

hombres, después del Viernes Santo, espantados de miedo. Pero el domingo, ellos mismos no pueden creer lo que ven. La Resurrección será el hecho decisivo para el Cristianismo.

Dios había tomado tan en serio su propia misericordia y la Kénosis de su Hijo... y el corazón del hombre era tan duro para creer! Dios resucitó a su Siervo (Hb 2-3).

Ha sido muy bueno para nosotros que a los apóstoles el viernes se les haya terminado toda la fe. Cristo no ha podido ser inventado sino a partir de un hecho que les ha desbordado. La Resurrección, iluminada por Pentecostés, va a ser el Acontecimiento desbordante, inexplicable, gozoso.

En Él experimentaban al Señor, pero Jesús, a la vez, era el Siervo. En esta paradoja prepascual, todavía la fe no ha nacido. Se entreabre, pero el Viernes Santo muere. Por eso, es mucho más sorprendente cómo todo se construye a partir del domingo. No ha sido inventado el Cristo prepascual en sus exigencias escatológicas; pero es verdad que la fe de Pedro, como la fe de los Doce, murió el Viernes Santo. Solamente María Santísima se atrevió a esperar contra toda esperanza, *al pie de la Cruz* (Jn 19).

A partir de la Resurrección mirarán retrospectivamente y dirán: «Claro, por eso nos parecía que Jesús era tan extraño, porque era el Señor». Y entonces todo se les ilumina, la experiencia de Jesús y todo el Antiguo Testamento: «Pero si estaba dicho, ¿cómo éramos tan tontos?».

El Cristianismo se presenta como algo tan extraño que parece no tener nada en cuenta lo humano. No. Precisamente porque el Cristianismo es trascendente e irreducible a toda otra forma, por eso puede asumir todas las otras formas. Y de hecho, los Santos Padres han hablado de cómo los tanteos de la humanidad se han cumplido en Cristo. En Cristo se ha dado la consumación (Ef 1; Col 1). Pero ha podido hacerse la consumación precisamente porque se ha presentado como nuevo. No anula nada, lo plenifica todo, pero el plenificar no es ponerle la guinda al pastel, sino reestructurarlo, respetando. La gracia no anula la naturaleza, pero la gracia no es la guinda de la naturaleza. Es mucho más. Por eso no hay que oponer natural o sobrenatural; ni hacer compartimientos estancos, ni yuxtaposiciones, sino más bien decir: lo natural era creado para lo sobrenatural, su realidad natural más profunda era vocación sobrenatural.

No es el momento de puntualizar los problemas intrincados con que la teología siempre se ha visto al precisar las relaciones entre naturaleza y gracia; pero quizá una perspectiva más cristológica los hubiera facilitado. En Cristo se resumen armónicamente los polos de la relación:

– la trascendencia irreducible de la gracia, pues El viene de arriba (Jn 3,31-36);

- la armónica unidad sin confusión: hijo de Dios e hijo del hombre;
- la subordinación integradora de las naturalezas en la Persona del Verbo.

¿Qué es la cristología sino un intento, siempre limitado, de formular lo que el cristiano percibe en el acto de fe en Cristo?

Bibliografía básica

- PIKAZA, X. «*Dios judío, Dios cristiano*». Ed. Verbo Divino, Estella, 1996.
- PIÑERO, A. «*Orígenes del cristianismo*». Ed. El Almendro. Córdoba, 1995.
- TREVIJANO, R. «*Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*». Ed. UPSA, 1996.
- GARRIDO, J. «*Núcleos del mensaje cristiano*». Ed. Aranzazu. 1978.

El hombre y la divinidad en María Zambrano: de la esperanza a la bienaventuranza

Rev. Aragon. Teol. 35 (2012)

Juan Velázquez González

Seres de silencio, sufrientes todos, pasivos pero no herméticos. Blandamente están ahí, tan inmediatos y remotos al par. Para acercarse a ellos hay que participar en algo de la simplicidad que es su condición, de la simplicidad que los ha tomado para sí.

María Zambrano, *Los bienaventurados*.

¡Con qué agilidad aletea el avestruz!

¿No son sus plumas como las de la cigüeña?

Libro de Job 39, 13.

Según la misma María Zambrano reconoce, *El hombre y lo divino* (título particular de una de sus obras) podría haber servido de título general para todos sus libros. Sus pensamientos acerca de la relación –la unión– entre el “hombre” y “lo divino” –según la denominación de nuestra autora– conforman un contexto de comprensión para toda su obra: una producción diversa en cierto modo, pero que hunde sus raíces en una particular relación de la filosofía y de la mística, del preguntar de lo humano y del revelar de lo divino. Para pensar la esperanza y, sobre todo, la bienaventuranza de los hombres es preciso pensar en esta cópula, en esta “y”, en la relación y religación: en la rel(ig)ación.

Pensar la rel(ig)ación: María Zambrano y Xabier Zubiri

Si María Zambrano con frecuencia señaló la influencia que sobre ella había ejercido Ortega y Gasset, muy esporádicamente, por el contrario, habló del influjo que pudo haber producido sobre su pensamiento aquel otro maestro suyo en la Universidad Central de Madrid: Xavier Zubiri. Como decimos, para Zambrano “el hombre y lo divino” es el punto de luz que ilumina su comprensión de la vida. Para Zubiri ese punto focal

es la cuestión de la “religación” de lo humano, tal y como lo expresa en *El hombre y Dios*. Ambos focos lumínicos son coincidentes. Entre el pensamiento de Zambrano y el de Zubiri, entre *El hombre y lo divino* y *El hombre y Dios*, no hay un mero encuentro de puntos de vista sino una coincidencia fundamental. Si bien hay diferencias entre las perspectivas de los dos pensadores y creyentes sobre la relación entre el hombre y la divinidad¹, ante todo por ser la de Zambrano una visión poética, trágica y mística, y la de Zubiri un intento por decir lo invisible con palabras; sin embargo, hay entre ambas visiones una conexión fundamental. Se trata, en concreto, de una misma comprensión del vínculo íntimo que se da entre el hombre y la divinidad, entre lo relativo y lo absoluto.

“«Todo es relativo» se ha repetido infatigablemente –dice Zambrano– hasta perderse de vista que lo relativo siempre lo es respecto a un absoluto, a un eje inmóvil, ya que tratándose de lo humano no podría ser un mero punto”². Esto absoluto, eje de lo humano, es a lo que llama Zubiri su “fundamento”. El filósofo debe investigar la realidad en sus fundamentos, en los problemas más profundos de la existencia que, como dice Zubiri, remiten a la religación. La religación del hombre –“realidad tan sólo relativamente absoluta”³– lo es a un fundamento: Dios, la “realidad absolutamente absoluta”. A esta religación zubiriana es a la que –según nuestro punto de vista– Zambrano llama “filialidad”: “es la filialidad perfecta que corresponde a la paternidad divina”⁴. A la relación zambraniana entre el Padre y el hijo se corresponde la relación zubiriana entre la realidad absolutamente absoluta y la realidad relativamente absoluta. Es cierto que la forma expresiva de Zambrano es menos sistemática y más poética que la de Zubiri, pero para ambos la divinidad se revela al hombre como realidad fontanal, de la esperanza trascendente y, en último término, de la bienaventuranza simplemente fundamental.

1. El hombre y la divinidad: la rel(ig)ación

1.1. El fondo originario de lo sagrado

Según piensa Zambrano la rel(ig)ación, el hombre, en su estado originario, previo a la cultura y a toda construcción humana, no se encuentra en medio de un espacio

¹ Con el título de «El hombre y la divinidad» no sólo se expresa la conexión entre las reflexiones de *El hombre y lo divino* de Zambrano y *El hombre y Dios* de Zubiri sino, sobre todo, el fondo del encuentro entre ambos pensamientos, tal y como lo desarrollaremos: el hombre camina por la vía de la esperanza y se encuentra con la bienaventuranza en relación (en religación) no con una forma abstracta sino con la divinidad misma, sagrada y divina, es decir, a la vez resistente y solícita al hombre.

² M. Zambrano, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid 1990, p. 46.

³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 2007, p. 308.

⁴ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid 1992², p. 289.

vacío, sino en uno lleno, que le rodea, pero en cual se siente perdido porque no sabe identificar qué es aquello que está por todas partes. Dice Zambrano que este sentimiento humano primigenio es *delirio*: delirar en medio de una realidad desconocida que todo lo llena, en la que el hombre no tiene lugar. Entonces, la ligación original, “la relación inicial, primaria, del hombre con lo divino no se da en la razón, sino en el delirio”⁵, donde no existe esperanza alguna porque la angustia inunda el sentir humano.

“La esperanza se dirige hacia una estancia superior que envuelve al hombre, no-humana. Estancia –realidad– que él no inventa: la ha encontrado con su vida”⁶. En efecto, la esperanza escapa a la angustia cuando el hombre descubre una primera forma de la divinidad en la realidad que le aprisiona. Del fondo mismo de la vida, envuelta por el misterio, surge esa realidad que estaba oculta tras la angustia: *lo sagrado*. Pero lo sagrado, que es la realidad, se manifiesta tanto en el terror angustioso como en la claridad de la esperanza: en el primer caso está oculta y es desconocida, en el segundo aparece resplandeciente, en figuras y en formas, es decir, en las representaciones de los dioses. *Lo divino*, los dioses, se manifiestan en el instante, en instantes de claridad que configuran de forma nueva la realidad sagrada primigenia, antes oculta entre las sombras del delirio. La vida, no obstante, siempre excede todo intento por darle una forma, también una forma divina, la de una divinidad en concreto, pero gracias a la realidad divina el hombre tiene un espacio donde moverse, un ámbito de libertad y de no constreñimiento por la totalidad sagrada que le circundaba en un primer momento.

1.2. El surgimiento de lo divino

Los dioses aparecen gracias al preguntar humano, al cuestionamiento que el hombre hace a la espesura originaria que lo envuelve; esto ya presupone un conato de libertad y de seguridad respecto a la realidad. Liberándose del delirio y de la angustia, el hombre se pregunta por su propia vida, dando emergencia así a la realidad divina como respuesta.

El poeta y el filósofo coinciden en su dependencia respecto al fondo sagrado de la existencia humana pero, mientras que el primero no puede salir de él, quedándose anegado en ese fondo de respuestas sin preguntas, el filósofo, al preguntar insistentemente⁷ sobre el fondo sagrado de la realidad, genera, en su agitación, de las aguas originarias una espesa espuma, sobre la que puede erigirse, extrayendo así una

⁵ *Ib.*, p. 30.

⁶ *Ib.*, p. 34.

⁷ Como Ortega, dice Zambrano que este preguntar continuo remite a la pregunta inicial de la filosofía: «¿Qué son las cosas?».

base de intelección de la realidad: el ser de lo sagrado, el sentido único de lo múltiple discordante. “La acción entre todas de la filosofía fue –dice Zambrano– la transformación de lo sagrado en lo divino, en la pura unidad de lo divino”⁸. Este Dios único no es una revelación de la divinidad sino más bien una forma de intelección de la realidad al servicio del hombre que, sin embargo, puede pensarse porque su realidad está allí antes de la imaginación y la conceptualización humana, en la matriz o entrañas mismas de la vida: en su fondo sagrado.

Con todo, hay una forma diferente de tratar lo sagrado y lo humano, como Zambrano reconoce en el orfismo y el pitagorismo⁹: acercarse a la pluralidad sagrada sin someterla a la unicidad del pensamiento; establecer ante lo sagrado “una diferencia de actitud y bajo ella una esperanza diferente”¹⁰. Según la esperanza que el hombre albergue así será su proximidad hacia lo sagrado: transformándolo en lo divino, como la filosofía, o sumergiéndose en él, como la poesía, o comprendiéndolo en su realidad diversa, como el pitagorismo. A partir de las reflexiones de Zambrano, podemos preguntarnos nosotros por la esperanza que alberga el hombre, por sus relaciones con lo sagrado y lo divino, y por su capacidad para acoger felicidad.

1.3. La religión humana

Nuestro tiempo es aquel en que el hombre se ha emancipado de lo divino absorbiendo sus rasgos dentro de sí mismo, convirtiendo su historia humana en expresión de los caracteres de la divinidad: historia progresiva, teleológica, orientada hacia la felicidad de la humanidad. Al intentar rebasar las fronteras que separan lo humano de lo divino, e imponerse a ellas, el hombre que se deifica, que se hace dios-historia, oculta lo auténticamente divino que hay en él, lo que habita silencioso en su interior, en lo más interior de sí mismo, como decía san Agustín.

El anhelo de deificación, de transformarse el hombre en lo divino, es el más fuerte y el más imposible de los deseos humanos; ha estado siempre presente en el hombre. Ahora bien, este deseo es tan intenso porque el hombre no ha dejado de saberse un “indigente” que ha de solicitar y mendigar la proximidad de Dios y la satisfacción para

⁸ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, o.c., p. 73.

⁹ Zambrano distingue el pensamiento de Aristóteles de las creencias de los pitagóricos. Según el primero -el filósofo- lo sagrado ha de entenderse racionalmente y en sentido unívoco, en subordinación al *logos*. Por el contrario, para los pitagóricos -matemáticos y músicos- lo sagrado ha de ser respetado en su diversidad, numerado y cantado en vez de sometido a la intelección humana. Aristóteles privilegia la luz y el espacio, pero hay otro modo de acercarse a lo sagrado, el pitagórico: dejando que lo sagrado hable en el tiempo. De ahí que señale Zambrano “la imposibilidad radical del pitagorismo de constituirse en filosofía”, en *ib.*, p. 88.

¹⁰ *ib.*, p. 114.

su vida, el contentamiento del hombre, como dice María Zambrano. “Rey-mendigo” llama Zambrano a este hombre que, mendicante de plenitud divina, rechaza ser únicamente “rey” auto-investido por su propio pensamiento y, por el contrario, se deja revestir de un poder extrahumano para saciar su deseo más acuciante. Según constata Zambrano,

“algo en la condición humana se resiste a esta luz del pensamiento, algo pasivamente resiste a esa actualidad de la inteligencia: la desnudez de existir, la esperanza irrefrenable (...) la esperanza más inconfesable de todas las que mueven el corazón del hombre quedaba sin respuesta; la esperanza entre todas, ser visto, ser amado: mover a Dios”¹¹.

El hombre siente que su indigencia supera todo intento por autoproclamar su realeza, pues en el fondo de su existencia se sabe religado a un poder superior, al “poder de lo real”, como dice Zubiri. La esperanza de ser visto y ser amado radica en una experiencia “que no es consecutiva al ser del hombre, sino que es una experiencia en la que a una se constituye el hombre como tal”¹². Así pues, no ha de constituirse a sí mismo, sino dejarse constituir por una experiencia fontanal. Esta experiencia es la que denomina Zubiri “experiencia de Dios”, porque no es que el hombre tenga experiencia de Dios sino que el hombre es experiencia de Dios, experimentación de lo absoluto constituyente de su relativo personal. La realidad de Dios -dice Zubiri- es absolutamente absoluta, pero está íntimamente unida a la realidad personal y humana que, debido a la religación a su fundamento, a su fuente, es realidad relativamente absoluta.

“La realidad es esencialmente un dar-de-sí. Dios da-de-sí y no puede no dar”¹³. Dios es el fondo del que emerge toda la realidad, y la realidad humana en especial. Por eso Zubiri dice que Dios es “trascendencia en las cosas”, ya que está presente en su fondo a modo de fuente. El carácter fontanal de Dios es básicamente el de ser “donación”: ese movimiento de Dios hacia el hombre que, como decíamos, es la forma de la esperanza. El hecho de que el hombre espere mover a Dios implica que Dios puede moverse hacia el hombre, darse a él. El amor es la dinámica de este movimiento. Dios ama al hombre dándose hacia él, y ésta es la esperanza del corazón humano: mover las entrañas del Dios —el eterno e inmóvil ser para el pensamiento— que se hace tierno y movido hacia el ser humano. Como dice Zubiri, el hombre está *implicado* en Dios y Dios está *complicado* con el hombre.

Es en la plenitud de la propia vida donde el hombre descubre su religación a la divinidad, como experiencia de una vida relativamente absolutizada por la donación absolutamente absoluta que Dios realiza sobre ella. La religión es la plasmación de esta

¹¹ *Ib.*, p. 124-125.

¹² X. Zubiri, *o.c.*, p. 317.

¹³ *Ib.*, p. 312.

religación. Zubiri distinguirá entonces la religión –o religación– de lo sagrado. “Todo lo religioso es ciertamente sagrado; pero es sagrado por ser religioso, no es religioso por ser sagrado”¹⁴. Esto es, la relación con la divinidad es más fundamental que la consideración misma de la divinidad, incluso en la forma originaria de darse, en la que –como Zambrano explica– consiste lo sagrado. Como decíamos al principio, la *filialidad* zambraniana se podrá equiparar con esta *religación* de Zubiri que, si bien no es lo más primitivo de la relación del hombre con lo divino según María Zambrano –pues lo más originario sería el delirio que antecede a lo sagrado– es, sin embargo, su mayor fundamento.

2. La compleja esperanza y la simple bienaventuranza

La filosofía de María Zambrano es una “filosofía de crisis y, a pesar de la desolación de la cual arranca su pensamiento, es también filosofía de esperanza”¹⁵. En efecto, el pensar de María Zambrano se despliega desde la situación de crisis de su tiempo histórico y de su vida personal: la guerra civil y el exilio marcaron la historia de su vida. Pero la esperanza se despliega así mismo, como forma básica de la trascendencia del ser humano que, a diferencia de la historia, no puede ser racional o hacerse racionalizable. En el corazón se halla el sentimiento de la vida y la raíz de la esperanza, más allá de toda pretensión por racionalizar la existencia. Se trata de una esperanza en la propia vida, que vence la tragedia en que consiste la historia, de modo que los hechos pueden adquirir, gracias a la esperanza humana, un sentido¹⁶, más propiamente humano y más profundamente sagrado, más irracional por tanto: trascendencia de la vida.

La filosofía de María Zambrano puede dividirse en tres fases, como tres fueron las formas en que comprendió la compleja esperanza humana y, con ella, la complejidad de lo humano del hombre. Ana Bundgård ha descrito estas fases como:

- “1) filosofía de crítica a la crisis,
 - 2) filosofía de la esperanza o nueva filosofía racional-poética y
 - 3) filosofía mística como expresión de la esperanza a nivel personal.
- A cada fase corresponde una específica forma de esperanza”¹⁷.

¹⁴ *Ib.*, p. 380.

¹⁵ A. Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid 2000, p. 38.

¹⁶ “Una historia sin esperanza es inenarrable. La esperanza al proporcionar el sentido de la historia, de toda historia, construye la continuidad en la vida”. M. Zambrano, *Los bienaventurados*, o.c., p. 106.

¹⁷ A. Bundgård, o.c., p. 44.

El referente biográfico se impone aquí, como en toda la obra de Zambrano. Ella fue exiliada, filosofante y mística, ante la historia crítica de su tiempo, los problemas de la existencia y las últimas cuestiones de la vida de la persona. Nuestra autora concibe la esperanza, por tanto, según estas tres modulaciones. No se trata de tres tipos de esperanza humana, sino de tres modos del ser humano en tanto que ser esperanzado.

2.1. La esperanza del ser exiliado

La historia absoluta –la vida que deviene convertida en razón inmutable– es el exilio del hombre: fondo oscuro que sustituye al fondo sagrado; una nueva oscuridad también llena que, esta vez, no da opción la revelación de la luz de la esperanza, y que hace al hombre insensible ante todo lo que acontece. Zambrano conoce bien la experiencia del exilio, de la falta de patria, hogar y refugio, donde es tan difícil mantener la esperanza, porque el exiliado está tentado de ceder ante el peso de la historia –perdiendo la capacidad para soñar– o ante la ilusión del futuro –olvidando el contacto con la realidad–; esquivar, en uno u otro caso, los requerimientos del presente.

El exiliado está seco, tanto para llorar como para esperar; no sueña de verdad sino que solamente proyecta ilusiones aparentemente reales. Se ha quedado sin esperanza y, por tanto, también sin desesperación; sólo le queda su desamparo y la quietud de la espera vacía. En la inmensidad del exilio, sin embargo, de pronto se percibe alentar “lo que no llegó al vacío –dice Zambrano, que– enuncia un *Incipit vita nuova* (...) El exilio es el lugar privilegiado para que la Patria se descubra, para que ella misma se descubra cuando ya el exiliado ha dejado de buscarla”¹⁸. El exiliado es así el creyente, que ve renacer la esperanza porque ha esperado aunque sea en el vacío, porque ha aguardado en el desamparo la revelación.

2.2. La esperanza del ser filosofante

Una segunda forma de la esperanza humana es la del filósofo o, más bien, la del hombre –o mujer: María Zambrano– filosofante¹⁹. La esperanza del hombre filosofante no es ya la hallada en el exilio sino la prometida: la esperanza de la promesa, la promesa con contenido: lo Uno y la unidad. “Una tal promesa no puede despertarse –dice Zambrano– más que en la juntura de los dos polos que presiden, a veces hasta desgarrarlo, al ser humano: la inteligencia y el corazón”²⁰. La conexión de estos dos

¹⁸ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, o.c., p. 43.

¹⁹ Como dice la propia Zambrano, el filósofo no se caracteriza por detentar una actitud filosófica más que otros sino por haberla mantenido, sustentado y formalizado. Cf. *Ib.*, p. 86.

²⁰ *Ib.*, p. 47.

polos, que ve nacer la esperanza, es la “inteligencia sentiente”, como definición del hombre, tal y como dice Zubiri. El *inteligir* y el *sentir* humanos no son dos actos distintos sino “dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real”²¹.

Es preciso que el sujeto se desposea de sí, de su ser sujeto meramente racional, para escuchar la revelación de una presencia no pensada sino sentida, de una armonía diferente a la que produce él, que no es sino la auténtica unidad. Esta promesa de unidad rebasa los límites de la inteligencia o el conocimiento del hombre. Se plantea en un plano más radical de la realidad, más originario y más sagrado. Conecta así con un fondo, también en este caso –como en la esperanza del exiliado– de trascendencia, pues a modo de dimensión trascendente de la vida humana es como hay que entender, según María Zambrano, la esperanza.

2.3. La esperanza del ser místico

Como constata Ana Bundgård, “en la tercera fase de la biografía intelectual de nuestra autora, su pensamiento deja de ser filosofía poética para adquirir las notas de un pensar originario de carácter místico, hermético, pues no es ya pensamiento filosófico sino transcripción de una experiencia mística de revelación”²². Así también, la visión del hombre y de su esperanza adquiere un nuevo significado, transida por un sentido místico de la vida. El hombre exiliado y filosofante es también –y no de forma excluyente– místico.

El modelo de hombre místico, para María Zambrano, es San Juan de la Cruz: “limpio de corazón que no se conformó con serlo porque sí, por ventura”²³. Es limpio de corazón el místico porque sus entrañas se hacen transparentes por el amor que le inunda, como aguas cristalinas en las que se ve el fondo de la corriente, el lecho del fondo de la existencia. La revelación ya no se da en el desamparo del exilio o en la promesa trascendente; en el caso del místico la revelación es en el corazón, allí es donde se realiza la unidad y la unión: “La mística es algo que sucede *dentro del alma*, dentro de lo natural que hay en un hombre en virtud de algo no natural”²⁴. La trascendencia lo es “en” –no sobre o en oposición a– lo humano, en lo más humano del hombre –como dice Zubiri–, y esta certeza se manifiesta de una forma grandiosa en el místico. La esperanza conlleva “la destrucción de sí mismo, para que en este desierto,

²¹ A. Bundgård, *o.c.*, p. 52.

²² *Ib.*, pp. 42-43.

²³ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, *o.c.*, p. 72.

²⁴ M. Zambrano, “San Juan de la Cruz (De la «noche oscura» a la más clara mística)”, en *Senderos*, Anthropos, Barcelona 1986, p. 187.

en este vacío, venga a habitar por entero otro; (el místico) ha puesto en suspenso su propia existencia para que este otro se resuelva a existir en él”²⁵.

Hemos llegado, en una tercera caracterización zambraniana de lo humano –desde la misma biografía de María Zambrano– a la esperanza más trascendente y más sagrada, que habita en lo más profundo de las entrañas de los hombres: la unión con la divinidad. Esta esperanza se asemeja en su contenido al anhelo arraigado en el hombre: ser dios, divinizarse o deificarse, pero se distingue de él precisamente en no ser un deseo sino el objeto de esperanza: trascendente, por lo tanto. Los bienaventurados son almas que no viven de este deseo sino de esta esperanza; almas como la de San Juan de la Cruz, que tocan a la divinidad y vuelan libres hasta darle alcance:

“Por una extraña manera,
mil vuelos pasé de un vuelo,
porque esperanza del cielo
tanto alcanza cuanto espera,
esperé sólo este lance,
y en espera no fui falto,
pues fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance”²⁶.

El amor propulsa un vuelo trascendente del ser humano; impulsa su esperanza en la promesa originaria de habitar en Dios, de ser bienaventurado: “El Paraíso, la vida feliz es así y no puede ser sino la vida de una perfecta filialidad de la criatura que vive y respira sin discontinuidad en la gloria del Padre”²⁷, porque a él está íntimamente unido, fundamentalmente religado. La simplicidad –del simplemente hijo del Padre y del simplemente religado a Dios– define al bienaventurado, que ya no sólo el complejo «hombre en esperanza» sino el simple «hombre en bienaventuranza», en el que la simplicidad de la esperanza del místico ha recalado.

Como muestra el místico, el hombre puede realizar su identidad más allá de su ser, en un más allá innombrable –sagrado– o en aquel que tiene nombre: Dios. El hombre puede identificarse así con el Uno al que tiende inconscientemente, al invisible que le permite ver. En ello consiste, como hemos dicho, su última esperanza. “Se ve –dice Zambrano– cuanto más cerca de ser idéntico se esté, cuanto más lograda sea la unidad del que mira. Ven claramente los «simples». Ver, de verdad, deben poder sólo

²⁵ *Ib.*, p. 190.

²⁶ San Juan de la Cruz, “Otras coplas al mismo invento”, en *Obras escogidas*, Espasa-Calpe, Madrid 1959⁴, p. 36.

²⁷ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, o.c., p. 290.

los ángeles”²⁸. Pero los bienaventurados son seres de este mundo que también ven porque han sido “tomados por la simplicidad”. Son seres intangibles porque son seres idénticos a sí mismos, sin contradicción en sí: “apenas se le discierne al bienaventurado, en verdad nunca puede ser discernido por humano intelecto”²⁹; el bienaventurado no es por ello conceptualizable ni perceptible, a no ser que se participe de su simplicidad.

Esto no quiere decir que los bienaventurados no padezcan, sino todo lo contrario: son los seres más “pacientes”, de hecho sólo se les puede percibir desde la “hondura de la desdicha”, de la desdicha que cuestiona al ser mismo y que deja sin ningún asidero a ese ser del hombre. Los bienaventurados son seres desposeídos, que “están como alojados en el orden divino que abraza sin tocarlas todas las cosas y todos los seres”³⁰.

“Sólo la simplicidad puede dar cuenta, sólo la simplicidad del santo simple y aún antes y siempre y sobre todo la simplicidad dada por el Maestro divino-humano, divino en su humana pasión sin desdecirse aun en su cólera. La simplicidad única del bienaventurado. Simplicidad que lo aleja de nosotros, que tan complejos hemos llegado a ser”³¹.

Los bienaventurados son los seres unidos, inmediatos a la vida, a una simple y sola vida. La simplicidad es la seña y signo de la bienaventuranza. Los bienaventurados son los que se han perdido, han salido del ciclo de las fatigas y las complicaciones de la existencia, los que entonces se han encontrado con la vida toda, con la vida entera, con “el gozo de la vida y su canto”³². Pero esta vida completa no supone éxtasis estático, la bienaventuranza no se contempla a sí misma; es en realidad ciega para sí porque es clarividencia para la vida, en la que espera hallar siempre aún más vida.

“Feliz del todo sería, bienaventurado, —dice Zambrano— el que supiera conducir en la caverna, en sus entrañas, el suelo de la humana historia sin enunciar siquiera el decálogo de la felicidad, sin insinuar siquiera el logos de la felicidad”³³.

Entonces, la felicidad no sería la respuesta a una búsqueda, sino una bendición, la simple satisfacción de la esperanza, de lo que se espera: simplemente la satisfacción divina de los hombres bienaventurados.

²⁸ *Ib.*, p. 175.

²⁹ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, o.c., p. 65.

³⁰ *Ib.*, p. 69.

³¹ *Ib.*, p. 15.

³² *Ib.*, p. 26.

³³ *Ib.*, p. 96.