ha pasado de ser el esclavo de los dioses a tener un Dios esclavo, un Dios que pide ser devorado.”⁹¹³

En imitación de su Dios, el hombre quiere crear su propia historia. Por ende, puede afirmar que la historia es una especie de “aurora reiterada pero no lograda.”⁹¹⁴ En definitiva, la historia pone de manifiesto la necesidad de una finalidad para que la acción sea posible. “Esa lejana luz es claridad que recae sobre las circunstancias inmediatas y las ordena, las hace cobrar sentido.”⁹¹⁵ “La historia no es un simple pasar de acontecimientos, sino que tiene su argumento, porque es drama [...] el conflicto amenazador entre todos es el que proviene de una sociedad no suficientemente humanizada todavía, no apta para que el hombre prosiga su alba inacabable.” Ha llegado, para María Zambrano, la “hora del conocimiento”, esto es, la “conversión de la historia trágica en historia ética”⁹¹⁶

“Hoy no se ve ya el sacrificio: la historia se nos ha tornado en un lugar indiferente donde cualquier acontecimiento puede tener lugar con la misma vigencia y los mismos derechos que un Dios absoluto que no permite la más leve discusión.” Todo está salvaguardado y, a la vez destruido⁹¹⁷ De

⁹¹¹ Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*; Madrid, Alianza, 2005, p. 27.

⁹¹² *La agonía de Europa*; cit., p. 41.

⁹¹³ *Ibid.*, 57.

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁹¹⁷ *Ibid.*, p.12.

allí que el hombre requiera ser reengendrado, y demande una conversión, “ahora es cuestión de volver a nacer, de que nazca de nuevo el hombre en Occidente en una luz pura reveladora que disipe como en un amanecer glorioso, sin nombre, lo que se ha perdido.”⁹¹⁸

En este proceso, el hombre abandonó la misericordia y desencadenó la historia sacrificial mientras que Agustín rescatará la esperanza. “La esperanza es que el hombre como criatura única, impar, se logre.”⁹¹⁹ Se trata de una esperanza como un tipo de “supratemporalidad de instante único”, que en la vida histórica se da a veces en países o grupos “desamparados”⁹²⁰. Por lo tanto, a la “historia de hechos” habrá de sobrevenir la “historia de las esperanzas”, la verdadera historia dirá Zambrano.⁹²¹ La *civitas Dei* agustiniana no es una utopía. “Aquí la esperanza no ha sido racionalizada, ni se presenta en el reino del ser atemporal [...] Es la esperanza que brota pura, porque ha encontrado su cauce apropiado, que no es el de la razón sino el de la fe”.⁹²² Sin embargo, a la vez, ha surgido también la esperanza de que esta ciudad ideal en el horizonte se materialice en la tierra, este es el origen de todas las grandezas pero también de todas las utopías revolucionarias y, a la vez, del fracaso de éstas y, para Zambrano, esta ciudad de la nostalgia y la esperanza es también la explicación de la crisis.

La ciudad de Dios, en san Agustín, es la ciudad eterna que se opone a la ciudad de los hombres, es la ciudad donde mora la verdad, pero el corazón europeo se ha enamorado de ella y quiere realizarla. La quiere edificar aquí abajo, en el tiempo. Y el imposible de toda la historia es haber querido la ciudad de Dios; eso ha hecho su historia tan sangrienta y sembrada de catástrofes, tan inquieta.⁹²³

⁹¹⁸ *Idem.*

⁹¹⁹ Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma; cit.*, p. 105.

⁹²⁰ Zambrano, María, *Los bienaventurados; cit.*, p. 98.

⁹²¹ Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma; cit.*, pp 141-42.

⁹²² *Ibid.* p.145.

⁹²³ Zambrano, María, *La agonía de Europa; cit.*, p. 63.

El exilio es una muestra de este fracaso: “La vida nos ha escindido; las supervivientes tenemos las raíces desnudas; vosotros, los muertos sois las raíces; sólo raíces hundidas en la tierra y en el olvido”⁹²⁴ Sólo cuando los hombres se agrupen, cuando dejen de existir ídolos y víctimas, cuando la sociedad abandone su estructura idolátrica y los hombres “lleguen a amar, creer y obedecer sin idolatría; que la sociedad cese de regirse por las leyes del sacrificio, o más bien, por un sacrificio sin ley”⁹²⁵, sólo entonces otra sociedad será posible.

Para Zambrano, el tiempo como entorno privativo del hombre posee dos dimensiones: una apunta a que el ser del hombre se complete en él y otra, contraria, por la cual el tiempo se muestra como obstáculo, como exigencia de un sentido para su vida y éste sólo es experimentado cuando siente estar viviendo una historia y “una historia sin esperanza es inenarrable”⁹²⁶Y, en relación con el corazón, la esperanza es “llamada”, “invocación”, “don”, “ofrenda” y “sacrificio”.⁹²⁷

Como María Zambrano, Walter Benjamin es crítico de la idea de progreso, propia del positivismo e historicismo del siglo XVIII, la cual hace pie en una idea lineal de la historia y de resignación respecto del tiempo presente. A dicha noción, se añadía, en líneas generales, la idea de objetividad de los hechos históricos. Moses⁹²⁸ distingue tres paradigmas dominantes en la obra benjaminiana: un paradigma teológico, uno estético y finalmente, uno político. Aquí nos referiremos exclusivamente al teológico dado el paralelismo que observamos con algunas dimensiones de

⁹²⁴ Zambrano, María, *Delirio y destino*; Madrid, Horas y Horas Ed., 2011, p. 209.

⁹²⁵ *Ibid*, p. 93.

⁹²⁶ Zambrano, María, *Los bienaventurados*; cit, pp. 105 ss.

⁹²⁷ *Ibid*. p. 111.

⁹²⁸ Moses, S., *El ángel de la historia*; Madrid, Cátedra, 1997. Los análisis de Moses refieren exclusivamente a Walter Benjamin.

la concepción de la historia de María Zambrano. Dicho paradigma es desarrollado por Benjamin, fundamentalmente, en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (1916) y *La tarea del traductor* (1921). La primera obra muestra una fase de declinación mientras que la segunda evidencia un desarrollo de construcción utópica. Dichas tendencias contrarias se unen para concebir la historia humana conforme a las tradiciones del cristianismo y del judaísmo, esto es, nacimiento, pecado original y caída, seguida de purificación e inicio de una nueva vida.⁹²⁹

Tanto para Benjamin como para Zambrano, lo que confiere sentido a la historia de la humanidad son “las diferentes fases de su *relación con el lenguaje*”⁹³⁰, más precisamente la relación con la primera fase del lenguaje. Ambos proponen una ontología con base en el lenguaje que considera que el desvío o alejamiento del mismo evidencian un mayor o menor grado de decadencia de la humanidad.

La palabra divina se presenta como palabra creadora (Gen. I, 1-21), que remite al lenguaje original, lenguaje al que el hombre no tuvo ni tendrá acceso, es la palabra original de Zambrano. La palabra divina aparece como creadora (Gen. I, 1-21), designa el lenguaje en su esencia original, coincidiendo perfectamente con la realidad que designa. La dualidad de la palabra y de la cosa no existe todavía; el lenguaje crea la realidad. En una segunda etapa, Adán pone nombres a los animales y a las cosas (Gen. II, 18-24). Este acto de nominación funda el lenguaje. Es la palabra perdida de Zambrano, cuyas resonancias perduran en la función poética del lenguaje. En la etapa siguiente, la palabra original se pierde y se degrada en comunicación. Benjamin, que interpreta aquí el relato del pecado original (Gen. II, 25-III, 24) a la luz del episodio de la torre de Babel (Gen. XI, 1-9),

⁹²⁹ *Ibid.* p. 87.

⁹³⁰ *Idem.*

ve en la función comunicativa del lenguaje el signo de su decadencia. Sólo la presencia de la dimensión simbólica o poética del lenguaje testimonia que la palabra adámica no se ha perdido.

El sentido de la historia se muestra en el quiebre de su supuesta continuidad, cuando lo inesperado entorpece su marcha y revela un fragmento de verdad original.⁹³¹ El regreso a la comprensión originaria debe hacerse desde el ejercicio poético del lenguaje⁹³²

Por otra parte, tanto Zambrano como Benjamin coinciden en que la dimensión política del “presente del conocimiento” es indisoluble de una visión moral, de la responsabilidad del historiador respecto de un pasado y un futuro de los que tiene que manifestarse en alguna manera.⁹³³ Ambos filósofos pondrán en cuestión el poder absoluto de la realidad histórica en nombre de un requerimiento ético. Este cruce da lugar a una nueva inteligibilidad histórica con un modelo *hermenéutico* que busca la *interpretación* de los acontecimientos, es decir la ilustración de su *sentido*.⁹³⁴

8. Reflexiones finales: a modo de conclusión

Se entiende que se ha cumplido el objetivo de este trabajo con el estudio de la genealogía de la razón poética zambrana sin descuidar su génesis en conexión y consonancia con los conceptos agustinianos con los cuales guarda semejanza. No obstante, el carácter ‘rizomático’ de los textos de san Agustín, que confiere un carácter circular a su pensamiento, hace que una problemática reenvíe a otra cuyo tratamiento resulta ineludible pero

⁹³¹ *Ibid.* p. 98.

⁹³² *Ibid.*, p. 113.

⁹³³ *Ibid.*, p. 130.

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 136.

que dificulta el análisis dado que, constantemente, se hace necesario retomar el tema que se está desarrollando. A ello se añade, el determinar semejanzas y diferencias con una escritura fragmentaria tal, en este caso, la de María Zambrano que, al igual que la de Benjamin, resulta cuando lo que se escribe es producto de ciertas situaciones “que aproximan, cuanto es posible en la vida, a la muerte.”⁹³⁵ Situaciones en las que, a veces, la esperanza ha desaparecido porque la “inmediatez” lo ha hecho, a lo cual, en algunos de sus escritos, no es ajeno el exilio. Es lo que otorga a estos textos valor de testimonio. “Testimonio como fragmento de una visión total que ha quedado casi toda inexpressada.”⁹³⁶

El carácter fragmentario de los escritos es precisado, por Zambrano, al referir en los manuscritos que: “Si el fragmento, cosa, ser o suceso, no estuviese cargado de significación o si no aludiera al menos a una posible significación, es decir, si no viniera con un mensaje, no tendría un carácter viviente. No anunciaría nada. Y la verdad es que toda realidad se anuncia y anuncia algo. Todo lo real tiene un carácter profético...es decir que todo lo que se presenta como real es tenido en cuenta para actuar en un sentido o en otro...”⁹³⁷ Asimismo y, no menos fundamental, el fragmento parcialmente coincide con el ser, es en y por el fragmento, que la palabra lo actualiza: “Si todo lo que tiene ser se aparece como el fragmento de un orden, sólo en el ser donde la palabra se da, ofreciéndose y ocultándose al par, el orden se actualiza y en momentos en que la palabra logra su plenitud, se hace casi sensible”⁹³⁸.

⁹³⁵ Zambrano, María, *La agonía de Europa*; cit. p.21.

⁹³⁶ Zambrano, María, *Ibid.*, p. 22

⁹³⁷ Zambrano, María, Manuscrito, 129, p.4, junio de 1966, Inédito. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

⁹³⁸ María Zambrano, Manuscrito del 27 de enero de 1961 (81¿?). Lo que no es palabra es sueño. Inédito. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

La afinidad del tema elegido con el lenguaje, y el reenvío de éste a dimensiones ontológicas, antropológicas y gnoseológicas, es clara respecto de la teoría agustiniana de los signos y su relación con la formulación del *verbum interius*. Mientras que en Zambrano, la *razón poética* requiere de una atención constante al eje elegido del lenguaje, la abundancia de temas y puntos de vista que se agolpan en cada una de sus páginas unido al carácter fragmentario referido dificultan la conceptualización. ¿Dónde encontrar, pues, un punto que facilitara el análisis y posibilitara contextualizar tanto el *verbum cordis* agustiniano cuanto la ‘razón poética’ zambranaiana? Se hace difícil aquí no recordar las palabras de Zambrano:

La palabra de verdad, aun callando alentaría. Pues que la palabra de verdad lo es de vida, alienta y su aliento se multiplica sin perderse en una especie de sacrificio del que lo que la palabra tiene de alado se libera incesantemente. Tiene, la palabra, antes de ganar la extensión, su lugar propio, invisible, nace en un hueco, en una cripta donde se forja su sentido. El sentido precede a su aparición misma en el ámbito del sujeto, en ese ámbito donde el sujeto puede detener su aparición sensible, acallarla. Va la palabra desde la hondura insondable hacia el espacio ilimitado donde suena, donde encuentra eco, eco siempre respuesta. Viene del sentido que la engendra y sin el cual no nacería atravesando algo que se le opondría. Y el sujeto no dispone de ese nacimiento ni de ese sentido. Puede ayudar solamente en que se manifieste en una especie de olvido dejándose en disponibilidad optante (¿?).⁹³⁹

Cómo no pensar entonces en el *verbum interiurs* en relación, por ejemplo, al texto de “La palabra del bosque” cuando María Zambrano habla de una palabra anterior al lenguaje, palabra que se trae del claro, “Unas palabras, un aletear del sentido, un balbuceo también, o una palabra que queda suspendida como clave a descifrar; una sola que estaba allí guardada y que se ha dado al que llega distraído ella sola. Una palabra de verdad que por lo mismo no puede ser ni enteramente entendida ni olvidada.”⁹⁴⁰ Y,

⁹³⁹ María Zambrano, Manuscrito 223, Inédito, La imposibilidad de la palabra, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

⁹⁴⁰ Zambrano, María, *Claros del Bosque*; Barcelona, Madrid, Cátedra, 2011, p. 197-98.

continúa: "No es palabra que se agite en lo que se dice, dice con su aleteo y todo lo que tiene alas, alas, se va."⁹⁴¹

Se pensó, por ello, en la centralidad de la palabra interior agustiniana desde la que se justifica la pretensión universalista de la hermenéutica. Así, para Gadamer "la universalidad se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo. No se puede expresar todo lo que hay en el alma. El *λόγος ἐνδιάθετος*, fue adoptado por Agustín, en su *De Trinitate*. Esta experiencia es universal: el *actus signatus* nunca se recubre con el *actus excersitus*."⁹⁴² Este sentido es también el adoptado por Heidegger para quien la enunciación hablada no alcanza al contenido del *verbum interius*. De modo que "no hay un mundo "prelingüístico" sino sólo un mundo orientado hacia el lenguaje, que intenta dar la palabra a lo que se quiere expresar sin conseguirlo del todo. Esta dimensión hermenéutica del lenguaje es la única que tiene carácter universal."⁹⁴³

En la línea sugerida por Heidegger, y a fin de comprender la noción de *lógos* en María Zambrano se ha seguido su desarrollo desde los presocráticos a Plotino, fundamentalmente el *logos* heraclíteo y su continuidad en el *Logos* joánico para, luego, clarificar su génesis y arribar al sentido teológico del mismo a partir de los versículos del Evangelio de Juan que más se reiteran en la obra de aquélla (1.1. y 1.14). En tal marco, se han examinado las ideas sobre el *Logos* en los Padres, primordialmente, en Jerónimo, Orígenes y Agustín, quienes indagaron la analogía entre el *Logos* y el lenguaje humano. Para la conceptualización de las concepciones

⁹⁴¹ *Idem*

⁹⁴² Gadamer, comentario a Grondin in Grondin, J, *Introducción a la hermenéutica filosófica*; tr. A. Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 1999, p. 15.

⁹⁴³ *Ibid.*, p. 16.

estudiadas, y su comparación, se consideró necesario unir la génesis a la genealogía.

En una aproximación a la razón poética y, en función de la herencia platónica de Agustín y Zambrano, se recurrió a la Carta VII de Platón en la interpretación de Agamben. Así, para Platón “la cosa misma”, si bien trasciende en parte, sólo es posibilitada por el lenguaje y en el lenguaje. En suma, se trata de un modelo metafísico del conocimiento basado en la función primordial del lenguaje. Por otra parte, para Heidegger la ‘razón’ (*ratio*), no es el único modo de pensar, de concebir, en *¿Qué significa pensar?* considera que “El hombre es el animal racional. La razón es la percepción de lo que es, y eso significa a la vez: lo que puede ser y lo que tiene que ser [...] La percepción que actúa en la razón se propone fines, establece reglas, prepara medios y así pone en marcha la acción.”⁹⁴⁴ De ahí que se recurriera a la distinción heideggeriana entre *ratio* y *lógos*. Para Heidegger, “el griego *léguein* alude a recoger y poner en el sentido de volver a poner, reponer o restablecer lo que es recogido y reunido *en él mismo* -dejándolo allí- respetando en él - lo recogido y reunido-, el reposo o la postura que le es más propia.”⁹⁴⁵

Por lo tanto, ya para Heidegger, el pensar, el *léguein*, es el decir poético originario de modo que, en esta acepción, no hay contradicción alguna entre razón y poesía desde que razón no se entiende como *ratio* sino como *lógos*.⁹⁴⁶ De ahí que, también Zambrano proponga una razón íntegra - la razón poética- en un intento de reducir la sujeción occidental a la

⁹⁴⁴ Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?* tr. J. L. Molinuevo Madrid, Trotta, 2005, p. 48.

⁹⁴⁵ Beaufret, J. “Le principe de raison” in *Dialogue avec Heidegger III Approche de Heidegger*, Paris, Eds de Minuit, 1974, p. 65. cit. in Acevedo Guerra, J., “La razón poética. Una aproximación (María Zambrano y Heidegger)” in *Aurora, Papeles del “Seminario María Zambrano”*, Universitat de Barcelona, Nro. 9, Noviembre-Diciembre, 2008, pp. 6-14., p. 9.

⁹⁴⁶ Vid. Acevedo Guerra, J., cit., p. 11.

proposición propia de un pensar discursivo, y, a través de la cual se opera una reducción del lenguaje.

La poesía
encuentra
su reposo en
ella y entonces apenas
resiste ser mirada
se está yendo desvaneciéndose
en aroma y música en una de esas identidades
insospechadas que se producen cuando una forma
plana se entrega a la muerte ignorándola, ignorándose
en el saber anterior a la aparición de la muerte
cuando el divino logos no había salido de sí.⁹⁴⁷

Si para Zambrano en continuidad con Heidegger- y en función de la teoría expresivo-constitutiva del lenguaje que concede un lugar primordial a la dimensión semántica del mismo- el lenguaje es necesario a la *Lichtung*, al claro del bosque, puede inferirse que, para ambos filósofos, el lenguaje es requisito de que el mundo sea desvelado y que, como señala Taylor, ayude a definir el espacio compartido. Por tanto, un aspecto central es que el claro no puede ser identificado con las entidades que en él se revelan. Así, pues, la *Lichtung* está conectada con el *Dasein* pero no dirigida por él.⁹⁴⁸ Heidegger “se refiere a nuestra relación con el lenguaje en términos de una invocación (*Ruf*) a la que estamos atentos [...] Los mortales hablan en la medida en que escuchan. Y pueden hablar de la invocación como emanando del silencio

⁹⁴⁷ Zambrano, María, Manuscrito 184, Inédito, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

⁹⁴⁸ Vid. Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos*; Barcelona, Paidós, 1997, p.149 y ss.

(*Stille*). El silencio está donde no hay todavía palabras (las correctas) pero somos interpelados por entidades para desocultarlas como cosas [...] esto no ocurre antes del lenguaje: sólo puede darse en él [...] estas palabras sin precedentes [...] son palabras de poder, podemos denominarlas palabras de recuperación. Constituyen el auténtico pensar y la poesía.”⁹⁴⁹

Se han referido las cuestiones relativas a: Palabra y revelación, la teoría de los signos y el papel de la alegoría. Se ha profundizado la temática concerniente a Historia y Retórica: el *saeculo*. Tema éste que conjuntamente con las cuestiones relativas a la Trinidad y al conocimiento por iluminación constituye uno de los más complejos de la filosofía agustiniana. Las relaciones entre las dos ciudades⁹⁵⁰, son propias del tiempo en que ellas están inextricablemente mezcladas (*perplexae quippe sunt istae duae civitates invicemque permixtae*).⁹⁵¹ Dicha problemática se ha centrado en torno al examen del uso del término agustiniano *saeculo*,⁹⁵² como un punto axial en el que restan cuestiones por dilucidar y cuya importancia ha sido destacada por Marrou. Se ha intentado permanecer fiel al sentido de los términos agustinianos y a sus usos posibles en Zambrano. Tal el empleo de los términos *peregrinatio*, *peregrini*. Especialmente cuidadoso, ha sido el estudio del término *saeculo*, para el cual se construyó su campo semántico y una tipología rudimentaria del mismo, en *De civitate Dei*.

⁹⁴⁹ *Ibid.* p. 172.

⁹⁵⁰ Si se atiende a la sugerencia de Marrou, sugerencia que conserva toda su actualidad, es necesario retomar el problema central que plantea “la interpretación de la teología cristiana de la historia, problema donde convergen la cuestión de la exégesis literaria o semántica más minuciosas y los problemas de doctrina más complejos: la interpretación de la noción central de ciudad, de la *civitas Dei* y de su corolario, *civitas terena*.

⁹⁵¹ *De Civitate Dei*, I, 35.

⁹⁵² El enfoque de Marrou como el de Markus, permanece en la perspectiva de la historia, sin ocuparse de los aspectos semánticos del término *saeculum*. Cfr. La Bonnardière, A. M., “La « Cité terrestre » d’après H. I. Marrou » *in* La Bonnardière, A., M. (ed.) *Saint Augustine et la Bible*; Paris, Beauchesne, 1986, pp. 387-398, p. 396.

En suma, la problemática del *saeculo* y la cuestión de las *civitates* se relacionan estrechamente. Dicho tema abre a cuestiones relativas al tiempo, la historia y las ciudades agustinianas y hace pie, asimismo, en la idea agustiniana del hombre central en la obra zambraniana. Por otra parte, dada la analogía entre el hombre y la ciudad analogía cuyo fundamento está dado por la teoría agustiniana de la imagen fue necesario ubicarse en un tema propio de la antropología agustiniana, que hace a la concepción del hombre como imagen aunque el hombre sea sólo imago *quadam similitudine*. Por lo tanto, para considerar la doctrina de las dos ciudades en Agustín, no puede prescindirse de su concepción del hombre el cual es pensado como creado a imagen y similitud del Verbo. La disparidad que va de la *regio similitudinis* a la *regio disimilitudine* constituye el criterio central para distinguir entre el hombre viejo y el nuevo, el exterior y el interior, el terreno y el celestial. Transformación y cambio que, tanto para Agustín cuanto para Zambrano, se desarrollan en el *saeculo*.

Por otra parte, es en la imagen de los hombres celeste y terrestre que se hallan en germen las metáforas de las ciudades celeste y terrena.⁹⁵³ Agustín recuerda en las *Confessiones* que, en la *región de la disimilitud*, el discurso debe tener un inicio y un fin, pero esto implica que cuando buscamos –sea la felicidad, la verdad o el significado [...] debe, en la medida de lo posible, tender a franquear este límite.⁹⁵⁴ De modo que, y otro tanto ocurre en Zambrano: “Comprender el recorrido de la cultura humana se eleva desde lo sensible para buscar las razones en el plano de lo inteligible, lo cual plantea inevitablemente el problema de la mediación” que nos lleva a través de distintos textos y discursos, idealmente de claro en claro, diría Zambrano. “Conocimiento y realidad se corresponden plenamente porque

⁹⁵³ *De civitate Dei*, XIII, 23, 3.

⁹⁵⁴ Parodi, M., *El paradigma filosófico agustiniano. Un modelo de racionalidad y su crisis en el siglo XII*; tr.Bs. As., Miño y Dávila, 2011, p. 42.

ambos presentan la misma estructura que puede ser comprendida haciendo referencia al modelo provisto por el lenguaje: son nexos de tipo lingüístico los que unen entre sí los términos del lenguaje interior [...] y las cosas del mundo externo a su vez, palabras del Verbo divino [...] igualdad de relaciones que garantiza y funda la estructura analógica.”⁹⁵⁵En dicho contexto, la falta de sistematicidad, es sólo un reflejo de la dinámica de la búsqueda y revela el propósito de iluminar la realidad descrita. “El conocimiento es, pues, no la conquista de contenidos estables, sino proceso destinado a reanudarse continuamente a partir de los niveles de conciencia sucesivamente alcanzados”⁹⁵⁶

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 43.

9. Bibliografía

9.1. Fuentes primarias

9.1.1. Agustín de Hipona

Opera omnia in Migne, J. P., PL, Paris, 1841.

Tratados sobre el Evangelio de San Juan, in *Obras completas de San Agustín*; Vols. XIII y XIV, tr. Miguel Fuertes Lanero y José Anoz Gutiérrez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1998⁹.

Confessiones, in *Obras completas de San Agustín*; Vol. II, tr. A. Custodio Vega, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1998⁹.

Contra Academicos; in *Obras completas de San Agustín*; Vol. III, tr. V. Capánaga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1947.

Contra Espistolam Parmeniani, in *Obras completas de San Agustín*; Vol. XXXII, tr. M. Fuertes Lanero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1988.

Contra Faustum Manichevm, in *Obras completas de San Agustín*; Vol. XXXI, tr. Pío de Luis, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1993.

De Civitate Dei (1^o y 2.^o), in *Obras completas de San Agustín*; Vol. XVI y Vol. XVII, tr. S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1988⁴.

De diversis quaestionibus octoginta tribus; in *Obras completas de San Agustín*; Vol. XL; tr. Teodoro.C. Madrid, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1995.

De ordine; in *Obras completas de San Agustín*; Vol. I, tr. V. Capánaga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1951³.

De libero arbitrio in *Obras completas de San Agustín*; Vol. III, tr. E. Seijas, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1947.

De beata vita, in *Obras completas de San Agustín*; Vol. I, tr. V. Capánaga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1951³.

De immortalitate animae; in Obras completas de San Agustín; Vol. XXXIX, tr. L. Cilleruelo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1988.

De catechizandis rodibus liber vnus; in Obras completas de San Agustín; Vol. XXXIX, tr. J. Oroz Reta, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1988.

De musica in Obras completas de San Agustín; Vol. XXXIX, tr. A. Ortega, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1988.

De magistro; in Obras completas de San Agustín; Vol. III, tr. M. Martínez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1947.

De fide rerum quae non videntur; in Obras completas de San Agustín; Vol. IV, tr. H. Rodríguez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1975.

De Genesi ad litteram, in Obras completas de San Agustín; Vol. XV, tr. B. Martin, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1958².

De doctrina Christiana, in Obras completas de San Agustín; Vol. XV, tr. B. Martin, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1958².

De anima et eius origine, in Obras completas de San Agustín; Vol. III, tr. M. Lanseros, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1947.

De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manicheorum; Vol. IV, tr. T. Prieto, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1975.

De natura boni, in Obras completas de San Agustín; Vol. III, tr. M. Lanseros, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1947.

De Trinitate; in Obras completas de San Agustín; Vol. V, tr. L. Arias, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1948.

De unitate Ecclesia (ad católicos espistola contra donatistas); Vol. IV, tr. S. Santamarta, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1975.

De utilitate credendi; in Obras completas de San Agustín; Vol. IV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1975³.

De vera religione; in Obras completas de San Agustín; Vol. V, tr. V. Capánaga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1975.

Enarrationes in Psalmos (1°); in Obras completas de San Agustín; Vol. XIX, edición de Balbino Martín Pérez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1964.

Enarrationes in Psalmos (2°); in Obras completas de San Agustín; Vol. XX, edición de Balbino Martín Pérez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1965.

Enarrationes in Psalmos (3°); in Obras completas de San Agustín; Vol. XXI, edición de Balbino Martín Pérez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1966.

Enarrationes in Psalmos (4°); in Obras completas de San Agustín; Vol. XXII, edición de Balbino Martín Pérez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1967.

Epistolae (1°, 1-123), in Obras completas de San Agustín; Vol. VIII, tr. L. Cilleruello, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1986³.

Epistolae (2°, 124-187), in Obras completas de San Agustín; Vol. XIa, tr. L. Cilleruello, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1987³.

Epistolae (3°, 188-270; 1- 29*), in Obras completas de San Agustín; Vol. XIb; tr. L. Cilleruello y Pío de Luis, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1991³.*

Librorum omnium et tractatum vel epistolarum sancti Augustini Episcopi indiculum; ed. San Posidio in Obras completas de San Agustín; Vol. XL; tr. T. C. Madrid, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1995.

Retractationum; in Obras completas de San Agustín; Vol. XL; tr. T.C. Madrid, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1995.

Sermones (1°); in Obras completas de San Agustín; Vol. X; tr. M. Fuertes Lanero y M. Campelo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1981.

Sermones (2º) 51-116; in *Obras completas de San Agustín*; Vol. VII; tr. L.Cilleruello, M. Campelo, Carlos Morán y Pío de Luis, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1983.

Soliloquia, in *Obras completas de San Agustín*; Vol. I, tr. V. Capánaga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, 1951³.

<http://www.augustinus.it> Città Nuova Editrice, Nuova Biblioteca Agostiniana, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) y Federación Agustiniana Española (FAE)

9.1.2. María Zambrano

Horizonte del liberalismo (primera edición: *Nuevo liberalismo*, Madrid, Morata, 1930), Madrid, Morata, 1996. *Orizzonte del liberalismo*, tr. Donatella Cessi Montalto, Milano, Selene Ed. 2002

Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil, Madrid, Trotta, 1998.

Pensamiento y poesía en la vida española; El Colegio de México, 1991².

Filosofía y poesía; Madrid, FCE, 2010⁵.

La confesión, género literario; Madrid, Siruela, 2001.

El pensamiento vivo de Séneca; Madrid, Cátedra, 2011⁴.

La agonía de Europa; Madrid, Trotta, 2000.

Hacia un saber del alma; Buenos Aires, Losada, 1950 y 2005, Madrid, Alianza, 1989 y 2000.

El hombre y lo divino; México, FCE, 1955².

Persona y democracia; Madrid, Siruela, 2004².

España, sueño y verdad (primera edición: Barcelona, Edhasa, 1965), Madrid, Siruela, 1994.

España, pensamiento, poesía y una ciudad; Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Algunos lugares de la poesía; Edición, intr. y notas de Juan Fernando Ortega Muñoz, Madrid, Ed. Trotta, 2007.

El sueño creador México, Universidad Veracruzana, 2010².

Obras reunidas; Madrid, Aguilar, 1971.

Claros del Bosque; Barcelona, Madrid, Cátedra, 2011.

Las palabras del regreso; Salamanca, Amarú Ed., 1995.

Delirio y destino; Madrid, Horas y Horas Ed., 2011.

Notas de un método, Madrid, Tecnos, 2011.

María Zambrano, premio "Miguel de Cervantes" 1988 (Discurso de María Zambrano, acompañado de otros textos), Barcelona, Anthropos, 1989.

Los bienaventurados, Madrid, Siruela, 1990.

De la Aurora, Madrid, Turner, 1986 y Córdoba (Argentina), Alción, 1999.

Los sueños y el tiempo, Madrid, Siruela, 1999.

Unamuno, Madrid, Debate, 2003.

La confesión: género literario; Madrid, Siruela, 2001²

Cartas de la Pièce; Ed. Agustín Andreu, Pre-textos y Universidad Politécnica de Valencia, 2002.

Islas; Madrid, Verbum, 2007.

Escritos sobre Ortega; Madrid, Ed. Trotta, 2011.

Esencia y hermosura; Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2010.

La aventura de ser mujer, edición e introducción de Juan Fernando Ortega, Málaga, Veramar, 2007.

Senderos, Antrophos, Barcelona, 1986.

Para una historia de la Piedad, Málaga, Torre de las palomas, 1989,

Obras Completas de María Zambrano, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011, Vol. III.

María Zambrano; El exilio como patria; Edición, Introducción y notas se Juan Fernando Ortega Muñoz, Barcelona, Anthropos, 2014.

9.2. Otras fuentes

La Biblia Griega. Septuaginta; N. Fernández Marcos y Ma. V. Spottorno (Coords) tr. N. Fernández Marcos, Ma. V. Spottorno y J.M. Cañas Reillo ; Salamanca, Eds. Sígueme, 2008.

Biblia de Jerusalén; Escuela Bíblica de Jerusalén, Bilbao, Ed. Desclée De Brouwer, 1998.

CICERÓN, M., T., *Traité des Lois*; tr. G. de Plinval, Ed. Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1959.

CICERÓN, M., T., *De la República*; tr. J. Pimentel Álvarez, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

PLATÓN, *La République*; Oeuvres Complètes, T. VI; tr. E. Chambry, Ed. Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1970⁶.

PLATÓN, *Platonis opera* (5 T.); Edited by J. Burnet, Oxford, 1905 ss.

PLATÓN, *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*. Pantheon books, NNew York, 1961.

PLOTINO, *Enéadas* (3 T.); tr. de J. Igal, Madrid, Gredos, 1985ss.

PLOTINO, *Ennéades* (6 T.); tr. Bréhier, E., Ed. Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1924ss.

9.3. Fuentes secundarias

ACEVEDO GUERRA, Jorge, "La razón poética. Una aproximación (María Zambrano y Heidegger) in *Aurora, Papeles del "Seminario María Zambrano"*, Universitat de Barcelona, Nro. 9, Noviembre-Diciembre, 2008, pp. 6-14.

ADAMS, Jeremy D., "Augustine's Definitions of *Populus* and the Value of Society" in Donnely, D. (ed.) *The City of God: A collection of Critical Essays*, New York, Peter Lang, 1995, pp.171-182.

AGAMBEN, Giorgio, Agamben G., *La potencia del pensamiento*; Bs. As., A. Hidalgo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio, *Opus Dei, Arqueología del oficio*; tr. Mercedes Ruvituso, Bs. As., A. Hidalgo ed., 2012.

ALLERS, Rudolf, "Illumination et vérités éternelles" in *Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, CNRS, Vol I, 1955, pp.477-490.

ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación*; Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1988.

ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, "Un aspecto de la conversión agustiniana: del modo de pensar retórico al filosófico"; *in Plotino, Porfirio, San Agustín*; II Encuentro Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, Kadmos, 1989, 75-109.

ANDREU, Agustín, "Anotaciones epilogales a un método o camino" *in* María Zambrano *Cartas de la Pièce*; Ed. Agustín Andreu, Pre-textos y Universidad Politécnica de Valencia, 2002.

ANDREU, Agustín, "Fundamentación teológica de la razón poética" *in* *Aurora Papeles del "Seminario María Zambrano"*; Universitat de Barcelona. Nro. 11, 2010, pp. 9-17.

ANDREU, Agustín, *El logos alejandrino*; Madrid, Siruela, 2009.

ARENDT, Hannah, *Love and Saint Augustine*; Edited and with an Interpretative Essay by J. Vecchiarelli Scott and J. Chelius Stark, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

ARMSTRONG, A. Hilary, "St. Augustine and Christian Platonism" *The Saint Augustine Lecture 1966*; Villanova University, Pennsylvania.

ARMSTRONG, A. Hilary, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*; Cambridge University Press, 2013².

ARNAU, Juan, *Elogio del asombro. Conversaciones con Agustín Andreu*; Valencia, Pre-Textos, 2010.

ASIEDU, F.B.A., "Augustine's Christian-Platonist Account of Goodness: A Reconsideration" *in* Hey J. XLIII, Oxford and Boston, Blackwell, 2002, pp. 328-343.

AUBEN, Paul, *Plotin et le Christianisme*; Paris, Beauchesne, 1992.

AUERBACH, Erich, *Mimesis : la realidad en la literatura* ; tr. E. Villanueva y E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

AYRES, Lewis. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford University Press, 2004.

BALZA, Isabel, *María Zambrano*, La Coruña, Baía Ed., 2014.

BARDY, Gustave, « Definition de la Cité de Dieu” *L’Année Théologique Augustinienne*; II-III (1952), 12, pp.113-129.

BARNES, Michel René, “The Visible Christ and the Invisible Trinity: Mt. 5:8 in Augustine’s Trinitarian Theology of 400” in *Modern Theology*; 19: 3 July, Blackwell, 2003, pp. 329-355.

BARNES, T. D., “Aspects of the Background of the City of God” in *Revue de l’Université d’Ottawa*; Canadá, Éditions de l’Université d’Ottawa, (1982) 52, pp. 64-80.

BARR, Robert R., « The two Cities in Saint Augustine” in *Laval theologique et philosophique*, Vol XVIII (1962) 2, pp. 211-229.

BEAUFRET, Jean, *Diálogo con Heidegger. Filosofía griega*; Tr. Horacio Pons, Bs. As. Miluno, 2001.

BEIERWALTES, Werner, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*; tr. G. Girgenti y A. Trotta, Milano, Centro di Ricerche di Metafisica dell’Università Católica del Sacro Cuore, 1995.

BEIERWALTES, Werner, *Plotino*; Milano, Centro di Ricerche di Metafisica dell’Università Católica del Sacro Cuore, 1995.

BELLOMO, S. *Lenguaje, verdad, libertad*; EUNSA, Navarra, 2011.

BELTRAN, Miquel y LLINAS, J. L., “El dios incomprensible de Filón y su huella en el neoplatonismo” in *Anales del Seminario de la Filosofía*, Vol. 27, 2010, pp. 46-91.

BENJAMIN, Walter, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” in *Iluminaciones IV*, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, tr. R. Blaltt Weinstein, México, 2001³

BENJAMIN, Walter, “La tarea del traductor” in *Charles Baudelaire, “Tableaux parisiens”*, Madrid, Abada Eds. , 2010.

BENEYTO, José Ma. y GONZÁLEZ FUENTES, Juan Antonio (coord.), *María Zambrano. La visión más transparente*; Madrid, Ed. Trotta, 2004.

BERNABÉ, Alberto, *Platón y el orfismo*; Madrid, Abada eds. 2010.

BERNABÉ, Alberto, CASADESÚS, Francesc y SANTAMARÍA, Marco, A. (Eds.) *Orfeo y el orfismo. Nuevas perspectivas*; Universitat de les Illes Balears.

BERNSTEIN, Richard, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*; University of Pennsylvania Press, 1983.

BLAZQUEZ, Niceto, "San Agustín, intérprete de la filosofía griega", in *Augustinus*; Madrid, ed. Agustinos Recoletos, XXX (1985) 119-120, pp. 315-39.

BLOOMFIELD, Morton, W., "Allegory as Interpretation" in *New Literary History*, Vol. 3, 2, On Interpretation: I, 1972, pp. 301-317.

BOCHET, I., COMBES, G. and MADEC, G., Introduction in *La Cité de Dieu*, 3 vols. Paris, Institut d' Études Augustiniennes, 1993-1995.

BODEI, R., *Ordo amoris. Conflictos terrenos y felicidad celeste*; tr. M. Villanueva Salas, Valladolid, Cuatro ediciones, 1998.

BONNER, Gerald, "Augustine as Biblical Scholar" in *The Cambridge History of the Bible*; Vol 1, P.R., Ackroyd and C. F., Evans (eds), Cambridge, Cambridge University, 1970.

BOURKE, Vernon J. "The City of God and History" in Donnely, D. (ed.) *The City of God: A collection of Critical Essays*, New York, Peter Lang, 1995, pp. 291-303.

BOYER, Charles, *Christianisme et néopaganisme dans la formation de S. Augustin*; Paris, Beauchesne, Paris, Beauchesne, 1920. Rpt. Rome, Libri Catholici, 1953.

BREZZI, Paolo, "Una "Civitas terrena spiritualis" come ideale storico-politico di Sant Agostino" in *Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d' Études Augustiniennes, CNRS, Vol II, 1955, pp.915-922.

BROWN, Peter, *Augustine of Hippo*; University of California Press, 2000².

BROWN, Peter, "Saint Augustine and Political Society" in Donnely, D. (ed.) *The City of God: A collection of Critical Essays*, New York, Peter Lang, 1995, pp. 17-35.

BUNGÅRD, Ana, *Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*; Ed. Trotta, 2000.

BUNGÅRD, Ana, *Un compromiso apasionado*; Madrid, Ed. Trotta, 2009.

BUNGÅRD, Ana, Exilo y trascendencia" in *Aurora, Papeles del "Seminario María Zambrano"*, Universitat de Barcelona, Nro. 8, Noviembre-Diciembre, 2007.

BLUNDO CANTO, G., "Chère madame. María Zambrano según ella misma" in *Aurora. Papeles del "Seminario María Zambrano."*; Universitat de Barcelona, Nro. 6, 2004, pp. 186ss. La carta aparece catalogada como M-447 (*Copia de una carta de María Zambrano en la que expone su trayectoria intelectual*), Archivo de la Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga.

Boletín Galego de Literatura, Universidad de Santiago de Compostela, 5, 1991.

CACCIATORE, G., Sobre "Ortega y Vico" *Bollettino del Centro di Studi Vichiani (XX/V-XXV, /994-/995) Cuadernos sobre Vico* 7/8. 1997 pp. 425-432. (pp. 236-246).

CALLAHAN, J., "Augustine and the Greek Philosophers", *The Saint Augustine Lectures Series. Saint Augustine and the Augustinian Tradition*; R.P. Russell ed., Villanova University Press, 1967.

CALHILL, Michael, "Reader Response Criticism and the Allegorizing Reader" in *Theological Studies*; Vol. 57, 1, Gale Group, 2002.

CAPÁGANA, V., *Primicias Agustinianas*; AVGVSTINVS vol. XXIII, 1978.

CARRÉ, Meyrick H., *The Realists and Nominalists*; London, Oxford University Press, 1946.

CARY, Phillip, *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*; Oxford, Oxford University Press, 2000.

CASADESÚS BORDOY, Francesc, "Heráclito y el orfismo" in *Enrahonar*, 23, 1995, 103-116.

CORRIGAN, Kevin, "Essence and existence in the *Enneads*" in Gearson, L. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*; Cambridge, Cambridge University Press, 1999², pp. 110-111.

CASALE ROLLE, Carlos, Algunos elementos de la recepción de la hermenéutica agustiniana en Gadamer. Pistas para pensar la aspiración de universalidad del lenguaje teológico" in *Veritas*, Vol II, 17, 2007. Pp.333-366.

CHAIX-RUY, Jules, "La "Cité de Dieu" et la structure du temps chez saint Augustin", in *Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien,

Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d' Études Augustiniennes, CNRS, Vol II, 1955, pp.923-931.

CHAIX-RUY, Jules, "Existence et temporalité selon saint Augustin" in *Augustinus*; Madrid, ed. Agustinos Recoletos, I (1956), pp. 337-349.

CHARRUE, Jean Michel, *Plotin lecteur de Platon*; Paris, Les Belles Lettres, 1987².

CILLERUELO, Lope, « La « memoria Dei » según San Agustín » in *Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d' Études Augustiniennes, CNRS, Vol I, 1955, pp.501-509.

CLAUSSEN, M. A., "Peregrinatio" and "Peregrini" in Augustine's "City of God" in *Traditio*; New York, Fordham University Press (1991) 46, pp. 35-75.

COLISH, Marcia, L., *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge*; University of Nebraska, Lincoln, NE, 1983.

CORBIN, Henry *El Imán oculto*; tr. de Agustín López y M. Tabuyo, Buenos Aires, Losada, 2005.

COURCELLE, Pierre P., «Treize textes nouveaux sur la « région de dissemblance » in *Recherches Augustiniennes*; Paris, Institut d' Études Augustiniennes, XVI (1970), pp. 269-281.

COURCELLE, Pierre P., « Litiges sur la lecture des « Libri Platoniorum » par saint Augustin » in *Augustiniana*; Lovaine, Institutum Historicum Augustinianum, 1954.

COURCELLE, Pierre P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*; Paris, E. de Boccard, 1968².

COUTURIER, Charles, "La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin in *Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d' Études Augustiniennes, CNRS, Vol I, 1955, pp.543-550.

COWAN, Bainard, "Walter Benjamin's Theory of Allegory", *New German Critique*, Duke University Press, 2001, pp. 113-14.

CRANZ, F. Edward, "The Development of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy" in *The Harvard Theological Review*, Vol. 47, No. 4 (Oct., 1954), pp. 255-316.

CRANZ, F. Edward, "De civitate Dei, XV, 2, et l'idée augustinienne de la société chrétienne" in *Recherches Augustiniennes*; Paris, Institut d' Études Augustiniennes, (1957) III, pp. 15-27.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, "La filosofía que pudo conocer San Agustín en Cartago, Roma y Milán" in *Plotino, Porfirio, San Agustín*; II Encuentro Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, Kadmos, 1989, 23-47.

DANESI, M. *Vico, Metaphor, and the Origin of Language*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1993

DAVIDSON, Ivor J., *De Officiis*; England, Oxford, 2001.

DAWSON, John David, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*; Berkeley, University of California Press, 2001.

D'ANGELO, Frank, J., "Prolegomena to a Rhetoric of Tropes" in *Rhetoric Review*, Vol. 6, 1, 1987, pp. 32-40.

DEANE, Herbert, "Augustine and the State the Return of Order upon Disorder" in Donnelly, D. (ed.) *The City of God: A collection of Critical Essays*, New York, Peter Lang, 1995, pp. 51-91.

DEPROOST, Paul Augustin, *Étude comparative du De Re publica de Ciceron et du De Civitate Dei de saint Augustine : Civitas-Virtus-Iustitia* ; Mémoire pour license en Philologie Classique, Université Catholique de Louvain, Fac. Philosophie et Lettres. 1979.

DERRIDA, Jacques, "White Mytology: Metaphor in the Test of Philosophy"; *New Literary History*, VI, 1974, pp. 5-74.

DESPOTOPOULOS, C., *La philosophie politique de Platon* ; Bruxelles, Ousia, 1997.

DiLORENZO, Raymond R., "Ciceronianism and Augustine's Conception of Philosophy" in *Augustinian Studies*; Villanova, Pa, Villanova University, (1982) 13, pp. 171-176.

DODARO, Robert, "Agustín de Hipona entre la Ciudad Secular y la Ciudad de Dios" in *Actas del VI Simposio de la Lectura de San Agustín desde América Latina*, México, 2002.

DONNELLY, D., "Reconsidering the Ideal: *The City of God* and Utopian Speculation" in Donnelly, D. (ed.) *The City of God: A collection of Critical Essays*, New York, Peter Lang, 1995, 199-211.

EBOROWICZ, Wenzeslas "San Agustín y la filosofía antigua" in *Augustinos*; Madrid, ed. Agustinos Recoletos, XVI (1971) pp. 61-64.

EDWARDS, Mark J. "Neoplatonismo" in Fitzgerald, A. D., Cavadini, J., Djuth, M., O'Donnell, J. J., Van Fleteren, F., *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*; tr. C. Ruiz Garrido, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2001, pp. 937-943.

EDWARDS, Mark J. "Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos" in *Vigiliae Christianae* 54, pp. 159-177.

EGGERS LAN, Conrado, "La teoría heraclítica del logos"; texto leído en el Coloquio sobre Filosofía presocrática, en homenaje a Harold Cherniss, 1984 con el auspicio del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

EMILSSON, Eyjólfur Kjalar "Cognition and its object" in GEARSON, Lloyd P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*; Cambridge, Cambridge University Press, 1999², 217-249.

FINE, G. (ed.), *Plato. Ethics, Politics, Religion and the Soul*; Oxford University Press, 1999.

FORTIN, Ernst, "Augustine's *City of God* and the Modern Historical Consciousness" in Donnelly, D. (ed.) *The City of God: A collection of Critical Essays*, New York, Peter Lang, 1995, pp. 305-317.

FORTIN, Ernst, "The Political Implications of St. Augustine's Theory of Conscience" in *Augustinian Studies*; Villanova, Pa, Villanova University, (1970) 1, pp. 133-152.

FORTIN, Ernst L., « Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme », in *Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d' Études Augustiniennes, CNRS, Vol III, 1955, pp.371-380.

FORTIN, Ernst, "De civitate Dei" in Fitzgerald, A. D., Cavadini, J., Djuth, M., O'Donnell, J. J., Van Fleteren, F., *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*; tr. C. Ruiz Garrido, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2001, pp. 268-278.

GADAMER, Hans, G., *Verdad y método*; T. I, tr. A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1988.

GADAMER, H. G. *Verdad y Método II*, Tr. Manuel Olasagasti, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992.

GADAMER, Hans, G., "Europa y la "oikoumene" in *El giro hermenéutico*; Madrid, Ed. Cátedra, 1998.

GARCÍA CASTILLO, Pablo, "Antecedentes neoplatónicos de San Agustín: de la retórica a la epóptica" in *Plotino, Porfirio, San Agustín*; II Encuentro Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, Kadmos, 1989, pp. 5-22.

GEARSON, Lloyd P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*; Cambridge, Cambridge University Press, 1999².

GILSON, Etienne, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*; tr. B. Agüero, Buenos Aires, Ed. Troquel, 1954.

GILSON, Etienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*; Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1949³.

GILSON, Etienne, *La Filosofía en la Edad Media*; tr. A. Pacios y S. Caballero, Madrid, Gredos, 1965.2

GILSON, Etienne, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, Rialp, 1981.

GOODMAN, Nelson, *Los lenguajes del arte*; tr. Jeam Cabanes, Seix Barral, Barcelona, 1976.

GREGORY, J., *The Neoplatonists*; London, Routledge, 1999².

GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermeneútica filosófica*; tr. A. Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 1999.

GUÉNON, René, *Símbolos fundamentales de la Ciencia sagrada*; Estudio Preliminar Armando Asti Vera, tr. Juan Valmard, Bs. As., EUDEBA, 1976²

GUTHRIE, W. K. C., "Platón. Segunda Época y la Academia" in *Historia de la Filosofía Griega*; Gredos.

GUY, Jean Claude, *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de saint Augustin*; Paris, Institut d' Études Augustiniennes, 1961.

HADOT, P., "Citations de Porphyre chez Augustin" in *Recherches Augustiniennes*, Paris, Institut d' Études Augustiniennes, (1960) 6, pp. 205-244.

HADOT, P., *Plotinus or the The Simplicity of Vision*, tr. M. Chase, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?* Tr. Eliane Cazenave Tapie, México, FCE, 1998.

HAGGERTY, William P., "Augustine, the "Mixed life", and Classical Political Philosophy: Reflections on *Compositio* in Book 19 of the *City of God*" in *Augustinian Studies*; Villanova, Pa, Villanova University, (1992) 23, pp. 149-163.

HANBY, Michael, *Augustine and Modernity*; New York, Routledge, 2003.

HAWKINS, Peter S., "Polemical Counterpoint in "De Civitate Dei" in *Augustinian Studies*; Villanova, Pa., Villanova University, (1973) 6, pp. 97-106.

HEGEL, G. H. F, *Lecciones sobre historia de la filosofía*; tr. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 3 Vols. 1995.³

HEIDEGGER, Martin, *La proposición del fundamento*; Barcelona, Ed. del Serbal tr. F. Duque y J. Pérez de Tudela. 2003.²

HEIDEGGER, Martin, *Del camino al habla*; Barcelona, Ed. del Serbal, tr. Ives Zimmermann. 2002.³

HEIDEGGER, Martin, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*; Bs. As., Waldhuter ed., 2014.

HEIDEGGER, Martin. *La proposición del fundamento*; tr. Félix Duque y Jorge Pérez Tudela, Barcelona, 2003².

HEIDEGGER, Martín, *De camino al habla*; Barcelona, tr. Ives Zimmermann Ed. del Serbal, 2002²,

HEIDEGGER, Martín, *Estudios sobre mística medieval*; Tr. Jacobo Muñoz, Siruela, 1997.

HEIDEGGER, Martín *¿Qué significa pensar?* tr. J. L. Molinuevo Madrid, Trotta, 2005.

HENRY, Paul, "Augustine on Personality", *The Saint Augustine Lectures Series. Saint Augustine and the Augustinian Tradition*; R.P. Russell Ed., Pennsylvania, Villanova University Press, 1959.

HERRERO de JÁUREGUI, Miguel, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*; Madrid, Trotta, 2007.

HIRSCH, E. D., "Transhistorical Intentions and the Persistence of Allegory" in *New Literary History*, Vol. 23, 3, Part I, 1994, 549-567.

HOLLERICH, Michael, J., "John Milbank, Augustine, and the "Secular" in Vessey, Mark, Pollmann, Karla y Fitzgerald, Allan, D. (ed.), *History, Apocalypse and the Secular Imagination. New Essays on Augustine's City of God*; Augustinian Studies, Bowling Green State University, 1999, pp. 311-326.

HOLSTEIN, Henri, « Le peuple de Dieu d'après la Cité de Dieu » in *Augustinus*; Madrid, ed. Agustinos Recoletos, XII (1967) 45-48, pp. 193-208.

HOLTE, Ragnar, *Béatitude et sagesse: saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Institute d' Études augustiniennes, 1962.

IBN'AL ARABI *Contemplation of the Holy Mysteries and the Rising of the Divine Lights*; tr. Twinch, Cecilia y Beneito, Pablo, Anqa Publishing, Oxford, 2001.

IZMIRLIEVA, V. *All the Names of the Lord: Lists, Mysticism, and Magic*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*; Madrid, FCE, 1977.

JAEGER, W., *Paideia: Los ideales de la cultura griega*; México, FCE, 1980.

JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y cultura griega*; tr. Frost, Elsa, México, FCE, 1985⁵.

JOHNSON, Penelope, "Virtus: Transition from Classical Latin to the *De Civitate Dei*" in Donnely, D. (ed.) *The City of God: A collection of Critical Essays*, New York, Peter Lang, 1995, pp. 233-240.

JOLIVET, Régis, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*; tr. G. Blanco, O. Iozzia, M. Guirao, J. Otero, E. Pironio y J. Ogar, Bs. As., Gladium.

KANNENGIESER, Charles, "A propos de la thèse de Pierre Hadot sur Porphyre et Victorinus" in *Recherches Augustiniennes*; Paris, Institut d' Études Augustiniennes, Vol. XVI (1970) 1-2, pp. 159-169.

KATZ, S. T. (Ed.). (1992). *Mysticism and Language*. New York: Oxford University Press, 1992.

KIRK, C. S., RAVEN J. E. y SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos*; tr. J. Fernández, Madrid, Gredos, 1969.²

KRAJEWSKI, B., *Traveling with Hermes: Hermeneutics and Rhetoric*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1992.

KUNTZ, Paul G., "Augustine: from Homo Erro to Homo Viator" in *Augustinian Studies*; Villanova, Pa., Villanova University, (1980) 11, pp. 79-89.

LA BONNARDIÈRE, A. M., "La 'Cité terrestre' d'après H. I. Marrou » in La Bonnardière, A., M. (ed.) *Saint Augustine et la Bible*; Paris, Beauchesne, 1986, pp. 387-398.

LA BONNARDIÈRE, A. M., "On a dit de toi choses glorieuses, Cité de Dieu ! (Ps.86, 3)" in La Bonnardière, A. M. (ed.) *Saint Augustine et la Bible*; Paris, Beauchesne, 1986, pp. 361-368.

LACOSTE, Jean, Yves (ed.) *Encyclopedia of Christian Theology*, New York, Routledge, 2004.

LACROSSE, Joachim, *L'amour chez Plotin*; Cahiers de Philosophie Ancienne 11, Ousia, 1994.

LADNER, Gerhart, « Homo Viator. Medieval Ideas on Alienation and Order » *Speculum*, 42, 2, 1967, pp. 233-259, Medieval Academic of America.

LAURAS, A., "Deux cites, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du « De Civitate Dei » in *Estudios sobre la Ciudad de Dios* ; I Madrid (1955) 167, pp. 117-151.

LAURAS, A. et RONDET, H., "Le thème des deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin," in RONDET, Henri, ed., *Études Augustiniennes* ; Paris: Aubier, 1953, pp. 97-160.

LAVERE, George J., "The Problem of the Common Good in Saint Augustine's *Civitas Terrena*" in *Augustinian Studies*; Villanova, Pa., Villanova University, (1983) 14, pp. 1-10.

LARUBIA-PRADO, Francisco, "Filosofía y poesía: María Zambrano y la retórica de la reconciliación" in *Hispanic Review*, Vol. 65, No. 2 (Spring, 1997), pp. 199-216 University of Pennsylvania Press.

LAUDE, Patrick, *Pathways to an Inner Islam. Massignon, Corbin, Guénon, and Schuon*; State University of New York Press, 2010.²

LAWLER, Peter Augustine, "The Logos in Western Thought" *in* *A Symposium on Remi Brague's The Law of God*; Intercollegiate Studies Institute, 2009.

LETIZIA, Francisco, "El hombre como "imago Dei" según San Agustín", in *Philosophia*, (1979) 41-42, pp. 49-62.

LEVI, Adolfo. *Historia de la Filosofía romana*; Buenos Aires, EUDEBA, 1969.

LYNCE DE FARIA, Rodrigo, *Teología de la imagen de Dios en los Padres Latinos hasta San Agustín*"; Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.

LÖWITH, Karl, *El sentido de la Historia*; tr. J. Fernández Buján, Madrid, Aguilar, 1956.

MacCORMACK, Sabine, "Influencias clásicas en Agustín" *in* Fitzgerald, A. D., Cavadini, J., Djuth, M., O'Donnell, J. J., Van Fleteren, F., *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*; tr. C. Ruiz Garrido, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2001, pp. 708-718.

MacKINNON, Patricia, L., "Augustine's *City of God*: The Divided Self/The Divided Civitas" *in* Donnely, D. (ed.) *The City of God: A collection of Critical Essays*, New York, Peter Lang, 1995, pp. 319-352.

MACHOSKY, B. (Ed.). *Thinking Allegory Otherwise*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2010.

MAILLARD, Chantal; *La creación por la metáfora*; Barcelona, Anthropos, 1990.

MacQUEEN, D. J., "The Origin and Dynamics of Society and the State According to St. Augustine" *in* *Augustinian Studies*; Villanova, Pa., Villanova University, (1973) 4, pp. 73-101.

MADEC, Goulven, "L'Hortensius de Cicéron dans les livres XIII-XIV du *De Trinitate*" *in* *Revue des Études Augustiniennes*; Paris, Institut d' Études Augustiniennes, XV (1969) 1-2, pp. 167-173.

MADEC, Goulven, "Augustin dan la these de P. Hadot"; *Revue des Études Augustiniennes* ; Paris, Institut d' Études Augustiniennes, XVI (1970) 1-2, pp. 170-178.

MADEC, Goulven, "Augustin et Porphyre" in *Chercheurs de sagesse, Hommage à Jean Pépin*, publié sur la direction de M. O. Goulet-Gazé, G.

MADEC D. O'Brien, *Collection d'Études Augustiniennes, Série Antiqué*, 131; Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1992.

MAIER, Harry O., "The End of the City and the City without End: The City of God as Revelation" in Vessey, Mark, Pollmann, Karla y Fitzgerald, Allan, D. (ed.), *History, Apocalipse and the Secular Imagination. New Essays on Augustine's City of God*; Augustinian Studies, Bowling Green State University, 1999, 153-164.

MARIÁS JULIÁN, *Ortega, Circunstancia y vocación*; 2 Vols. Madrid, Alianza Ed., 1983.

MARKUS, R. A., "Imago" and "similitudo" in Augustine" in *Revue des Études Augustiniennes* 10, pp. 125-143, Paris, Institut d' Études Augustiniennes, 1964. *Sacred and Secular: Studies on Augustine and Latin Christianity*, London, Variorum, 1994.

MARKUS, R. A., "St. Augustine on Signs" in *Sacred and Secular: Studies on Augustine and Latin Christianity*, London, Variorum, 1994.

MARKUS, R. A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*; Cambridge University Press, 1970.

MARROU, Henri I., « Civitas Dei, civitas terrena : num tertim quid ? » in *Studia Patristica*; Akademie Verlag, Berlin, ed. K. Alland and F. Cross, Vol. II (1957). 342-350.

MARROU, Henri I., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustine*, Conférence Albert-le-Grand, 1950. Montreal. Institut d'Etudes Médiévales Albert-le-Grand, de l'Université de Montreal, 1950.

MARROU, Henri I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*; Paris, E. de Boccard, 1958.

MARROU, André I., Rapport sur « La Théologie de l'histoire » (et Discussion), in *Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien,

Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d' Études Augustiniennes, CNRS, Vol III, 1955, pp.193-212.

MEYER, A. R. *Medieval Allegory and the Building of the New Jerusalem*. Rochester, NY: D.S. Brewer, 2003.

MARSHALL, R.T., *Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the "Civitate Dei"*. Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1952.

MARTIN, Rex, "The Two Cities in Augustine's Political Philosophy", *Journal of the History of Ideas*; University of Kansas, XXXIII (1972), 2, pp. 195-216.

MATHEWES, Charles, T., "Augustinian Anthropology" in *Journal of Religious Ethics*; pp. 195-221.

MATTEWS, Gareth B., "Knowledge and illumination" in Stump, Eleonore and Kretzmann, Norman (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2001, pp.171-185.

MAYESKI, Marie, Anne, "Quaestio Disputata: Catholic Theology and the History of Exegesis" in *Theological Studies*; Vol. 62, I, Gale Group, 2002.

MAZZEO, Joseph Anthony, "St. Augustine's Rhetoric of Silence" in *Journal of the History of Ideas*; University of Pennsylvania Press, Vol. 23, No. 2, 1962, pp. 175-196.

MONDOLFO, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*; I, Bs. As., 1964

MONDOLFO, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*; México, Siglo XXI, 1966.

MORRISON, Karl, F., "From Form into Form" Mimesis and Personality in Augustine's Historical Thought" in *Proceeding of the American Philosophical Society*, Vol. 124, No. 4, August, 1980, pp. 276-94.

MORENO SANZ, Jesús, "El logos oscuro en María Zambrano" in *Conciencia: imagen y concepto*; Sevilla, Alegoría, 2012, pp. 111-130.

MORENO SANZ, Jesús, *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*; Vol. IV, Madrid, Ed. Verbum, 2008.

MOSES, Stéphane, *El ángel de la historia*; Madrid, Cátedra, 1997.

MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina, "María Zambrano y el misticismo de la Cábala" Conferencia dictada en Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano, Málaga, y también en el marco de la inauguración de la Cátedra María Zambrano, en México *in Revista de la Universidad de México*

NIETO BLANCO, Carlos, "La conciencia lingüística en María Zambrano" *in María Zambrano. La visión más transparente* Juan Antonio BENEYTO, José

O'CONNELL, R. J., *St. Augustine's Confessions: The Odyssey of Soul*; New York, Fordham University Press, 1969.

O'CONNELL, R. J., "Faith, Reason, and Ascent to Vision in St. Augustine" *in Augustinian Studies*; Villanova, Pa., Villanova University, (1990) 21, pp. 83-126.

O'CONNELL, R. J., "Ennead VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine" *in Revue des Études Augustiniennes*; Paris, Institut d' Études Augustiniennes, 9 (1963), pp. 1-39.

O'CONNELL, R. J., "The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine" *in Traditio*; New York. Fordham University Press. (1963) 19, pp. 1-35.

O'CONNELL, R. J., "The Enneads and St. Augustine's Image of Happiness" *in Vigiliae Christianae*; North Holland Publishing, Vol. 17 (1963) 3, pp.129-164.

O'DALY, G. J. P., "Thinking through History: Augustine's Method in the *City of God* and its Ciceronian Dimension" *in* Vessey, Mark, Pollmann, Karla y Fitzgerald, Allan, D. (ed.), *History, Apocalypse and the Secular Imagination. New Essays on Augustine's City of God*; Augustinian Studies, Bowling Green State University, 1999, 45-57.

O'DONNELL, James J., "Augustine's Classical Readings" *in Recherches Augustinienne;s* Paris, Institut d' Études Augustiniennes 15 (1980) 144-175.

O'DONNELL, James J., "Augustine's Idea of God", *Augustinian Studies*, Villanova, Pa., Villanova University, 25 (1994), 25-35.

O'DONNELL, James, J., "The Strangeness of Augustine", *Augustinian Studies*, Villanova, Pa., Villanova University, 32.2 (2002), 201-206.

O'DONNELL, James, J., "The Inspiration for Augustine's *De Civitate Dei*" *in Augustinian Studies*; Villanova, Pa., Villanova University, (1979) 10, pp. 75-79.

O'DONOVAN, Oliver, "Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought" in Donnelly, D. (ed.) *The City of God: A collection of Critical Essays*, New York, Peter Lang, 1995, pp. 135-149.

OLDFIELD, John J., "La interioridad: talante y actitud de San Agustín" in Oroz Reta, José y Galindo Rodrigo, José, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy I. La filosofía agustiniana*; Valencia, EDICEP, 1998, 197-260.

O'MEARA, John, J., "Augustine and Neo-platonism" in *Recherches Augustiniennes*; Paris, Institut d' Études Augustiniennes (1958) 4, pp. 91-103.

O'MEARA, John J., *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London/New York/Toronto, 1954.

O'MEARA, John J., "The Philosophy from Oracles and City of God X", *Recherches Augustiniennes*; Paris, Institut d' Études Augustiniennes (1960) 6, pp. 134-138.

O'MEARA, John J., "Porphyry's Philosophy from Oracles in St. Augustine's *Dialogues of Cassiciacum*", *Recherches Augustiniennes*; Paris, Institut d' Études Augustiniennes, (1960) 6, pp. 121-34.

O'MEARA, John J., *The Young Augustine. An Introduction to the «Confessions» of St. Augustine*, London/New York, 1980.

O'MEARA, John J., "The Neoplatonism of Saint Augustine" ed. O'Meara, Dominic, Norfolk, Virginia, The Catholic University of America, pp. 34-41.

O'MEARA, John J., *Porphyry's philosophy from Oracles in Augustine*; Paris, Institut d' Études Augustiniennes, 1959.

O'MEARA, Dominic, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*; Oxford, Clarendon Press, 1995.

O'MEARA, Dominic, "The hierarchical ordering of reality in Plotinus" in Gearson, Lloyd P. (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*; Cambridge, Cambridge University Press, 1999², pp. 66-81.

OROZ RETA, José, *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*; Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

OROZ RETA, José, "El lenguaje en los primeros escritos de San Agustín"; in Plotino, Porfirio, *San Agustín*; II Encuentro Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, Kadmos, 1989, 112-124.

ORTEGA y GASSET, José, *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004/2010.

ORTEGA y GASSET, José, *Las dos grandes metáforas*, *Obras Completas*; Vol. II, Madrid, Alianza, Rev. de Occidente, 1983, pp. 390-91

ORTEGA y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*; Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Serie II, Vol. 1, Madrid, 1914.

ORTEGA y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*; Edición de Julián Marías. Madrid, Cátedra, 1995.

ORTEGA y GASSET, José, *Adán en el paraíso in Obras Completas 2004-2010*, Vol. I

ORTEGA MUÑOZ, Juan “Muerte y resurrección de la metafísica en María Zambrano” in Sánchez Cuervo, A. Sánchez, A y Sánchez Díaz, G. (Coords.), *María Zambrano; pensamiento y exilio*; Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 193-226.

PARODI, M., *El paradigma filosófico agustiniano. Un modelo de racionalidad y su crisis en el siglo XII*; tr.Bs. As., Miño y Dávila, 2011.

PEGUEROLES, Juan, *San Agustín. Un platonismo cristiano*; Barcelona, P.P.U. Promociones Publicaciones Universitarias, 1985.

PELLEGRINO, Michele, Rapport sur « Le problème des sources » (et Discussion) in *Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d' Études Augustiniennes, CNRS, Vol III, 1955, pp.51-63.

PÉPIN, Jean, *Ex platoniorum persona*; Ámsterdam, Adolf M. Hafkert Editeur, 1977.

PEÑA, Lorenzo, “La identificación agustiniana de verdad y existencia: Una defensa filosófica”; in *Plotino, Porfirio, San Agustín*; II Encuentro Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, Kadmos, 1989, pp- 147-173.

PERKINS, Mary Anne, *Coleridge's Philosophy. The Logos as Unifying Principle* ; Oxford, Clarendon Press, 1994.

PESCE, Domenico, *Città Terrena e Città Celeste nel pensiero: Platone, Cicerone, S. Agostino*; Firenze, Sansoni, 1957.

PICCOLOMINI, R., "Platone nel Libro VIII del "De civitate Dei", in *Augustinianum*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, Vol. XI (1971), pp. 233-261.

PIERETTI, Antonio, « Doctrina antropológica agustiniana » in Oroz Reta, José y Galindo Rodrigo, José, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy I. La filosofía agustiniana*; Valencia, EDICEP, 1998, pp. 331-404.

PIERETTI, Antonio, "Le teorie del segno" in Alici, L., Piccolomini, R. y Pieretti, A., *Verità e linguaggio; Agostino nella filosofia del Novecento/3*; Roma, Città Nuova, 2002, pp. 45-85.

PINCHERLE, Alberto, Rapport sur « Les sources platoniciennes, de l'augustinisme » (et Discussion) in *Augustinus Magister; Congrès International Augustinien*, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, CNRS, Vol III, 1955, pp.71-102.

POLLMANN, Karla, "Moulding the Present: Apocalyptic Hermeneutic in *City of God* 21-22" in Vessey, Mark, Pollmann, Karla y Fitzgerald, Allan, D. (ed.), *History, Apocalypse and the Secular Imagination. New Essays on Augustine's City of God*; Augustinian Studies, Bowling Green State University, 1999, pp. 165-181.

PONTODDIPAN THYSSEN, H., "Philosophical Christology in the New Testament" in *Numen*, 2006, Vol. 53.

PORTALIÉ, E., "Augustine" in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. I, cols. 2268-2472, Paris, Letouzey, 1909.

REVILLA GUZMÁN, Carmen, *Entre el alba y la aurora*, Barcelona, Icaria, 2005.

REVILLA GUZMÁN, Carmen (ed.), *Claves de la razón poética; María Zambrano: Un pensamiento en el orden del tiempo*; Madrid, Ed. Trotta, 1998.

REVILLA GUZMÁN, Carmen, "Acerca del lenguaje de la razón poética" in *Signos filosóficos*, 9, enero-julio 2003, pp. 81-98.

REVILLA GUZMÁN, Carmen, *L'Horizon de la pensée poétique de María Zambrano*, Paris, L'Harmattan, 2015.

REVILLA GUZMÁN, Carmen, "La palabra escondida" *in* BENEYTO, José Ma. y GONZÁLEZ FUENTES, Juan Antonio (coords.), *María Zambrano. La visión más transparente*; Madrid, Ed. Trotta, 2004, pp. 117-133.

RICOEUR, Paul, *Temps et récit*; 3 vols., Paris, Le seuil, 1983.

RICOEUR, P., *La metáfora viva*; tr. G. Baravalle, Bs. As., Megápolis, 1977.

RICOEUR, *Del texto a la acción*; Buenos Aires, FCE, 2000.

RIEDWEG, Christoph, "Orfismo en Empédocles" tr. Casadesús, Francesc *in* *Taula, quaderns de pensament* (UIB) 27-28, 1997.

RIPANTI, Graziano, « I sentieri dell'ermeneutica » *in* Alici, L., Piccolomini, R. y Pieretti, A., *Verità e linguaggio*; Agostino nella filosofia del Novecento/3; Roma, Città Nuova, 2002, 129-155.

RIST, John, « Plotinus and Christian philosophy » *in* Gearson, Lloyd P. (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*; Cambridge, Cambridge University Press, 1999², 386-413.

RIVERA DE VENTOSA, Enrique, "El pensador de hoy frente a san Agustín"; *in* *Plotino, Porfirio, San Agustín*; II Encuentro Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, Kadmos, 1989, pp. 231-248.

ROHDE, Erwin, *Psique*, tr. Salvador Hernández Ramírez, Barcelona, Labor, 1973, 2Vols.

RONDET, Henri, Rapport sur « Thèmes bibliques Exégèse augustinienne » (et Discussion) *in* *Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d' Études Augustiniennes, CNRS, Vol III, 1955, pp.193-246.

RUSSELL, Robert, "The Role of Neoplatonism in St. Augustine's *The Civitate Dei*" *in* Donnely, D. (ed.), *The City of God: A collection of Critical Essays*, New York, Peter Lang, 1995, pp. 403-413.

SÁNCHEZ CUERVO, Antolin, SÁNCHEZ Andrés, A. y SÁNCHEZ DÍAZ, G. (Coords.), *María Zambrano; pensamiento y exilio*; Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

SCHOLEM, G., *Origins of the Kabbalah* (R. J. Werblowsky, Ed.; A. Arkush, Trans.). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

SCIACCA, Michele, Federico *San Agustín*; tr. U. Álvarez Díez, Barcelona, Ed. L. Miracle, 1955.

SCOTT, Joanna V. "Augustine's Razor: Public versus Private Interests in the *City of God*" in Donnelly, D. (ed.), *The City of God: A collection of Critical Essays*, New York, Peter Lang, 1995, pp.151-167.

SCOTT, Joanna V., "Hannah Arendt's Secular Augustinianism" in Vessey, Mark, Pollmann, Karla y Fitzgerald, Allan, D. (ed.), *History, Apocalypse and the Secular Imagination. New Essays on Augustine's City of God; Augustinian Studies*, Bowling Green State University, 1999, pp. 283-292.

SCOTT, T., Kermit, *Augustine, His Thought in Context*, Paulist Press.

SOLIGNAC, Aymé, "Le cercle milanais » Notes Complémentaires Livre VIII in *Les Confessions* ; Institut d' Études Augustiniennes, 1996³, pp. 529-537.

SOLIGNAC, Aymé, "Analyse et sources de la Question "De Ideis" in *Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d' Études Augustiniennes, CNRS, Vol I, 1955, pp.307-315.

SCHROEDER, Frederic, M., « Plotinus and language » GEARSON, Lloyd P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*; Cambridge, Cambridge University Press, 1999², 336-355.

SOSKICE, J. M. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

SWINBURNE, R., *Revelation: From Metaphor to Analogy*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*; Barcelona, Paidós, 1997.

TAYLOR, Charles, "El lenguaje y la naturaleza humana" in *La libertad de los modernos*, Bs.As. Amorrortu Ed. 2005, tr. Horacio Pons.

TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós, 2006.

TAYLOR, Charles, "Theories of Meaning" in *Philosophical Papers 1 Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

TAYLOR, Charles, *Philosophical Papers 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.

TAYLOR, Charles, "The Person" in Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes (eds.) *The Category of Person*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 257-281.

TAYLOR, Quentin, P., "St. Augustine and Political Thought" in *Augustiniana*. Lovaine. Institutum Historicum Augustinianum. Annus 48 (1998), 3-4, pp. 287-303.

TEODORSSON, Sven-Tage, "Anaxágoras y Plotino. El problema de la realidad ontológica de las cosas sensoriales" *in* CFC 11, 2011, Universidad de Gotemburgo.

TeSELLE, Eugene, *Living in Two Cities. Augustinian Trajectories in Political Thought*; USA, University of Scranton Press, 1998.

TeSELLE, Eugene, "Porphyry and Augustine" in *Augustinian Studies*; Villanova, Pa., Villanova University, (1974) 5, pp. 113-147.

TeSELLE, Eugene, "Regio Dissimilitudinis" in the Christian Tradition and its Context in Late Greek Philosophy" in *Augustinian Studies*; Villanova, Pa., Villanova University, (1975) 6, pp. 153-179.

TESKE, Roland, "Augustine's philosophy of memory" in STUMP, Eleonore and KRETZMANN, Norman (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 148-158.

TESTARD, Maurice, « Saint Augustin et Cicéron » in *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, Institut d' Études Augustiniennes, 14 (1968), pp. 47-67.

TESTARD, Maurice, *Saint Augustin et Cicéron. Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin*; Paris, Institut d' Études Augustiniennes, 1958, 2 vols.

TESTARD, Maurice, « Note sur « De civitate Dei », XXII, xxiv » in *Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d' Études Augustiniennes, CNRS, Vol I, 1955, pp.193-200.

THONNARD, François Joseph, « La notion de liberté en philosophie augustinienne » *Revue des Études Augustiniennes* ; Paris, Institut d' Études augustiniennes, 16 (1970), pp. 243-70.

THONNARD, François, Joseph, "Caractères platoniciens de l'ontologie agustinienne" in *Augustinus Magister*; Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, Institut d' Études Augustiniennes, CNRS, Vol I, 1955, pp.317-27.

THONNARD, François Joseph, "Justice de Dieu et justice humaine selon saint Augustin" in *Augustinus*; Madrid, ed. Agustinos Recoletos, XII (1967), pp. 387-402.

TODOROV, Tzvetan y KLEIN, Richard, "On linguistic Symbolism" in *New Literary History* 1. On Metaphor. Johns Hopkins University Press, Autumn, 1974, pp. 111-134.

TOOM, Tarmo, "The Potential of a Condemned Analogy: Augustine on λογοζ ενδιαθετοζ and λογοζ προφορικοζ" in *HeyJ* XLVIII, Journal comp., Oxford, Blackwell, 2007, pp. 205-13.

UÑA JUÁREZ, Agustín, "Hermenéutica de las Ideas. De Platón a Ockham, pasando por Filón y San Agustín" in *Plotino, Porfirio, San Agustín*; II Encuentro Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, Kadmos, 1989, pp 171-230.

URBAN, Wilbur Marshall, *Lenguaje y realidad*; Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1938.

Van BAVEL, Tarsicius J., "Amor" in Fitzgerald, A. D., Cavadini, J., Djuth, M., O'Donnell, J. J., Van Fleteren, F., *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*; tr. C. Ruiz Garrido, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2001, pp. 39-50.

Van OORT, Johannes, *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's "City of God" and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*; Leiden, E.J. Brill, 1991.

Van FLETEREN, Frederick, "De Civitate Dei: Miscellaneous Observations" in Donnelly, D. (ed.) *The City of God: A collection of Critical Essays*, New York, Peter Lang, 1995, 415-429.

Van FLETEREN, Frederick, "Babilonia" in Fitzgerald, A. D., Cavadini, J., Djuth, M., O'Donnell, J. J., Van Fleteren, F., *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*; tr. C. Ruiz Garrido, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2001, pp. 158-159.

Van FLETEREN, Frederick, "Jerusalén" in Fitzgerald, A. D., Cavadini, J., Djuth, M., Van FLETEREN, Frederick, "Platón, platonismo" in Fitzgerald,

A. D., Cavadini, J., Djuth, M., O'Donnell, J. J., Van Fleteren, F., *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*; tr. C. Ruiz Garrido, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2001, pp. 1060-1064.

Van FLETEREN, Frederick, "Porfirio" in Fitzgerald, A. D., Cavadini, J., Djuth, M., O'Donnell, J. J., Van Fleteren, F., *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*; tr. C. Ruiz Garrido, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2001, pp.1075-1079.

VAUGHT, Carl G., *Metaphor, Analogy and the Place of Places. Where Religion and Philosophy Meet* ; Baylor University Press, 2004.

VERNANT, Jean Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, tr. Juan D. López Bonilla, Barcelona, Ariel, 1993³

VESSEY, Mark, POLLMANN, Karla, FITZGERALD, Allan, D. (ed.), *History, Apocalypse and the Secular Imagination. New Essays on Augustine's City of God*; Augustinian Studies, Bowling Green State University, 1999.

VLASTOS, G., "Justice and Happiness in the Republic" in *Platonic Studies*; Princeton, Princeton University Press, 1981.

WAGNER, Michael, "Plotinus on the nature of physical reality" in Gearson, L. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*; Cambridge, Cambridge University Press, 1999², pp. 130-170.

WEEDMAN, Marx, "Augustine's De Trinitate 5 and the Problem of the Divine Names "Father" and "Son" in *Theological Studies* 72, 2011, pp. 768-786.

WEISMANN, Francisco, "Plotino y el tema de la libertad" in *Agustiniana*; Madrid, Vol. XXXVIII, 117, pp. 1163-97.

WETZEL, James, "Splendid Vices and Secular Virtues." in *Journal of Religious Ethics*; Blackwell, 2004, 271-300.

WHITE, Hayden, *Tropics of Discourse*; Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.

WHITE, Hayden, *El contenido de la forma*; Barcelona, Paidós, 1992.

WILBUR, J. B., *The Worlds of the Early Greek Philosophers*. H. J. Allen (ed.) Prometheus Books. Buffalo, NY, 1979.

WILKEN, Robert Louis, "In Defense of Allegory", *Modern Theology*; 14:2, April 1998; 197-212.

ZAKAI, Avihu, MALI, Anya, "Time, History and Eschatology: Ecclesiastical History from Eusebius to Augustine" in *The Journal of Religious History*; Vol. 17, 4, December, 1993, pp. 393-417.

ZAÑARTU, Sergio, "Y el Logos era Dios". Comentario de Orígenes al evangelio de Juan; *Revista Teología*, Tomo XLIX, N° 108, Agosto 2012: 91-100