María Zambrano
Obras Completas III

EDICIÓN REVISADA

El hombre y lo divino
Persona y democracia
La España de Galdós
España, sueño y verdad
Los sueños y el tiempo
El sueño creador
La tumba de Antígona

OBRAS COMPLETAS III

Galaxia Gutenberg

MARÍA ZAMBRANO

OBRAS COMPLETAS III

Libros
(1955-1973)

El hombre y lo divino
Persona y democracia
La España de Galdós
España, sueño y verdad
Los sueños y el tiempo
El sueño creador
La tumba de Antígona

Edición dirigida por
Jesús Moreno Sanz

con la colaboración de
Sebastián Fenoy Gutiérrez, María Luisa Maillard García,
Fernando Muñoz Vitoria y Virginia Trueba Mira, y
en las correcciones Pedro Chacón Fuertes

GOBIERNO DE ESPAÑA
MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE

JUNTA DE ANDALUCIA
CONSEJERÍA DE CULTURA

Galaxia Gutenberg

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura y Deporte.

El trabajo de investigación para la fijación de los textos ha sido posible gracias al patrocinio de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

Edición al cuidado de Jesús Moreno Sanz,
con la colaboración de Sebastián Fenoy Gutiérrez, María Luisa Maillard García,
Fernando Muñoz Vitoria y Virginia Trueba Mira

Publicado por
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Primera en Galaxia Gutenberg: noviembre de 2011
Segunda edición: junio de 2014
Nueva edición revisada: mayo de 2022

© Fundación María Zambrano, 2011
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2011

Fotocomposición: Maria García
Impresión y encuadernación: Sagrafic
Depósito legal: B 8056-2022
ISBN Galaxia Gutenberg: 978-84-18526-51-0 (tomo III)
ISBN Galaxia Gutenberg: 978-84-8109-957-7 (obra completa)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

El hombre y lo divino

φήϭας πειρᾶϭθαι τὸ ἐν ἔμῖν θεῖον ἀυάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ πάντι θεῖον

Dijo [Plotino al morir]: «Estoy tratando de conducir lo divino que hay en mí a lo divino que hay en el universo».

Porfirio, *Vida de Plotino*[1]

Prólogo a la segunda edición[2]

Los escritos que constituyen las secciones cuarta y quinta de este libro, agregados en esta edición, han nacido a tantos años de distancia dentro del mismo recinto que lo anterior, y es que quizás quien esto escribe no tenga ningún otro ámbito.

«El Libro de Job y el pájaro» viene del año de 1970[3]; los capítulos de la segunda parte, todos referentes a la antigua religión griega, han sido escritos con posterioridad. Y así, el contenido de *El hombre y lo divino*, en sus dos primeras impresiones, viene a adquirir, se me figura, un carácter introductivo en la mayor parte de sus argumentos. Un carácter de introducción a lo que ahora aparece y, quizás mayormente todavía, a todo lo que conservado en las carpetas aguarda el momento propicio de ser entregado a la atención del posible lector[4], por muy alejado y aun extraño que pudiera parecer. Y a todo también lo que se presenta indefinidamente en mi pensamiento. No está en este pensamiento hacer de *El hombre y lo divino* el título general de los libros por mí dados a la imprenta, ni de los que están camino de ella. Mas no creo que haya otro que mejor les conviniera. Aunque, en verdad, quien escribe lo hace desde adentro y no puede ver el resultado desde afuera. Y no habiendo lucha, ni menos aún esa tan nombrada «angustia de la creación» en quien esto escribe, no deja de haber algo que impide el ver aun desde adentro, que, por lo demás, sería el único modo de visión apetecida en todo caso.

Pues que el ver desde adentro, si se cumpliera, no sería una visión subjetiva, sino una visión producto de una mirada que unifica, trascendiendo lo interior y la exterioridad. Objeto y sujeto, pues, quedarían abolidos en su oposición y aun en su siempre andar separados, sin conocerse mutuamente. Y como esta visión no llega, algunos tenemos que escribir lo que por lo pronto vemos, en lo que entra inevitablemente el pensar. Inevitablemente, ya que el ver es lo que se apetece de la manera apuntada, lo que se da desde su origen mismo hacia la comunicación.

Y el individuo se libera al dar a ver lo que él ve, dando lo que se le da. Pues que dado es siempre, aunque mucho se pene para que aparezca. Que no haya lucha ni asomo tan siquiera de «angustia de la creación» en quien escribe, no quiere decir que no le suceda algo, algo

que se querría hacer saber al lector para que perdone, y no ya «las muchas faltas», sino esa especie de sombra de una falta original que empaña todo lo que se escribe pensando que será publicado. Muchas de las páginas de este libro en verdad fueron escritas sin pensamiento alguno acerca de su publicación; casi todas las que ahora doy, más que darlas yo, parece que sean ellas mismas las que se vayan como huyendo de la quema. Seguramente dentro de estas páginas habrá algunos párrafos en que la conciencia de estar eso que se llama «escribiendo» haya venido a interferirse, cuando se cree que hay que explicar algo, que hay que sostenerlo con una cierta argumentación; cuando se lo quiere hacer verídico sin conformarse con que sea simplemente verdadero. Momentos de exteriorización en que el cristal se empaña o se rompe. Mas no es esto, este discurrir como añadido o sobrepuesto al curso espontáneo del pensamiento, el íntimo suceso cuando se escribe. El verdadero suceso ha de buscarse en el escribir sin sombra de temor –ni de esperanza– de que vaya a ser publicado. Y creo que se da en…, iba a decir –mas ¿por qué no?– los abismos del tiempo. Del tiempo, que habría que escribir con mayúscula, total; de la inmensidad del tiempo que paradójicamente nos apresa y limita, del tiempo que no nos deja. Pues que el tiempo es, tan diversamente de lo que con tanta insistencia se ha dicho, lo que no nos abandona. Nos sostiene, nos envuelve. Y en tanto que sostiene, el tiempo alza y eleva al ser humano sobre la muerte que siempre está, ella antes que nada, ella y no la nada, ahí. Y el tiempo media entre la muerte y el ser que todavía tiene que vivir y ver, que recibir y que ofrecer, que consumir y consumirse. De la muerte el tiempo algo tiene y algo trae. El aviso de la finitud, se diría, mas ello se sabe por reflexión. Y el tiempo, aun antes de que permita reflexionar, reflexionarse diríamos, sobre el sujeto humano, muestra ya su parentesco con la muerte. No de sustancia, ciertamente.

El tiempo es el horizonte que presenta la muerte perdiéndose en ella. Con lo que se dice que así la muerte deja de estar yacente en el fondo para los conscientes mortales y se va más allá, más allá del océano del tiempo, tal como una flor inimaginable que se abriera desde el cáliz del tiempo.

Ya que el tiempo se nos da a beber, su inmensidad oceánica se recoge y se da a beber en un vaso minúsculo; instantes que no pasan, instantes que se van, vislumbres, entrevisiones, pensamientos inasibles, y otro aire y aun otro modo de respiración. Y el cáliz del tiempo inexorablemente ofrece el presente. Siempre es ahora. Y si no es ahora, no es nunca, es otra vez sin el tiempo, la muerte que no es un más allá del tiempo.

Y el escribir a solas, sin finalidad, sin proyecto, porque sí, porque es así, puede ofrecer el carácter de una acción trascendental, que sólo porque se trata de una humanísima acción no podemos llamarla sagrada. Mas algo tiene de rito, de conjuro y, más aún, de ofrenda, de aceptación del ineludible presente temporal, y de transitar en el tiempo, de salirle al encuentro, como él hace, que no nos abandona. Y como al fin el tiempo se mueve, hace moverse al ser humano; moverse es hacer algo, hacer algo de verdad, tan sólo. Hacer una verdad aunque sea escribiendo.

MARÍA ZAMBRANO

Introducción[5]

Hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino. Y, sin embargo, se ha hecho tan habitual esta actitud que, aun para comprender la historia de los tiempos en que había dioses, necesitamos hacernos una cierta violencia. Pues la mirada con que contemplamos nuestra vida y nuestra historia se ha extendido sin más a toda vida y a toda historia. Y, así, solamente tomamos en cuenta el hecho de que en otro tiempo lo divino ha formado parte íntimamente de la vida humana. Mas claro está que esta intimidad no puede ser percibida desde la conciencia actual. Aceptamos la creencia –«el hecho» de la creencia–, pero se hace difícil revivir la vida en que la creencia era no fórmula cristalizada, sino viviente hálito que en múltiples formas indefinibles, incaptables ante la razón, levantaba la vida humana, la incendiaba o la adormía llevándola por secretos lugares, engendrando «vivencias», cuyo eco encontramos en las artes y en la poesía, y cuya réplica, tal vez, ha dado nacimiento a actividades de la mente tan esenciales como la filosofía y la ciencia misma. Sólo los arriesgados «novelistas» o los ambiguos pensadores se han adentrado, imaginándola desde su particular perspectiva, en aquella vida vivida bajo la luz y la sombra de dioses ya idos. Y en cuanto al nuestro –a nuestro Dios–, se le deja estar. Se le tolera.

Y así pasamos de largo, confinándolos en un nombre, ante fenómenos de la más honda significación, considerándolos como un hecho y, cuando más, buscando su explicación en las causas que nuestra mente actual estima como las únicas reales, las únicas capaces de

producir cambios: causas económicas o específicamente históricas. Pero ¿qué es lo histórico?, tendríamos, ante todo, que preguntarnos. Y eso es justamente lo que hoy nos preguntamos con más ansia que ninguna otra cuestión. ¿Qué es lo histórico? ¿Qué es lo que a través de la historia se hace y se deshace, se despierta y se aduerme, aparece para desaparecer? ¿Es algo siempre *otro*, o algo siempre *lo mismo* bajo todo acontecimiento?

Ha sido Hegel quien precisó, antes que la pregunta, la respuesta. Pues descubrió la historia como una vicisitud necesaria, inexorable del espíritu. Y no fue el filósofo racionalista, sino el cristiano anhelante de razones filosóficas –de ver desplegada en razón su fe inicial– quien le llevó a su idea de que es el «espíritu» quien se despliega en la historia, quien se manifiesta, se niega y se supera, realizándose; el cristiano exigente de que toda la realidad viniera a estar justificada por el espíritu creador. La realidad no podía ser la naturaleza creada y hecha de una vez para siempre, sino esa otra de la que el hombre es portador, de la que el individuo es la máscara que la expresa y al par la contiene; máscara que se sacrifica recitando su parte para caer después. Tuvo que concluir, así, su cristianismo en esta idea tan poco cristiana, tan pagana, de que el individuo es la máscara del *logos*. Pues, para evitarla, sólo tenía el camino de la ortodoxia cristiana: el de transferir el último y decisivo acontecer, el sentido último del suceso, a otra vida. Y al no ser así, no se ofrece a la mente otro camino que el de la descalificación del individuo en máscara, actor de la historia, y que sea ella, la historia, la depositaria de sentido.

Esta situación que Hegel llevó a su extremo es la más clara expresión de la tragedia «humana», de la tragedia de lo humano: no poder vivir sin dioses. Tomemos ahora este término, dioses, en el sentido elemental de una realidad distinta y superior a lo humano.

El cristianismo había transferido a «otro mundo» el sentido último de la vida individual. El «Reino de Dios», esperado como algo inminente e inmediato entre los primeros cristianos, tuvo que ser transferido a otro mundo y la «Ciudad de Dios» establecida en lo invisible. La ciudad de los hombres se seguiría edificando en el «valle de lágrimas». Y hasta el César había de ser aceptado como príncipe de este mundo, en tanto que no tocara a la comunidad de los súbditos de la invisible y divina ciudad. Naturalmente que esta situación hubo de cambiar, cuando advino el triunfo del cristianismo, y sufrir modificaciones en cuanto a[6] sus pretensiones frente a «este mundo».

El cristianismo filosófico, totalizado por la filosofía racionalista,

en Hegel ya en el otro extremo del arco, se abismó en el gigantesco intento de absorber dentro de sí el acontecer y la ciudad de este mundo. Y, así, vino a divinizar la historia que para el hegeliano ocupa el lugar de lo divino; ese lugar cualitativamente distinto de la realidad humana y de la natural, ya que en el momento histórico en que vivió Hegel «lo natural» ya había sido desentrañado de lo humano, objetivado.

El intento de Hegel, en el momento en que apareció, ofrece una gravedad extrema, que nada puede borrar. La vida europea no admitía límites y se creía –el propio Hegel más que nadie– haber llegado a la madurez de los tiempos, al momento en que todos los enigmas han sido descifrados y el camino aparece libre; sólo falta recorrerlo, y, por ello, la acción necesaria –la única– será mostrarlo y descubrirlo. La filosofía volvía a ser arquitectura. Y para los no creyentes en la filosofía, el camino estaría señalado por la ciencia con un simple gesto indicador. Era el camino del progreso indefinido, ya que el hombre había vencido definitivamente los viejos obstáculos. Y estos «viejos obstáculos» no eran otros, no podían ser otros, que los levantados por la creencia en la divinidad. El hombre se había emancipado.

De ahí que las réplicas a Hegel tuvieran en definitiva una idéntica significación, como suele suceder con todas las réplicas que sólo difieren en el cómo, pues creyendo diferir en el qué, dan por supuesto ese qué y lo que lo rodea y aun el horizonte que lo hace visible. En este caso, el horizonte que Hegel había hecho visible al hombre. Era la común visión, presente a los adversarios de Hegel, de acuerdo con el sentir formulado o informulado de la mayoría de los hombres de aquel tiempo.

Se vivían los momentos sagrados de una revelación. Aunque esta revelación fuese la de la emancipación de lo sagrado, no dejaban por ello de ser sagrados aquellos instantes.

Marx y Comte presentaron su demanda ante la hazaña de Hegel. Cabría interpretar la réplica de Comte y la de Marx como simples interpretaciones de la tesis fundamental hegeliana, si la miramos desde esa su honda significación que es, al par, su suprema audacia: la revelación de lo humano. Bien es verdad que, dicho así, recuerda demasiado a la «revelación cristiana», pero la diferencia estriba en que ahora la revelación de lo humano se cumple emancipándose de lo divino. En Hegel, porque la historia –hecha por los hombres, no lo olvidemos– era el desarrollo mismo del espíritu, del divino Logos –motor móvil–, que actúa y padece a la vez, él, el mismo siempre. El hombre cristiano en Hegel cumplía el proceso por el

cual su Dios se le había dado en alimento: ya se había alimentado por entero de Él; lo llevaba en su interior. Y su interior, por ello mismo, se había vaciado. «El hombre interior» de San Pablo y San Agustín, el protagonista del cristianismo, al haber absorbido a su Dios, se hacía inexorablemente exterior a sí mismo, se había desensimismado. El cristianismo al nacer había ensimismado al hombre volviéndolo hacia dentro, ya que «en el interior del hombre habita la verdad». Ahora, la verdad habitaba también en el interior del hombre, mas solamente en ese interior. Y no en cada uno por entero, sino en el interior de algo hecho entre todos estaba la verdad.

Vemos así que lo ocurrido en Hegel, y a través de su pensamiento en nuestra alma, es un cambio en la relación entre lo divino y lo humano. Un curioso, extrañísimo cambio que afecta gravemente al hombre, a su relación con la divinidad.

Era la revelación del hombre. Y al verificarse esta revelación del hombre en el horizonte de la divinidad, el hombre que había absorbido lo divino se creía –aun no queriéndolo– divino. Se deificaba. Mas, al deificarse, perdía de vista su condición de individuo. No era cada uno, ese «cada uno» que el cristianismo había revelado como sede de la verdad, sino el hombre en su historia, y aun más que el hombre, lo humano. Y así, vino a surgir esta divinidad extraña, humana y divina a la vez: la historia divina, mas hecha, al fin, por el hombre con sus acciones y padecimientos. La interioridad se había transferido a la historia y el hombre individuo se había hecho exterior a sí mismo. Su mismidad fundada en la verdad que lo habitaba quedaba ahora transferida a esa semideidad: la historia. Deidad entera como depositaria del espíritu absoluto, deidad a medias porque, como los dioses paganos, estaba creada, configurada por el hombre.

Y, así, la relación entre lo divino y lo humano venía a situarse en un plano análogo a aquel habido en el mundo antiguo –griego– entre los dioses de la mitología y el hombre. Mas con una diferencia: en los dioses mitológicos no había interioridad. Analogía tan sólo por la relación subordinada en el hombre a algo al fin hecho por él, mas de esencia divina; a una esencia divina que dependía de él, de su actividad, cuya revelación estaba, por decirlo así, librada a su suerte.

Mas el problema se presentaba en términos inéditos por lo que hace a la unidad, a la unidad que referida a un ser viviente y personal –cristiano– aparece más clara si es llamada mismidad. Pues sólo la persona puede ser sí misma.

Los dioses mitológicos no eran sí mismos, por la simple razón que la unidad, la esencia idéntica, fue descubierta por la filosofía y aun frente a ellos. La esencia idéntica significó en su día una eman-

cipación de los dioses entre los cuales el hombre andaba enajenado, sin poder encontrarse. Se encontró por virtud del pensamiento, no enteramente dentro de sí, ni enteramente fuera, en la esencia inteligible e inteligente, universal, cuya entronización en la individual sustancia quedaba siempre un tanto problemática.

Bajo el cristianismo, la unidad en el hombre había llegado a ser suya propia; en el infierno o en el cielo, sobre la tierra, era y será siempre él mismo, aunque podía olvidarse de ello. Y el olvido de nada le valdría. Lo divino fuera de él reposaba en su misteriosa unidad desplegada en tres personas: uno y múltiple. Lo divino era de tal condición que podía entrar en todos y cada uno de los hombres, sin dejar de estar en sí. Pues estaba en todas partes, como el dios de Platón y de Aristóteles, mas dentro del hombre en modo bien distinto. Y, así, no tendría que desprenderse de lo que en su ser era no divino, no inteligente, sino que todo ello vuelto en unidad sería eternamente uno y sin disolución; en una unidad propia, indestructible.

El cristianismo descubre en el hombre una unidad propia, no adventicia, ni fugitiva. Unidad engendrada más allá del comienzo visible de su vida, de la actualidad de su ser. La idea de sustancia heredada de la filosofía griega pareció convenir a este género de unidad subsistente.

La emancipación de lo divino, que aparece en el pensamiento de Hegel, lleva al ser humano a una extraña situación, pues se ha emancipado de lo divino heredándolo. Mas de un modo tal, que como individuo sólo será efímero portador de un momento, *obrero* –cosa que tal vez percibiese Marx–, obrero de la historia, ante la cual, a la manera del siervo antiguo, no puede alzar la frente.

Tal sumersión del ser humano, de su unidad, en el devenir fue formulada no con resignación, sino con entusiasmo. El entusiasmo venido por dejarse penetrar la intimidad por un dios nuevo, o por una nueva versión de lo divino.

Entusiasmo también por exteriorizarse; por soltar la carga de la intimidad, y hacerse exterior a sí mismo. Mientras la historia se interiorizaba, adquiría intimidad, al ser expresión del espíritu, el individuo se exteriorizaba llevado por el entusiasmo de sentirse participar de un dios en devenir, en una divinidad que se está haciendo.

Tal entusiasmo dice que el suceso que lo despierta es de índole religiosa. Un cambio habido en la relación del hombre con la divinidad que le ha acercado a lo divino de un modo inédito. Y este entusiasmo no quedó abolido en las réplicas antihegelianas, excepto en Kierkegaard. Como una onda fue ganando en amplitud hasta llegar al mismo corazón de la masa anónima.

Comte es portador de este mismo entusiasmo, un tanto más mesurado. Su filosofía sólo comienza después de esa destrucción de la antigua situación religiosa. Su acción es igualmente emancipadora y por ella la revelación del hombre queda aún más netamente dibujada. Se trata de una nueva religión sin Dios, de la religión de lo humano.

Y lo humano ha ascendido así a ocupar el puesto de lo divino. Al abolirse lo divino como tal, es decir, como trascendente al hombre, él vino a ocupar su sede vacante.

Tal acontecimiento, el más grave de cuantos pueden haber conmovido los tiempos actuales, se ha expresado con toda claridad en la filosofía: idealismo alemán, positivismo francés, marxismo, hasta llegar al materialismo inclusive. Entremezclado con la poesía, aparece fulgurante en Nietzsche[7]. Y en él se verifica el más trágico acontecimiento que al hombre le haya acaecido: que es, en su soledad emancipada, soñar con dar nacimiento a un dios nacido de sí mismo. En la desolación de lo «demasiado humano», sueña con engendrar un dios. El futuro en el cual este superhombre tendrá realidad llena el vacío de «el otro mundo», de esa supravida o vida divina desaparecida y de la cual lo humano se había emancipado.

Es el futuro el término en el cual el pensamiento situará esa otra vida abandonada, esa vida divina que la esperanza humana encuentra irrenunciable. Y así, no hace sino transferirla en realidad, cuando cree haberla anulado.

El futuro es el lugar hacia el cual se ha vivido a partir del momento en que Descartes encontró la fórmula más adecuada a la situación del hombre moderno. Ortega y Gasset ha denunciado a partir de Descartes el «futurismo» consustancial de la filosofía europea. ¿No podríamos ver en esa proyección hacia el futuro la transferencia de este anhelo de una vida divina, de este contar con Dios? Pues Descartes, que recoge cristalinamente las pruebas clásicas de la existencia de Dios, ha realizado en su filosofía un sutil cambio: Dios sigue siendo la clave del edificio metafísico, la garantía de la existencia de la realidad, mas el horizonte quedaba despejado de su presencia. La conciencia había llenado este espacio. Dios sería el garante de la existencia del ser que existe en y por la conciencia. Mas la conciencia es, por definición misma, autónoma.

La conciencia, dominio netamente humano donde lo divino no interviene, ni se refleja; la conciencia que busca y necesita de la soledad. Al definir el ser del hombre, la conciencia lo define como solitario, instaurando un reino, un dominio inapelable. El hombre, ser de conciencia, es radicalmente distinto del hombre ser de alma y cuerpo,

unidad sustancial de cuerpo y de alma. Con respecto al alma, la conciencia es una mayor desnudez, como si el ser humano por haber renunciado extendiese su dominio. Su vida contenida, envuelta por la conciencia, se lanza así hacia el futuro. Y es en el futuro en el que vive anticipadamente. Vivir será, bajo el reciente idealismo, previvir, lanzarse hacia el futuro como hace el conocimiento. Obligar a la vida, a toda la vida, a que siga el destino del conocimiento.

La vida instalada en el lugar del conocimiento resulta al propio tiempo sometida a él y deificada. El primer aspecto fue denunciado por Ortega y Gasset en su crítica del idealismo desde su «Tesis metafísica acerca de la razón vital», en las lecciones que tuve la fortuna de escucharle, cuando esto era posible, en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid. De aquellos años, ya lejanos, a acá, la situación denunciada por Ortega no ha hecho sino extremarse, aunque el idealismo no aparezca como un pensamiento vigente hoy. Mas una situación vital puede subsistir y aun extremarse más allá del pensamiento que la recogiera y que la provocara. Pues en esto, sin duda que el idealismo no sólo forjó ideas, sino que se nutrió de «creencias»; de creencias nacidas de los más íntimos anhelos de la época en que alcanzara su esplendor. Anhelo de deificación, pues en el idealismo el «sujeto del conocimiento» llega a reproducir la situación de la Inteligencia pura en Aristóteles; es decir, de Dios.

Y así, el Dios del pensamiento absorbía la vida, toda la vida. Mas la vida le infundía su pasión; la pasión que el hombre ha padecido por lo divino, su persecución sin tregua en todos los vericuetos de su historia. En el idealismo alemán esta pasión de lo divino en el hombre está volcada en el conocimiento; la vida venía a ser subyugada por sí misma, por su propio anhelo. El idealismo ha sido una especie de «entusiasmo».

El conocimiento depuraba al hombre de cuanto en la vida es pasividad. No de las «pasiones», que según Hegel sirven a la historia como su materia, como su motor; más bien como su alimento necesario; tal como se desprende de las primeras páginas de las *Lecciones de filosofía de la historia*. Aquí, el hombre –lo humano– venía a servir de alimento a lo divino a través de la historia o en la historia. Como si el antiguo sacrificio humano de ciertas religiones –tal la azteca– reapareciese bajo otra forma, la acción vendría a ser la misma: ofrecer el corazón y la sangre –metáfora usual de las pasiones– a un dios ahora llamado la historia. Tal era al menos la verificación «histórica» del pensamiento hegeliano, simplificado hasta el esquematismo como sucede siempre que de una filosofía se extrae una ideología para «las masas».

Y así, el círculo ha parecido cerrarse para el hombre occidental; reaparece su prehistoria, su pasado hundido en la noche de los sueños, rechazado del campo de la memoria, aún inconsciente. Y aquello que el hombre no se atrevía ni a soñar ha sido –sigue siendo– realidad.

La liberación de «lo humano» ha encontrado este escollo, esta resistencia insospechada saliéndole al paso. Lo divino eliminado como tal, borrado bajo el nombre familiar y conocido de Dios, aparece, múltiple, irreductible, ávido, hecho «ídolo», en suma, en la historia. Pues la historia parece devorarnos con la misma insaciable e indiferente avidez de los ídolos más remotos. Avidez insaciable porque es indiferente. El hombre está siendo reducido, allanado en su condición a simple número, degradado bajo la categoría de la cantidad.

¿No existe pues el hombre en la hora actual? Existir es resistir, ser «frente a», enfrentarse. El hombre ha existido cuando, frente a sus dioses, ha ofrecido una resistencia. Job es el más antiguo «existente» de nuestra tradición occidental. Porque frente al Dios que dijo: «SOY el que ES», resistió en la forma más humana, más claramente humana de resistencia; llamándole a razones. ¿Se atreve el hombre de hoy a pedir razones a la historia? Aunque ella sea su ídolo, el hacerlo lleva consigo pedirse razones a sí mismo. Confesarse, hacer memoria para liberarse.

Y liberarse humanamente es reducirse; ganar espacio, el «espacio vital», lleno por la inflación de su propio ser. Uno de los efectos de la «deificación» es la toma de posesión de más espacio del que realmente podemos enseñorearnos; desbordar los límites que lo humano tiene, de lo que es guía y ejemplo la limitación que nos impone el tener un cuerpo y estar en él. Reducir lo humano llevará consigo, inexorablemente, dejar sitio a lo divino, en esa forma en que se hace posible que lo divino se insinúe y aparezca como presencia y aun como ausencia que nos devora. La deificación que arrastra por fuerza la limitación humana –la impotencia de ser Dios– provoca, hace que lo divino se configure en ídolo insaciable, a través del cual el hombre –sin saberlo– devora su propia vida; destruye él mismo su existencia. Ante lo divino «verdadero», el hombre se detiene, espera, inquiere, razona. Ante lo divino extraído de su propia sustancia, queda inerme. Porque es su propia impotencia de ser Dios la que se le presenta y representa, objetivada bajo un nombre que designa tan sólo la realidad que él no puede eludir. Viene a caer así en un juego sin escape de fatalidades, de las que en su obstinación no encuentra salida. Reducirse, entrar en razón, es también recobrarse. Y puesto

que ha caído bajo la historia hecha ídolo, quizás haya de recobrarse adentrándose sin temor en ella, como el criminal vencido suele hacer volviendo al lugar de su crimen; como el hombre que ha perdido la felicidad hace también, si encuentra el valor: volver la vista atrás, revivir su pasado a ver si sorprende el instante en que se rompió su dicha. El que no sabe lo que le pasa hace memoria para salvar la interrupción de su cuento, pues no es enteramente desdichado el que puede contarse a sí mismo su propia historia.

Índice

Nota introductoria a este volumen, por Jesús Moreno Sanz 9

EL HOMBRE Y LO DIVINO

Presentación, por Jesús Moreno Sanz 21

Prólogo a la segunda edición 99
Introducción 101

I. EL HOMBRE Y LO DIVINO 110
Del nacimiento de los dioses 110
De los dioses griegos 121
La disputa entre la filosofía y la poesía sobre los dioses 136
La condenación aristotélica de los pitagóricos 144
Tres dioses 176
«Dios ha muerto» 182
El delirio del superhombre 194
La última aparición de lo sagrado: la nada 208

II. EL TRATO CON LO DIVINO: LA PIEDAD 219
Sinopsis de la piedad 219
¿Qué es la piedad? 225
La tragedia, oficio de la piedad 236

III. LOS PROCESOS DE LO DIVINO 243
De la paganización 243
Las ruinas 254
Para una historia del amor 261
El infierno terrestre: la envidia 275
El futuro, dios desconocido 288
La huella del paraíso 294

IV. LOS TEMPLOS Y LA MUERTE EN LA ANTIGUA GRECIA 303
El templo y sus caminos 303
Apolo en Delfos 313
Eleusis 327
La máscara de Agamenón 332
La estela 337

In memoriam – El vaso de Atenas 338

V. EN LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA 344
El Libro de Job y el pájaro 344

PERSONA Y DEMOCRACIA

Presentación, por María Luisa Maillard García 363
Prólogo 379

I. CRISIS EN OCCIDENTE 381
Perplejidad ante la historia. La conciencia histórica. El tiempo 381
El alba de Occidente 393
La historia como tragedia 403
La historia como juego 408

II. LA TESIS DE LA HISTORIA OCCIDENTAL: EL HOMBRE. 413
El conflicto 413
La humanización de la historia 416
El absolutismo y la estructura sacrificial de la sociedad 434

III. LA HUMANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD: LA DEMOCRACIA 444
La humanización de la sociedad 444
Individuo y sociedad 447
La persona humana 459
La democracia 474

LA ESPAÑA DE GALDÓS

Presentación, por María Luisa Maillard García 505
Breve noticia de esta entrega 517
Advertencia 519

I. LA ESPAÑA DE GALDÓS 523
La obra de Galdos: *Misericordia* 523
Los personajes: ansia de ser y hambre de realidad 530
En el lugar de la vida 537
La revelación de Nina 540
La realidad de la vida 544
En la verdad de la vida 552
El Infierno de Nina 558
Finalmente 564

II. MISERICORDIA 569

III. TRISTANA – EL AMOR. 589
Identidad de la palabra 589
La luz 590

IV. GALDÓS EN MADRID 607

ESPAÑA, SUEÑO Y VERDAD

Presentación, por Jesús Moreno Sanz 613
Advertencia 681
Prólogo 682

I 685
La ambigüedad de Cervantes 685
La ambigüedad de Don Quijote 696
Lo que le sucedió a Cervantes: Dulcinea 702

II 708
El Cid y Don Juan, una extraña coincidencia 708
La mujer en la España de Galdós 714

III 729
Ortega y Gasset, filósofo español 729
La religión poética de Unamuno 750
El poeta y la muerte. Emilio Prados 770

IV 777
Un capítulo de la palabra: «el idiota» 777
Un lugar de la palabra: Segovia 787

V 803
Amor y muerte en los dibujos de Picasso 803
La pintura en Ramón Gaya 809
El misterio de la pintura española en Luis Fernández 816
A Luis Fernández en su muerte 822

LOS SUEÑOS Y EL TIEMPO

Presentación, por Fernando Muñoz Vitoria 829
Introducción 845

I. LA VIDA: SUEÑO-VIGILIA 853
La vida: sueño-vigilia 853
Sueño-vigilia: la ocultación 860

La caída 865
Los círculos temporales 866
La experiencia de la vida 869
El estar despierto 871
Del despertar 874

II. LA ATEMPORALIDAD 878
El sujeto en los sueños 878
El entrar en el sueño. El soñar 878
Ypnos 882
La duración y los tiempos 886
En lo más hondo de la atemporalidad 889
La inhibición temporal 892
La no sincronización 897
El ensueño sin forma 901
El ensueño de la intimidad consigo mismo. La anunciación 904

III. LA GÉNESIS DE LOS SUEÑOS 908
La génesis del sueño y de los sueños 908
El Yo en los sueños 910
El vacío es el lugar del Yo 914
El viaje del Yo 918
La desposesión del Yo y el desdoblamiento 921
El Yo desposeído se convierte en imagen 923
Lo grotesco 924
La estructura del Yo 928

IV. SUEÑO Y REALIDAD 931
La situación que engendra historias 931
El tránsito del soñar a la realidad 934
El seguirse de la realidad y de los sueños 936
El camino de los sueños en el tiempo. El tiempo inalcanzable 941
El sueño de la conciencia. La aparición de lo mismo. Lo ya visto . . . 944

V. EL ABSOLUTO DE LOS SUEÑOS 947
El absoluto de los sueños 947
La verdad en los sueños 952
La procesión de los sueños 953
El sueño que se sigue 955

EL SUEÑO CREADOR

Presentación, por Fernando Muñoz Vitoria 959
Nota (1965) 983
A modo de prólogo (1971) 984

Prólogo (1986) 988

INTRODUCCIÓN 990
1. Los sueños y el tiempo 990
2. Lugar y materia en los sueños 1003
3. Sueño y verdad 1009

I. LA FORMA SUEÑO 1014

II. EL TIEMPO 1020

III. LA ATEMPORALIDAD DE LOS SUEÑOS 1025

IV. ARGUMENTO Y TIEMPO 1027

V. LOS SUEÑOS DE LA PSIQUE 1030

VI. LOS SUEÑOS DE LA PERSONA 1032

VII. ANTES DE LA PALABRA 1034

VIII. LA PALABRA EN SUEÑOS 1037

IX. LA LEGITIMIDAD POÉTICA DEL SOÑAR 1041

X. EL ORIGEN DE LA TRAGEDIA: EDIPO 1044

XI. EL PERSONAJE AUTOR: ANTÍGONA 1051

XII. LA CELESTINA: UNA SEMITRAGEDIA 1058

XIII. LA NOVELA: «DON QUIJOTE». LA OBRA DE PROUST 1068

XIV. LA NOVELA-TRAGEDIA: «EL CASTILLO», DE KAFKA 1079

XV. LA ESCALA DE LA CONFESIÓN 1088

APÉNDICE: EL SUEÑO DE LOS DISCÍPULOS EN EL HUERTO DE LOS OLIVOS 1092

LA TUMBA DE ANTÍGONA

Presentación, por Virginia Trueba Mira 1101

Prólogo 1115

ANTÍGONA 1130

LA NOCHE 1132

SUEÑO DE LA HERMANA 1134

EDIPO 1137

ANA, LA NODRIZA 1141

LA SOMBRA DE LA MADRE 1145

LA HARPÍA 1147

LOS HERMANOS 1151

LLEGA HEMÓN 1159

CREÓN 1161

ANTÍGONA: 1164

LOS DESCONOCIDOS 1168

ANEJOS Y NOTAS

ANEJO A *EL HOMBRE Y LO DIVINO* 1173
1. Descripción del libro 1173
2. Ediciones. 1184
3. Genealogía 1186
4. Relaciones temáticas 1226
5. Criterios de la edición 1238
6. Notas 1240

ANEJO A *PERSONA Y DEMOCRACIA* 1269
1. Descripción del libro. 1269
2. Ediciones. 1269
3. Genealogía. 1270
4. Relaciones temáticas.. 1275
5. Criterios de la edición 1277
6. Notas 1277

ANEJO A *LA ESPAÑA DE GALDÓS* 1291
1. Descripción del libro.. 1291
2. Ediciones. 1291

3. Genealogía 1292
4. Relaciones temáticas 1294
5. Criterios de la edición 1296
6. Notas 1297

ANEJO A *ESPAÑA, SUEÑO Y VERDAD* 1305
1. Descripción del libro 1305
2. Ediciones 1310
3. Genealogía 1312
4. Relaciones temáticas 1315
5. Criterios de la edición 1323
6. Notas 1324

ANEJO A *LOS SUEÑOS Y EL TIEMPO* 1376
1. Descripción del libro 1376
2. Ediciones 1378
3. Genealogía 1379
4. Relaciones temáticas 1384
5. Criterios de la edición 1386
6. Notas 1389

ANEJO A *EL SUEÑO CREADOR* 1420
1. Descripción del libro 1420
2. Ediciones 1422
3. Genealogía 1425
4. Relaciones temáticas 1430
5. Criterios de la edición 1435
6. Notas 1436

ANEJO A *LA TUMBA DE ANTÍGONA* 1460
1. Descripción del libro 1460
2. Ediciones 1461
3. Genealogía 1462
4. Relaciones temáticas 1467
5. Criterios de la edición 1471
6. Notas 1472

Índice onomástico de personas, personajes espirituales, históricos, míticos o literarios y dioses 1505
Índice de topónimos y lugares míticos o literarios 1523