



Veritas. Revista de Filosofía y Teología

ISSN: 0717-4675

editor@revistaveritas.cl

Pontificio Seminario Mayor San Rafael
Chile

PULGAR CASTRO, RODRIGO
María Zambrano: la actualidad de Dios
Veritas. Revista de Filosofía y Teología, núm. 27, septiembre, 2012, pp. 35-55
Pontificio Seminario Mayor San Rafael
Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291124138002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

María Zambrano: la actualidad de Dios

RODRIGO PULGAR CASTRO
Universidad de Concepción (Chile)
rpulgar@udec.cl

Resumen

Este trabajo tiene por propósito presentar de manera secuencial dos puntos asociados a la actualidad filosófica de lo religioso en el contexto de un pensamiento como el de María Zambrano. Por qué María Zambrano, pues porque nos da dos cosas: 1) nos ubica en un tejido hermenéutico que califica de filosófica la cuestión religiosa y, 2) si bien lo religioso como problema tiene su tiempo, Zambrano recupera el tono de actualidad de la relación Dios-persona, vale decir, su pertinencia para la descripción de la impronta del lugar primario de lo religioso en la comunidad humana. Además, que ante la tarea de validar sus objetivos filosóficos, ve en la razón la capacidad de elaborar discursos explicativos sobre la presencia o no de lo sacro en la existencia.

Palabras claves: Zambrano, filosofía y religión, intersubjetividad, filosofía-Dios-persona y comunidad.

Maria Zambrano: the God's current importance

Abstract

This paper has for intention to present sequentially two points associated with the philosophical current importance of the religious thing in a context of a thought as that of Maria Zambrano. Why Maria Zambrano, because she gives us two things: 1) She locates us in a hermeneutical tissue who qualifies of philosophical the religious question and 2) though the religious thing like problem has his time, Zambrano recovers the tone of current importance of the relationship God-person, that is, its pertinence for the description of the stamp of primary place that the religious thing take place in the human community. In addition, that before the task of validating her philosophical aims, she sees in the reason the aptitude to elaborate explanatory speeches about the presence or not of the sacred thing in the existence.

Key words: Zambrano, philosophy and religion, intersubjectivity, philosophy-Good-person and community.

Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca. Profesor asociado de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad de Concepción. Entre sus publicaciones recientes cabe mencionar “Sobre el sentido de lo humano como conquista derivada de la experiencia religiosa” (2007), “Sentido y significado de la oblación para la constitución del sujeto” (2009) y “Unamuno y el lugar de la fe en una filosofía de sino trágico (2010).

El presente artículo ha sido desarrollado dentro del proyecto FONDECYT Regular N° 1110224.

1. Exordio

Entendemos con María Zambrano, que la experiencia religiosa pide del sujeto un acto de libertad que hace de la *apertura* ese puente a la existencia de otra realidad; este es un acto que lo acerca a la verdad misma de la relación inaugurada ahí en la apertura. Este proceso relacional tiene por resultado el descubrimiento de algunos apuntes existenciales que se corresponde a lo que solemos llamar «Dios». Por de pronto, para que este suceso intersubjetivo efectivamente ocurra, se necesita de la presencia de una verdad que, al guardar en su seno la condición de abrirse a otro para su apropiación, convoque a este otro para su contemplación y conocimiento. Aceptada la convocatoria por parte del sujeto, ocurre un movimiento que reanuda —de forma continua— la inteligencia del hombre sobre Dios, y también —por asociación— del hombre consigo mismo desde lo que éste entiende de Dios. Lo contrario, sería dejar de creer. Más, tiendo a pensar con Zambrano que este movimiento se identifica con la persecución, en especial, cuando afirma:

En lo más hondo de la relación del hombre con los dioses anida la persecución: se está persiguiendo sin tregua por ellos y quien no sienta esta persecución implacable sobre sí y alrededor de sí, enredada en sus pasos, mezclada en los más sencillos acontecimientos, decidiendo y aún dictando los sucesos que cambian su vida, torciendo sus caminos, latiendo enigmáticamente en el fondo secreto de su vida y de la realidad toda, ha dejado en verdad de creer en ellos (Zambrano, 1993: 27).

Dejando el riesgo declarado al final del texto citado, se puede afirmar que la característica del diálogo Dios-persona, se identifica a la manera de un evento de realidad que se elabora dialécticamente, merced a una condición hermenéutica otorgada por la *apertura*, condición epistemológica de corte marcadamente-existencial y que es responsabilidad del sujeto interesado por hacerse de la verdad misma de la relación, vale decir, del sentido de Dios como de sí mismo gracias a la comprensión de su sentido. La justificación de esta perspectiva que ve en la relación intersubjetiva el territorio que resuelve el sentido de lo que es la existencia, encuentra en la «revelación» su explicación. En efecto:

Una teoría del conocimiento de la revelación se hace cada día más necesaria... Y si se cayera en la cuenta de que la verdadera experiencia de la vida personal y de la historia no puede prescindir de esas fuentes, se comenzará a admitir la revelación y el ser como sujeto de ella (Zambrano, 1991: 30).

De esta forma, el contexto intersubjetivo que caracteriza la apertura como experiencia existencial, es condición de origen de lo que constituiría la experiencia religiosa del hombre. Cuando esta experiencia se hace objetiva, aparece la palabra «Dios». Término que se asume como fuente explicativa de la creación del entorno, por tanto, como principio que permite al hombre hacerse del habitat desde un sentido ontoteológico que otorga significado respecto de su ser existencial.

Pero, al ser Dios un término fonéticamente variado, hay un problema que sería menor si la variación no se tradujese por comprensión de sentido en antinomias reales a nivel cultural. La evidencia de esta problemática interpretativa se observa en el hecho que todas las lenguas —signo epocal y, por tanto, cultural— tienen una palabra para designar a Dios (Alvilares, 1999: 15). De ahí que quizás no le falte razón a Nietzsche (1973: 32) cuando en *El crepúsculo de los dioses* asocia su temor de la imposibilidad de librarse el hombre de Dios mientras subsista la creencia en la gramática. La afirmación crítica de Nietzsche al verbo, pues desde él se predica todo respecto de la realidad, se suma el siguiente de Alvilares que, creo, sintetiza muchas de las opiniones sobre el alcance de conflicto que —según algunos teóricos— está inscrito en el término «Dios»:

La clausura semántica del término “Dios”, según la cual la palabra ha atrapado, de una vez y para siempre, al mismo Dios, da pie a la acusación, frecuente en la actualidad, de que el Dios único del Monoteísmo genera forzosamente intolerancia y fanatismo... (Alvilares, 1999: 32).

La misma idea crítica que sostiene Martín Buber. Pero este va más allá cuando se detiene en los usos degradantes de la palabra «Dios». El asunto que Buber refiere a su uso discriminado tal como lo dice al declarar que Dios es la más:

(...) vilipendiada de todas las palabras humanas. Ninguna otra está tan mancillada y tan dilacerada. Las generaciones humanas con sus disensiones religiosas han dilacerado esa palabra; han matado y han dejado matar por ella; esa palabra lleva sus huellas dactilares y su sangre. Los hombres dibujan un monigote y escriben debajo la palabra “Dios”; se asesinan unos a otros y dicen hacerlo en nombre de Dios (Buber, 1970: 13).

2. Actualidad del tema

María Zambrano declara en el capítulo «Del nacimiento de los dioses» de su obra mayor *El hombre y lo divino* lo siguiente:

Una cultura depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre, de la relación declarada y de la encubierta, de todo lo que permite se haga en su nombre y, aún más, de la contienda entre el hombre y su adorador, y esa realidad; de la exigencia y de la gracia que el alma humana a través de la imagen divina se otorga a sí misma (Zambrano, 1993: 27).

El sentido del texto zambraniano, se relaciona con el hecho que —a su entender— toda cultura se funda en el contexto y desarrollo de una relación construida dinámicamente entre Dios y el hombre. La hipótesis de Zambrano apunta a aclarar lo que vendría a ser el substrato de realidad socio-cultural. Ahora, por causas puramente interpretativas, la filósofa indica una condición asociada a la pregunta por el significado del substrato. Esta condición consiste en reconocer que la cultura es el principio de razón suficiente para el sujeto, por tanto, marco de referencia sobre el significado del mundo. Mundo entendido como realidad humana, y en cuya composición intervienen el espacio y el tiempo en un todo unitario (Coreth, 1980: 91).

Teniendo clara la condición interpretativa, y desde la cual se responde la pregunta sobre el sentido religioso de la cultura, entonces está la necesidad de reconocer que existe una relación dialéctica entre dos polos: Dios y el hombre; pero con el agregado que el hombre, en tanto inmerso en la relación, se hace persona gracias a aquel polo con el cual dialoga; coloquio inaugurado por la presencia de la figura de Dios querido y comprendido como instancia que certifica el carácter abierto de aquel que concluye siendo —por la relación misma— persona.

La situación dialéctica descrita es paradojal. Situación que se explica a raíz que el valor de la relación tiene por base la persona en tanto constitutivo relacional. Ésta, en efecto, tiene en sus manos la posibilidad de comprender la teleología de la relación, pues es su responsabilidad y su atributo, articular desde sí la condición de la apertura a lo *otro*, ya que sin esta condición, no existe posibilidad de lo religioso como experiencia fundacional. La clave que explica la presencia de lo religioso en la conformación de la persona y la cultura, se sostiene en una antropología que dice que solo la persona puede ser-sí-mismo. Pero es un ser-sí-mismo entendido bajo la cláusula de la alteridad, pues por ella se es persona, es decir, ser-sí-mismo frente a otro que es el prójimo:

La visión del prójimo es espejo de la vida propia; nos vemos al verle. Y la visión del semejante es necesaria precisamente porque el hombre necesita verse. No parece existir ningún animal que necesite contemplar su figura en el espejo. El hombre busca verse. Y vive en plenitud cuando se mira no en el espejo muerto que le devuelve la propia imagen, sino cuando se ve vivir en el espejo del semejante (Zambrano, 1993: 286-287).

Sin embargo, este estar frente a otro como variable del existir humano no tiene la nota de comodidad, por el contrario, implica la resistencia que es la característica de toda relación cuando se da entre dos seres que hacen de la voluntad propia su peculiaridad. Esta idea de la resistencia es, para Zambrano, un fenómeno connatural a la dinámica de la relación entre Dios y hombre: «existir es resistir, ser frente a, enfrentarse. El hombre ha existido cuando, frente a sus dioses, ha ofrecido resistencia» (Zambrano, 1993: 23).

De esta forma, es la alteridad buscada, búsqueda suscitada por deseo de ser y conocerse, la que hace notar el valor del *otro* como síntoma de la relación misma y, luego, como aquel factor de determinación de lo que entiende por persona.

Entiendo que por *querer* de la relación hay una dinámica en donde cada polo cumple funciones específicas y definidas respecto de sí pero también del *otro*: «Sólo al verme en otro me veo en realidad, sólo en el espejo de otra vida semejante a la mía adquiero la certidumbre de mi realidad...» (Zambrano, 1993: 287).

La conclusión de este comportamiento dialéctico del cual informa la necesidad de la presencia de *otro* semejante, es la existencia de un complejo intersubjetivo que denominamos religiosidad. Ahora bien, se parte del supuesto de que existe tal realidad intersubjetiva, y no sólo que existe, sino que lo es a la manera como Zambrano la entiende, es decir, como un continuo diálogo entre Dios y hombre cuyo desenlace es, precisamente, el calificativo de humanidad aplicada como categoría esencial a la idea de persona. Y es en propiedad de este sentido que resulta posible estudiar la significación filosófica de la intersubjetividad ahí construida, específicamente en la descripción de «persona» que Zambrano entrega. Para estos efectos, la descripción sobre persona se sostiene en la idea respecto de que, en tanto ente, su peculiaridad es que incluye el yo y lo trasciende. Así, merced a este aspecto inclusivo, se conquista la inteligencia del yo; inteligencia que supone la vigilia respecto de sí-mismo como del otro. De suyo es clave en la determinación de lo que es persona, asociado a la vigilia y a la atención, entender lo que Zambrano declara como ese estado de inmovilidad, pues, es la condición de la vigilia y atención (Zambrano, 1993: 287).

Todo este fenómeno que tiene que ver con el yo, Zambrano lo equipara al de un guardián que ocupa su tiempo a la constante vigilia en el proceso de ser-sí-mismo, asunto que la mera suposición de ser persona obliga. Desde esta situación de vigilia atenta respecto de una existencia que dialoga desde el esperar moral, se comprende un poco más el postulado de la alteridad:

La persona, como su mismo nombre lo indica, es una forma, una máscara con la cual afrontamos la vida, la relación y el trato con los demás, con las cosas divinas y humanas. Esa persona es moral, verdaderamente humana, cuando porta dentro de sí la conciencia, el pensamiento, un cierto conocimiento de sí mismo y un cierto orden, cuando se sitúa previamente a todo trato y a toda acción en un orden; cuando recoge lo más íntimo del sentir, la esperanza (Zambrano, 1993: 287).

Con la claridad de tener en propiedad lo que para Zambrano es la persona, nos dedicamos, en lo que sigue, a un tema que está en la base de la explicación respecto del ocultamiento de lo religioso a los ojos de la filosofía (al menos por dos siglos desde que la ilustración sentó sus bases). El tema aparece en un párrafo del capítulo *Dios ha muerto* del libro *El hombre y lo divino*, y trata de un comentario-juicio suyo a partir de la afirmación Dios ha muerto, y es lo siguiente:

En la historia conocida siempre ha llegado un momento en que los dioses han muerto. Y es extraño. Lo divino, aquello que el hombre ha sentido como irreductible a su vida, sufre eclipses (Zambrano, 1993: 136).

Y a continuación señala la causa de tal situación:

(...) quizá la definición primaria y más amplia de lo divino: lo irreductible a lo humano, configurado de diversas maneras según sean los aspectos que eso divino haya tomado, según sean los afanes y anhelos del hombre. Y en cualquiera de los casos ha llegado el instante terrible de que “eso divino” irreductible a lo humano ha corrido la suerte de lo humano: pasar, ser vencido y aún morir... (Zambrano, 1993: 136).

Aquí creo ver que Zambrano comunica el antecedente del ser a la existencia, por tanto, y dentro de otras interpretaciones, la imposibilidad de asimilar el trabajo de la filósofa a la corriente existencial (Ortega Muñoz, 1990: 103). Pero, y por sobre todo, creo entender que el texto nos pone de cara con una cuestión central en el proceso filosófico de descubrir y mostrar el sentido religioso del hombre, puesto que nos ofrece una descripción de la *dependencia* asociada a la *contingencia*. En

ambas cuestiones, específicamente en la relación que se da entre ellas, se encuentra aquel factor intelectivo que permite identificar el sentido de la intersubjetividad puesta en escena a propósito del existir humano. Este factor consiste en saber que el hombre tiene un ser, y que su existencia se fundamenta y se constituye a partir de ese ser recibido que, además, lo constituye en persona. El asunto consiste en que afirmar esto significa señalar directamente a la dependencia ocupando un lugar central en el existir. Mas esta afirmación tiene consecuencias para la filosofía de la religión, fundamentalmente al tratarse de una dependencia entendida bajo el sentido de lo alojado *en lo divino*, es decir, en un «orden divino que abraza sin tocarlas todas las cosas y todos los seres, todas las almas también, como una posesión amorosa que ni necesita ser sospechada en quien la recibe...» (Zambrano, 1991: 69).

Pero junto a *este elegir en lo divino* como plena manifestación del *depender* del existir en un ser, Zambrano tiene la osadía de recuperar el valor de la contingencia humana asociada a la idea sobre un destino común a dioses y hombres. No hay en ello ningún absurdo, pues lo postulado encuentra su plausibilidad en una situación intelectiva que hace claridad respecto de la diferencia entre lo sagrado y lo divino. Esta distinción se explica así:

El carácter sagrado de las cosas de la naturaleza es su realidad misma, no desvelada por la mente humana. Los caracteres de lo sagrado son los caracteres de la realidad tal como la sentimos espontáneamente (Zambrano, 1989: 103).

Es de suyo evidente que para Zambrano lo sagrado es ese fondo último de la realidad en que todo se sustenta y cobra sentido, del que todo arranca y al que todo retorna; y en donde lo divino es simplemente una manifestación de esa realidad, y la forma en que el hombre capta o define esa realidad que está ahí incuestionable y absolutamente presente (Ortega Muñoz, 1994: 30); o tal como la misma Zambrano (1993: 32) dice:

Los dioses han sido, pueden haber sido inventados, pero no la matriz de donde han surgido un día, no ese fondo último de la realidad, que ha sido pensado después, y traducido en el mundo del pensamiento como *ens realisimus*. La suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real.

De ahí que para nuestra filósofa, la realidad no es algo que conviene a unas cosas sí y a otras no, sino que todo cuanto es lo es en lo sagrado,

puesto que es lo sagrado lo que tiene la realidad y que otorga realidad. Así, y en una mirada al pasado para entender todo aquello, Zambrano (1993: 33) declara:

“Somos propiedad de los dioses” decía todavía en el siglo IV Teognis de Mégara. Y es preciso recordar cómo en las viejas culturas cuyos rastros se conservan hoy en la mente de algunos pueblos al margen de la civilización, todo color, todo ser viviente, animal o planta, las piedras, lo que nosotros —civilizados— llamamos cualidades, colores, perfumes, pertenece a un dios...

Y en una mirada más contemporánea recurre para explicarse a Scheler:

Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* describe la situación del hombre como al de alguien que no tiene un espacio propio, un medio, una casa (Zambrano 1993: 33).

Entiendo que la perspectiva sobre lo sagrado que tiene Zambrano, es decir, como fondo último de realidad, su propuesta de una filosofía de la religión en su sentido fenomenológico, termina por apuntar a una intersubjetividad nacida del diálogo entre Dios y el hombre; y esto, a causa de que ambos comparten un substrato. Mas este diálogo tiene la cláusula de la dependencia y contingencia pero no separadas, sino unidas en un fondo de existencia y destino común. Por ambos factores, el postulado de Zambrano es, además de fenomenológico, interpretativo, pues, al intervenir como criterios de aproximación intelectiva a la religiosidad que subyace en la dinámica intersubjetiva, se hace mención a una existencia sostenida en la fragilidad que caracteriza a toda realidad intersubjetiva desarrollada en la dependencia y, *ergo*, la contingencia.

En efecto, dentro de una línea interpretativa que ajusta la percepción sobre el significado de lo humano en la presencia del ser —presencia descubierta en el sentido contingente de la existencia, por tanto, que remite hermenéuticamente a la fragilidad de todo ente que depende de una divinidad que lo sostiene—, y en la medida que se vincula concretamente con la dependencia de uno respecto de lo *otro*, necesariamente subsiste una relación dinámica que se arma desde la variable de la dependencia. La situación descrita no deja de ser compleja; se trata, eso sí, de una complejidad tal que se explica por el hecho que la dependencia reúne la característica de lo inacabado, pues refiere a una realidad que —como estructura dinámica— se levanta intersubjetivamente en un diálogo que, como todo diálogo, es dinámico y que invita a otro

diálogo en búsqueda de sentido. Este aspecto es muy propio de un acto de existencia construido por dos entidades que, vinculadas entre sí, y que como acto revela a la inteligencia del sujeto lo que luego éste asume como los significantes esenciales que hablan de la vida y la muerte. Mas, todo esto sucede como un continuo esencial a la relación y, por tanto, como un ocurrir en la intersubjetividad misma en donde uno de los polos, en este caso el hombre (que es constituido persona en el diálogo), esculpe el sentido que para él tiene la relación. Pero siendo así como sucede todo (inserto en la variabilidad propia de todo ente que se articula desde la dependencia y la contingencia), es probable que ocurra la caducidad del sujeto que esculpe el significado descubierto de Dios. Riesgo acentuado en ambientes secularizados, por tanto, en ambientes que niegan el diálogo Dios-hombre en procura de lograr autonomía para este último, y que en este caso, recuerda Zambrano, puede caer en un ateísmo racional:

Y entreverando estos instantes exclusivamente religiosos, los momentos de ateísmo formulados por la razón, con un aire de independencia, como si ella caminara sola por su cuenta¹.

3. Creer y no creer

Cuando el campo de investigación filosófico es lo religioso, se produce el reconocimiento (recogimiento, en sentido estricto) de un acto humano que por ser abierto, en tanto obedece al sentido propio de la libertad², tiene la particularidad de desvelar la compleja dinámica de la arquitectura religiosa y de paso la forma cómo esta dinámica influye en el sujeto. Influencia que tiene distintas expresiones según el talante del sujeto (en este caso se trata de asumir que es también un tiempo antropológico). Un ejemplo de lo que se indica se puede ver en el itinerario de la poesía mística de un San Juan de la Cruz, y que Zambrano entiende a partir del paradigma de la razón poética³. Así:

¹ Lo declara como conclusión luego de un extenso párrafo en donde nos habla de un florecer y perecer de lo religioso; Zambrano, 1993: 137-138.

² Al menos tal como lo entiende Coreth, 1980: 74: «...el mundo del hombre es primordialmente un mundo personal. Por una parte, como persona individual el hombre posee una singularidad e irrepetibilidad indeclinables. Se constituye a “sí mismo” en libertad, autodecisión y autorresponsabilidad...».

³ Zambrano, 1993: 246. Se nos dice que la razón poética (a la manera de visión) es «una forma de conocimiento en que lo humano, inaccesible, se manifiesta, más adecuadamente, y que más que conocimiento objetivo es expresión. Y podríamos sorprender en la visión, el carácter peculiar del conocimiento que el hombre alcanza a

Lo que late en el fondo de la mística de la creación de san Juan de la Cruz es una cierta voracidad que nos ha hecho recordar a la crisálida que devora su capullo, que se come su envoltura; hambre de existir, sed de vida. Voracidad que traspuesta a lo humano es amor, hambre irresistible de existir, de alcanzar ‘presencia y figura (Zambrano, 2007: 127-128)⁴.

Es decir: poesía que visibiliza el sentir concreto del sujeto creyente, y que lo obliga a intentar explicarse a sí mismo qué significado tiene para su existir la fe en un Dios. Y en donde, creo entender, la preocupación sobre el significado de la fe, es sobre la necesidad de tener en propiedad el nodo que explica los dilemas para su propia existencia, pues son dilemas traídos a su conciencia por la figura de Dios que cree habita en él: «*En mí yo no vivo ya, sin Dios vivir no puedo; pues sin él y sin mí no quedo, este vivir, ¿qué será?*», poetiza San Juan de la Cruz (1991: 78).

Precisamente, la obra poética de San Juan de la Cruz es de una naturaleza peculiar, y cuya teleología es interpretada por Zambrano como manifestación de una inteligencia de la fe; inteligencia que exige poetizar —en un lenguaje acorde con lo contemplado— para su conocimiento de aquel *Otro*. No en vano, para Zambrano, tanto la poesía como la mística son experiencias cercanas, por tanto, íntimas a la persona en donde se da un desbordamiento del ser, es decir, de significado tanto para dar cuenta de sí como de aquello que lo determina de sentido (Bundgard, 2005: 131).

El que Zambrano se interese por lo poético como expresión de lo percibido en la contemplación, es coincidente con su deseo de entender el desbordamiento que la experiencia vital sufre por la presencia en la intimidad del Ser.

Junto a lo poético como expresión de lo que se cree, y que Zambrano anticipa como campo de reflexión filosófica, hay otros ejemplos de expresión religiosa. Uno de estos ejemplos lo constituye la multiplicidad de manifestaciones de religiosidad popular; religiosidad que es, por excelencia, creadora de formas concretas de lo *creído* (García, 2003: 310-331). Son todas ellas nacidas de un colectivo humano que da vida a variadas celebraciones que canalizan la fe común. Todas son formas que en su especificidad, guardan en su centro la presencia de una figura esencial a su génesis y mantenimiento en el tiempo de cada forma y, también de la mutabilidad de estas, pues cambian según contextos. Lo

tener de su propia realidad: una especie de revelación que padece al mismo tiempo que realiza. Conocimiento poético en su raíz, aunque esté asistido de la más estricta disciplina, de los métodos más rigurosos de investigación».

⁴ Ya el título del capítulo dedicado a san Juan de la Cruz resulta atractivo por lo indicativo de la interpretación: *San Juan de la Cruz: de la “noche oscura” a la más clara mística*.

dicho, se da a contrapelo de una realidad social que, por muy secularizada que esté, abre canales para que lo popular religioso se vivifique cotidianamente por acciones de sujetos distintos. Esto ocurre a nivel colectivo como individual.

En síntesis, no es inadecuado sostener que las distintas manifestaciones de aquello en lo cual se cree, responden a modos determinados de comprensión de lo *otro*. Y es lo que sucede en la poética como en la religiosidad popular; en ambos hay elementos que dan vida a la relación misma. Es tarea de la filosofía interpretarlos como respuesta que la fe necesita para su propia comprensión.

En la lectura de la razón a la fe y sus formas expresivas, se identifican comportamientos cuya intencionalidad es dar cuenta de una trama armada desde el significado que reviste *lo Otro* para su contraparte. Trama que pone en su centro el polo Dios, que es para el creyente lo *Otro* por autonomía. A partir de lo que vendrían a ser sus notas de identidad —al menos las consideradas como propias por quien cree— es que se habla de Dios y su continente expresivo como referenciales. Es bajo esta condición que el sujeto da curso a formas de sentido que atañen directamente a lo que se entiende es la persona; estas formas se dan, al menos, en dos aspectos: 1) su constitución como un ser con identidad singular; identidad lograda desde un marco de referencia con características metafísicas (Dios) y, 2) la identidad de la cultura que se define original desde lenguajes apropiados a tal pretensión. Esta característica es en relación a modos expresivos que las personas desarrollan al evocar el substrato de religiosidad que reconocen y aceptan como centrales en sus historias⁵. De estos dos puntos se desprende un tercero que consiste en la posibilidad de distinguir entre culturas gracias a los modos específicos con que las marcas referenciales son interpretables en tiempos y espacios diferentes; cuestión posible por el talante de los sujetos, es decir, sujetos dispuestos a reconocer la presencia de lo sacro como existente, por tanto, dispuestos construir hitos que rememoran aquello y que terminan por ser acontecimientos culturales (cfr. Cencillo, 1980). El asunto que el talante favorable a lo religioso instalado como presupuesto hermenéutico, pasa a ser artículo de defensa del sentido metafísico entregado por Dios. Aceptado tal factor como verdad, lo es en el entendido de núcleo esencial de conformación de una cultura y, por conclusión, de la persona que la vive.

⁵ En la medida de lo que ensayamos —desde Zambrano— en la Introducción a su libro Bentué (2004: 21) dice algo atingente: «Sea como sea, sin embargo, la historia de la religión coincide con la historia del hombre, en su constante carrera por la búsqueda de su propio fundamento...».

Ahora, si bien la disposición a aceptar la figura de Dios implica vivir la experiencia de lo religioso desarrollada en una dinámica intersubjetiva, entonces la inteligibilidad de la relación sostenida en la actitud del que cree, acaba por encontrarse con un abanico de potenciales incertidumbres cuya raíz —en principio— es la figura de Dios, pues Éste, en tanto clave de la experiencia religiosa, es inabarcable por la razón discursiva y, por tanto, sólo comprensible dentro de un marco de referencia que lo visibiliza bajo la condición de creer en su existencia. Por otro lado, vale decir, desde el polo de la relación que es la persona, no es menor la dificultad interpretativa. Como se necesita de un lugar en donde hallar una o varias respuestas adecuadas a la pregunta sobre el significado de lo religioso, la persona —que en este caso significa el hombre en tanto abierto a la presencia del *otro*— en cuanto reconoce el valor de sus atributos derivados del carácter inmanente que lo define en su contingencia, se convierte en el único lugar en donde resolver la pregunta sobre el significante religioso, tal como enseña San Agustín (1979)⁶.

Más allá de aceptar que San Agustín está en lo cierto, está el hecho que la persona como lugar de respuesta, tiene la fragilidad propia de toda realidad inmanente, por tanto, toparse con la plausibilidad de dudar de la respuesta dada sobre lo que solemos llamar con Zambrano realidad divina, no es algo que se deba descartar. Al respecto, la duda nacida de la contingencia propia de todo ente se agudiza en el caso de la realidad humana; por tal condición, la duda no es sólo metodológica, es, y por sobre todo, una de orden existencial, ya que no es menor que la hermenéutica de la experiencia religiosa brote en un continente comprensivo que debe considerar ontológicamente las notas de lo divino respecto del sujeto creyente, y que, ciertamente, son a primera vista incomprensibles a la razón discursiva.

Junto a lo anterior, es decir, a la dificultad intelectiva, se adiciona la lectura del fenómeno religioso como una cuestión polisémica, variado y lleno de vicisitudes vitales; aspecto de criterio interpretativo que necesariamente delimita las aproximaciones intelectivas a lo religioso. Curiosamente —creo entender— esta situación acaba por ser una ventaja en el proceso de aceptar la sacralidad como fuente y marco de referencia cultural, a causa que la geografía de intelecciones que se inauguran gracias a la serie de discusiones producto de lecturas antagónicas, son lecturas que al partir de distintos presupuestos hermenéuticos, tanto

⁶ *Confesiones*, X, XXVII, 38: «Tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscada»; I, I, 1: «nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti».

como de talantes humanos diferentes, terminan por enriquecer el debate sobre el valor de lo religioso, y del lugar que éste ocupa en las sociedades actuales en vista a lo que se viene⁷.

Entiendo que es efectivo que en muchos casos la reflexión nace desde la naturalidad que da creer; naturalidad aceptada por engendrarse en el seno de la disposición a explicar y explicarse el sentido de por qué existe tal disponibilidad en la persona a reconocer en *sí mismo* la presencia de Dios y, por tanto, la posibilidad de distinguirlo como acontecimiento peculiar respecto de *sí*.

En la línea que se señala, se encuentran, entre otros, Kant que pide a los teólogos una racional dedicación al problema de Dios; solicitud hallada en textos como *La religión dentro de los límites de la mera razón*, o el póstumo *Lecciones de filosofía de la religión*. Al respecto, en el caso de Kant, no se debe perder de vista que el problema de la Doctrina Filosófica de Dios es tratada por éste en la *Critica de la Razón Pura* cuando se ocupa de una crítica de los razonamientos utilizados para demostrar filosóficamente su existencia; cuestión estudiada en las líneas destinadas a las antinomias de la razón pura y en el capítulo sobre el ideal trascendental de la primera crítica. Otra muestra de filósofo afanado por el tema es Miguel de Unamuno, pero ahora se trata de una fe asociada al *agonismo*. En Unamuno prima un talante vital que lo obliga a enfrentar filosóficamente los dilemas engendrados por una fe que tambalea aguijoneada por el deseo de querer creer, y para responder sobre su propio vivir ansioso de inmortalidad⁸. Por su parte, María Zambrano —la cual se mueve en la órbita de influencia del pensador vasco (Zambrano, 2011: 99ss; cfr. Cereso Galán, 2005: 19ss)—, realiza un camino

⁷ Trías (2001: 30), escribe a propósito de filosofía y religión ante el próximo milenio: «pero en esta reflexiones modernas y postmodernas siempre ha permanecido obviado, silenciado y olvidado el tema religioso. Y ahora parece sorprendernos a todos que en la cumbre misma del proceso de cuestionamiento y crisis de la modernidad sobrevenga el “retorno de lo reprimido” en sus formas más obscuras y procaces, a la manera integrista y fundamentalista...».

⁸ Un ejemplo de su deuda con la respuesta buscada y su agonismo asociado es lo que sigue: «Y todas esa trágica batalla del hombre por salvarse, ese inmortal anhelo de inmortalidad que le hizo al hombre Kant dar aquel salto inmortal que os decía, todo eso no es más que una batalla por la conciencia. Si la conciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano, nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia» (Unamuno, 1983: 68-69). Al respecto, en Pulgar (2010: 100) señalo: «Si el afán filosófico de Unamuno consiste en hacerse de una inteligencia de lo religioso desde un eje hermenéutico como es el sentimiento, éste debe tener el valor epistemológico suficiente para desde ahí reflexionar sobre el presente y, por sobre todo, respecto de las circunstancias vitales que producen congoja, vale decir (...) la finitud».

intelectual enfocado al análisis y descripción de la palabra (en tanto *logos*) y su forma filosófica, pero por sobre todo razón poética al servicio de una filosofía de la religión, pues es lo sagrado su preocupación última.

Ahora bien, pero sucede que en otros filósofos la reflexión sobre lo religioso (Dios, en sentido estricto), obedece a la articulación del tema como variable de composición de un marco de hipótesis que hace notar la centralidad de la autonomía humana; particularmente, en la determinación del deber ser ético, por tanto, se trata de construir una teleología libre de ataduras teológicas. Esta perspectiva que se puede identificar bajo el apelativo *funcional a*, hace de la negación un recurso puesto al servicio de un propósito filosófico determinado. Este propósito Zambrano lo entiende como acción trágica de la razón, pues ocurre en la órbita de Dios, por tanto, trágica para la propia razón y su deseo de autonomía respecto de Dios (Zambrano, 1993: 137ss).

En la medida que prima el sentido pragmático de ver la negación como instancia de respuesta a la solicitud filosófica de pensar a Dios más como un límite que como horizonte abierto, se termina —por paradoja— en una vía de rescate de la preocupación por lo religioso, sus entidades y también de aquellos elementos que lo componen y que definen el tema como problema filosófico.

Una muestra de lo indicado —más allá de Zambrano que claramente lo deja entrever— es un texto de Agustín Izquierdo titulado *La filosofía contra la religión*. Hay en esta obra un campo de reflexión crítica; crítica abierta a la contradicción que implica el hecho de que cada texto de negación —desde aquellos textos nacidos en lo que Izquierdo denomina *Ateos clandestinos* hasta los nietzscheanos, pasando por los ideológicos— es una invitación a reflexionar sobre la vigencia o no de Dios. Es así interesante ver la manera cómo nuestro autor se hace de esta situación, particularmente en el caso de los declarados ateos, quienes, según éste:

(...) no aceptan ninguna forma de colaboración entre razón y fe, sino que ven en ellas una relación contradictoria sin posibilidad de reconciliación alguna. De este modo la razón es considerada algo necesario frente a la fe, que es algo superfluo. Por otro lado analizan también el concepto del ser supremo, el mayor y más enraizado de esos “prejuicios” de las religiones, y sólo encuentran en él contradicciones que repugnan a la razón... (Izquierdo, 2003: 15).

Llama la atención cómo Izquierdo —desde el montaje teórico nacido de la secularización y racionalización que supuso la Ilustración para la

figura de Dios⁹— sugiere la idea que la negación es una ventana que facilita el proceso de conjeturar, desde la crítica a lo religioso, su presencia en el campo de las definiciones esenciales a la hora de entender el sentido de la realidad. Hipótesis que se torna válida a causa que su uso como recurso argumentativo, entrega dialécticamente legitimidad al desarrollo de un discurso filosófico que sistematiza la necesidad de pensar el lugar que ocupa Dios en la historia de la humanidad. En suma, Izquierdo muestra cómo en muchos filósofos el tema no es forzado, y que en otros está presente por razones instrumentales a lo que son sus creencias o increencias.

Otra reflexión respecto del ateísmo, es la paradoja argumentativa que se desprende de lo que Balthasar (1956: 211) recoge de Rahner:

(...) el fenómeno amedrentador del ateísmo moderno podría ser, entre otras cosas, una medida de la Providencia para obligar a la Humanidad, y sobre todo a la Cristiandad, a volverse hacia un más alto modo de pensar en Dios.

A la anterior afirmación, se agrega esta otra idea de Küng con la cual inaugura su estudio sobre el ateísmo:

El auténtico ateísmo niega todo tipo de Dios y todo lo divino, tanto entendido en sentido mitológico como concebido de forma teológica o filosófica (Küng, 2005: 225).

Y también nuestra filósofa, quien insiste en la misma idea desde el momento que, según su lectura:

(...) el ateísmo niega matemáticamente la existencia de Dios, mas se refiere al Dios-idea, pues con el fondo oscuro permanentemente, con las tinieblas del Dios desconocido, ni siquiera cuenta. Mientras que la destrucción de lo divino, la acción de destruir lo divino solamente se verifica en el abismo del Dios desconocido, atentando a lo que de irrevuelto, de no descubierto hay bajo la idea de Dios. Y es, así, la acción sagrada y trágica entre todas, pues la tragedia tiene lugar bajo el dominio del Dios desconocido (Zambrano, 1993: 138).

Dejando de lado la directa mención al ateísmo, y siguiendo la estructura de los pasos respecto de la revelación de lo divino que Zambrano propone, nos topamos con *la nada* como enmascaramiento de

⁹ Cfr. Farre, 1969: 431-460; También, entre otros, Küng (2005: 162ss) que llega a tocar el factor del aporte de lo religioso en desmedro de los límites de la ilustración.

lo sacro, lo que no significa en modo alguno decir que sale lo sagrado de la nada, pues lo que Zambrano acusa, es que el oscurecimiento del fondo oscuro, permanente, verdadero substrato de toda realidad, es un síntoma de que lo sagrado no es totalmente posible de conocer en sí, ya que solo lo es su manifestación, vale decir, es la forma como lo sagrado se configura para su intelección en una realidad divina. Y es precisamente aquí, en el escenario de lo divino como expresión de lo sagrado, donde aparece el ateísmo; fenómeno que tiene la particularidad de ser «tarea también sagrada de depurar un esquema de manifestación de Dios para dar paso a una nueva y más depurada manifestación de lo sagrado» (Ortega Muñoz, 1990: 33). Y con lo cual, en lenguaje de Zambrano, de nuevo lo divino «se ha fundido otra vez en su semilla, ahora en las humanas entrañas, en ese nuestro infierno, donde engendramos, cuando engendramos. Cuando se abisma el ser, la realidad luminosa y una, no caemos en la nada, sino en el laberinto infernal de nuestras entrañas de las que no podemos desprendernos» (Zambrano, 1993: 151); esto a raíz que: «Todo lo que es luz y acoge la luz puede caer en las tinieblas. Mas las tinieblas mismas quedan; es la nada (...) quien nos acoge como una madre que nos hará nacer de nuevo» (1993: 151-152).

4. Lo relevante para una aproximación a los dilemas asociados a la arquitectura cultural desde lo religioso

Desde el complejo continente de variables intelectivas que la filósofa descubre, se puede afirmar que la declaración de Trias (2001: 13) según la cual: «Si hay un tema relevante en este fin de milenio, éste es, sin duda, el religioso», tiene valor por ser la certificación de una necesidad que los tiempos actuales desvelan a propósito de favorecer diálogos entre culturas; particularmente, por lo que trae consigo el despertar de las grandes religiones históricas. Asunto que torna el debate en una real necesidad; necesidad que encuentra, además, su explicación en la existencia de un fenómeno con características paradigmáticas, puesto que tiene la característica de dar una propuesta de sentido. Mas este dar no es una simple propuesta, y no sólo porque la respuesta de sentido tenga o responda a lecturas con alcances globales; especialmente, a la hora de medir sus efectos en las formas comprensivas a las cuales el sujeto adhiere al momento de ofrecer respuesta a dilemas de diversa índole (éticos, políticos, estéticos, etc.), y que luego se cristalizan como verdades, sino que es un darse como propuesta con un afán: que se torne en una cristalización efectiva de sentido; cristalización que se relaciona con la aceptación total o parcial de las respuestas nacidas de la

comprensión que se consiga de la divino, como en su comprobación efectiva en el tiempo. Así, creo ver que este proceso de cristalización, otorga a la respuesta descubierta en la esfera de lo divino, el valor suficiente para ingresar a la nomenclatura propia del marco de referencia cultural.

De esta forma, y en consideración al significado que puede llegar a tener el evento religioso, la filosofía mira e interpreta sus efectos en los sujetos interesados en vivir la religiosidad, y en quienes se preocupan en aclarar la pluralidad de sentidos que esta cuestión implica. Todo lo anterior sucede a cuenta que la recepción y posterior comprensión de lo religioso —en sentido estricto la figura de lo divino—, es la base conceptual que, arrancando de un acto de fe asociado a un conjunto de creencias que la explican, permite construir los marcos orientativos que el ciudadano de a pie recoge para su hacer. Al respecto, existe en Zambrano la convicción que la arquitectura que hace visible la creencia de las personas en Dios, nace por el impulso de dar vida a una creación adecuada y pertinente a lo que la persona pretende o cree posible mostrar de aquello que cree. De suyo, el juego creativo de expresiones que buscan ser reconocidas como manifestaciones objetivas de lo que se cree, se desarrolla desde el antecedente de una disposición favorable a aceptar la presencia de una realidad existente como *supra* al sujeto, y que en tanto reconocida por el sujeto se obliga a su expresión, ya que es su guía en lo cotidiano:

Se hace evidente que ninguna obra del muy humano pensamiento no tenga de algún modo, aunque sea levemente, una relación con una actitud religiosa, que puede pasar inadvertida en tanto que tal. Mas una vez puesta al descubierto tal actitud se mantiene, en su levedad, como guía de toda una obra (Zambrano, 1986: 121).

Lo descrito por Zambrano, es sobre aquella situación que explica la presencia de una gama iconográfica correspondiente a la necesidad de hacer visible este horizonte de referencia compuesto por principios orientativos. Principios que configuran códigos hermenéuticos esenciales para hacerse comprensivamente de la vida y la muerte.

Esta mención de la *sacralidad* como forma comprensiva, la resume Dawson (1953: 223) en un texto que, a mi entender, no pierde vigencia: «Todo momento de la vida, toda ocasión social, cada gesto o forma de expresión, está consagrada por la tradición religiosa o investido de significado religioso».

Pero, ¿a qué se refiere Dawson? Por de pronto, a la existencia de una unidad hermenéutica integrada por lo religioso y la vida: «En las culturas

típicas (...) los factores materiales y espirituales se compenetran al punto de formar una unidad inseparable, de modo que la religión y la vida se han identificado» (Dawson, 1953: 223).

Esta lectura de Dawson sobre la unidad entre religión y vida, se encuentra en el libro de Zambrano *Los bienaventurados*. Ahí, y si bien el tema del texto es el exilio¹⁰, se permite precisamente exponer una inteligencia del sentido de la vida que a su entender se caracteriza porque: «Se derrama, tiende a ir más allá, a irse desde la raíz oscura, repitiendo sobre la faz de la tierra —suelo para lo que se yergue sobre ella— el desparramarse de las raíces y su laberinto» (Zambrano, 1991: 17).

De aquí que para nuestra filósofa, la existencia sea una realidad cuyo impulso vital consista en dar vida a un movimiento nacido desde aquel recrear la raíz misma de la existencia. Por tanto, exigida —para cumplir tal propósito— a recoger significación en una esfera de comprensión onto-teológica (Bundgard, 2000) que hace de la dinámica-vital, expresión de un continente expansivo de sentido que se traduce como cultura, y que impregna lo epistémico, la idea de sujeto, de cosmos, es decir, contenidos vestidos de formas; formas observadas en ritos u otras manifestaciones culturales (oraciones simples, cuentos, novelas, poesía, música, arte en general, edificaciones, etc.) y cuyo componente anuncia la substancia que los legitiman, por tanto, los justifican. De aquí resulta entonces válida la tesis según la cual la filosofía de Zambrano revela una metafísica que denota la figura de Dios en su estado de presencia-presente, único modo de entenderlo a la manera de significante vital. En esta misma línea interpretativa, me atrevo a señalar la hipótesis que incluso en las más radicales propuestas de una filosofía de negación de Dios, la figura de éste se denota presente por paradoja tal como lo declara Zambrano:

Dios, su semilla, sufre con nosotros, en nosotros, este viaje infernal, este descenso a los infiernos (...) mas sólo en nosotros, haciéndolo descender a nuestro infierno, a esas entrañas donde el amor germina; donde toda destrucción se vuelve en ansia de creación (Zambrano, 1991: 152).

La intuición de Zambrano sobre una metafísica religiosa en la base de la cultura —ya que lo es del hombre y que por tal presencia es persona— permea una filosofía que asume la necesidad de entender lo religioso para hacerse de ella, tanto en el deseo de que exista como en la

¹⁰ Ortega Muñoz (1990: 103), nos dice al respecto: «El análisis de Zambrano asciende a un nivel de abstracción formal; estudia el fenómeno del exilio en sí mismo, como estructura privilegiada para el conocimiento de nuestra entraña colectiva».

existencia plena de una filosofía que se preocupa de esta realidad intersubjetiva. Así, y en tanto aceptado el acto filosófico que entrega racionalidad a la pregunta por su sentido, entonces desde lo que es su reconocimiento se ha de ver cuál es su significante. Se debe tener presente es una pregunta que desde sus inicios trae dos problemas hermenéuticos: 1º) poder tener la inteligencia de la sacralidad (como cualidad de lo sagrado) y, por tanto, de lo divino; 2º) tener la inteligibilidad del sujeto que se explica a sí mismo desde la experiencia religiosa. El asunto que abordan estos dos problemas, supone tener que vérnosla con el factor de la fe como articulador efectivo de la pregunta y respuesta. No en vano, es la fe la que desvela el contenido de lo que se desea saber. En efecto, buscar respuesta a ambas interrogantes, implica investigar en una realidad que se construye desde la fe como condición, y que entendemos inefable, por tanto, no medible. Sin embargo, no hay otro criterio que éste en la construcción del juego argumentativo, pues es a éste al cual se le reconoce el status de substrato, por lo tanto, es éste el que sostiene las respuestas de justificación en el terreno de lo cultural y, también, en el campo político. El asunto consiste en que esta situación hermenéutica tiene el requisito de la aceptación del valor de la fe como fuente de los argumentos dados a favor de la divinidad, así como de su participación en el territorio cultural; solamente así es plausible que la reflexión sobre la fe no deje de ser filosófica, tal como lo indica Welte (1984: 15):

(...) la exposición teórica de la inteligencia del ser que el hombre tiene es filosofía. Y si ésta apunta sobre todo al hombre que intenta entenderse y responsabilizarse en su fe, el resultado será una explicación filosófica del acontecimiento de la fe.

La fórmula explicativa de la fe como acontecimiento existencial, inclina la balanza de su explicación a un factor antropológico; sentido visible en la amalgama que resulta de la unidad religión-vida. Amalgama traducida, a su vez, en discursos a su favor. Este acontecimiento que Welte descubre en todo su dinamismo fundacional respecto del sujeto de fe, en la obra de Zambrano se identifica en un acto de reconocimiento de lo religioso como preocupación de carácter esencial. Acto explicado en aquellos hombres que la filósofa califica de *bienaventurados*, los cuales dice «nos atraen como un abismo blanco», condición derivada del hecho que los bienaventurados:

Están como alojados en el orden divino que abraza sin tocarlas todas las cosas y todos los seres, todas las almas también, como una posesión

amorosa que ni necesita ser sospechada en quien la recibe, si alguien siente la tentación de hacerlo por escrito, como una carta que se escribe anónima pero muy delicadamente para uno mismo (Zambrano, 1991: 69).

Cabe interpretar que Zambrano refiere a un asunto vital para la filosofía de la religión como es que ella se sostiene, en tanto posibilidad cierta, en una experiencia de orden interno que pide al sujeto salir y verterse sobre un objeto que lo refleje por apropiación. De esta forma puede ocurrir el acto favorable a la expresión del sentir religioso, puesto que la posesión consciente de la experiencia torna posible desentrañar su sentido, y con ello el talante de los dos polos de la relación. Será aquí en este contexto intersubjetivo, desde este comprender y desde este pensar la figura humana abierta a la posibilidad de reconocer en su interior la presencia constituyente de Dios, en donde se resuelve —al menos como propuesta heurística— el valor *poético* de la cuestión religiosa. Para esto se parte del presupuesto hermenéutico que ve en la fe el artículo esencial para el proceso de construir —por parte de la persona— expresiones religiosas de valor cultural. Bajo esta línea interpretativa, tenemos que el carácter que distingue la reflexión de Zambrano, es ser ella una invitación a mirar y querer a la persona como territorio de respuesta al dilema Dios y, por ende, a entender los problemas derivados de tamaña experiencia.

Es también cierto que por efecto de una hermenéutica aplicada a la persona en busca de tener inteligencia de Dios, Éste, vale decir, Dios, es el objeto propio de la investigación sobre el significado del vínculo intersubjetivo; vínculo o atadura desarrollada a la manera de un continuo hacer entre Dios y persona. El punto que este hacer hermenéutico tiene consecuencia para el laborar mismo de la inteligencia humana sobre Dios, principalmente en aras de su autonomía. Pero de este problema no nos ocupamos aquí, ya que representa otra tarea que por espacio no es posible asumir con la exigencia de claridad hermenéutica que la interrogante pide.

REFERENCIAS

- Agustín, San (1979). *Obras* (Vol. II. *Las Confesiones*). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Alvilares, J. (1999). *Dios en los límites*. Madrid: PPC.
- Balthasar, H. U. von (1956). *Cristianismo y hombre actual*. Madrid: Guadarrama.
- Bentué, A. (2004). *Dios y Dioses. Historia religiosa del hombre*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Católica de Chile.
- Buber, M. (1970). *Eclipse de Dios*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Bundgard, A. (2000). *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Madrid: Trotta.
- Bundgard, A. (2005). “La placenta de sombra” de la poesía. En J. L. Mora García & J. M. Moreno Yuste (Eds.), *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano (1904-1991)* (págs. 123-136). Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Cencillo, L. (1980). *Los mitos, sus mundos y su verdad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cereso Galán, P. (2005). La herencia de M. de Unamuno, J. Ortega y Gasset y X. Zubiri en María Zambrano. En J. L. Mora García & J. M. Moreno Yuste (Eds.), *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano (1904-1991)* (págs. 19-50). Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Coreth, E. (1980). *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Madrid: Herder.
- Cruz, San Juan de (1991). *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Dawson, C. (1953). *Religión y cultura*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Farre, L. (1969). *Filosofía de la religión*. Buenos Aires: Losada.
- García, R. (2003). Espacio sagrado y Religiosidad Popular: perspectivas veterotestamentarias. *Teología y vida*, 44 (2-3), 310-331.
- Izquierdo, A. (2003). *La filosofía contra la religión*. Madrid: EDAF.
- Küng, H. (2005). *Existe Dios*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (1973). *El ocaso de los ídolos*. México, D.F.: Editorial Libro-Mex.
- Ortega Muñoz, J. F. (1990). *El exilio filosófico de María Zambrano*. En A. Heredia (Ed.), *Exilios Filosóficos de España*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad de Salamanca.
- Ortega Muñoz, J. F. (1994). *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pulgar, R. (2010). Unamuno y el lugar de la fe en una filosofía de sino trágico. *Veritas* (23), 95-110.
- Trías, E. (2001). *Pensar la religión*. Buenos Aires: Altamira.
- Unamuno, M. de (1983). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Akal.
- Welte, B. (1984). *¿Qué es creer?* Barcelona: Herder.
- Zambrano, M. (1986). *De la aurora*. Madrid: Turner.
- Zambrano, M. (1989). *Notas de un método*. Madrid: Mondadori.
- Zambrano, M. (1991). *Los bienaventurados*. Madrid: Editorial Siruela.
- Zambrano, M. (1993). *El hombre y lo divino*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (2007). *Algunos lugares de la poesía*. Madrid: Trotta.
- Zambrano, M. (2011). *Delirio y destino*. Vélez-Málaga: Editorial Fundación María Zambrano.

Sumario: 1. Exordio; 2. Actualidad del tema; 3. Creer y no creer; 4. Lo relevante para una aproximación a los dilemas asociados a la arquitectura cultural desde lo religioso; Referencias.