

“No le está permitida la elusión del infierno a quien pretende explorar la vida humana”. María Zambrano, El hombre y lo divino.

Acabo de leer hace unos días una obra muy conocida de la filósofa española María Zambrano (1904-1991) y me gustaría hacer un pequeño análisis de la misma en este cuaderno de notas; se trata de la obra *El hombre y lo divino* (1953; la edición que he utilizado es la del Fondo de Cultura Económica, Méjico, 2005, una edición rúcana y muy poco “profesional”). Vaya por delante que esto es, como todo el mundo sabe, una libreta de apuntes y reflexiones virtual, y esta entrada en concreto no pretende ser una especie de ensayo científico y riguroso sobre esta obra de Zambrano. Por lo tanto, pido perdón a los especialistas en la materia que me pudieran leer y considerar (acertadamente), que no cito aquí más bibliografía secundaria y otras referencias para fundamentar mis aseveraciones. Como digo, no se trata de ningún alarde de egolatría, tan sólo expreso una opinión con la información que he extraído del libro, por lo demás, una obra muy interesante. Además, tengan en cuenta que soy un historiador a secas, especializado en el pensamiento esotérico y místico de la Antigüedad, y no un historiador de la filosofía o un filósofo.

La inclusión de esta obra de María Zambrano en una página sobre hermetismo no es difícil de fundamentar. Al fin y al cabo, a los que estamos metidos en temas de estos nos resulta muy atractivo y apasionante tratar de dilucidar el sustrato religioso y místico de nuestra Civilización Occidental, y es esta compleja y casi inabarcable materia la que Zambrano trata de abordar en su obra. Es decir, la obra *El hombre y lo divino* pretende sumergirse en los orígenes de los conceptos de “Dios” y de “divinidad” (más que de religión o pensamiento místico), comenzando por nuestra génesis filosófica: Grecia y su particular concepción de lo divino. De este modo, Zambrano analiza muy acertadamente el nacimiento de los dioses griegos, su naturaleza, y la disputa entre la “poesía” (es decir, el modo de describir la realidad en términos míticos o “artísticos”: Hesíodo, Parménides, Heráclito o Empédocles) y la “filosofía” (es decir, el modo de concebir la realidad mediante conceptos, un hecho que se corresponde, según Zambrano, con la obra aristotélica). En este sentido, Zambrano nos habla de cuatro fases algo maniqueas en esta relación poesía-filosofía (pp. 73-74). Por otro lado, se describe el pensamiento “religioso” (=no filosófico) de los “pitagóricos” sobre la base de la crítica aristotélica. Asimismo, y siguiendo con esta secuencia expositiva que tacharemos de “histórica”, Zambrano analiza el proceso de paganización y la irrupción del cristianismo. En un plano exclusivamente filosófico, nuestra filósofa tratará de analizar conceptos abstractos como el superhombre, la piedad, la “envidia de lo divino”, el amor, la “muerte de Dios”, la “historia divina” y el

“futuro” como proceso divinizado de la Historia en la filosofía moderna.

Lo primero que llama la atención de la dialéctica “zambranista” es su calidad poética y un bellísimo estilo, que sin lugar a dudas es un arma muy poderosa a la hora de filosofar, pero que al fin y al cabo es un arma de doble filo: podemos llegar a definir de mejor manera (y a veces de forma más lúcida y amena) conceptos muy intrincados y oscuros, pero por otro lado, podemos caer irremediabilmente en la vacuidad discursiva, dado que nuestras aseveraciones estarán fundamentadas en el arte y la belleza estética antes que en una dialéctica sólidamente fundamentada en el utillaje y el vocabulario filosóficos. En este sentido, Zambrano no alcanza el prodigio de uno de sus maestros, Zubiri; y en el sentido de “poesía”, desde luego no llega al virtuosismo y el buen hacer de Nietzsche, por ejemplo. En cualquier caso, siempre se agradece que un filósofo trate de aplicar el bello estilo al discurso filosófico.

No me resisto a poner algunos ejemplos de este “bello estilo” aquí; afirmaciones poéticas a la par que filosóficas que nos dan una idea muy ajustada de la hermosa dialéctica de María Zambrano. Por ejemplo, se demuestra en sus reflexiones sobre el tiempo, el no-ser y “los infiernos”:

“El tiempo es el horizonte que presenta la muerte perdiéndose en ella” (p. 11)

; o bien:

“¿O el “eterno retorno” será la totalidad de la vida en el instante, la vida divinizada hasta no necesitar vivir?” (p. 172).

Asimismo:

“El suicidio en la luz, de donde antes había caído al infierno de la vida. Pues, la luz divina no pudo vencer al infierno terrestre, a la condición infernal de la vida humana” (p. 131).

Además de la afirmación de la poesía como dialéctica develadora de la soledad y la exaltación humanas:

“Entremezclado con la poesía, aparece fulgurante en Nietzsche. 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” (p. 20).

Por su parte, encontramos un ejemplo de belleza poética en sus disquisiciones sobre la música, con respecto al orfismo y el pitagorismo:

“La música sale del infierno; no ha caído desde lo alto. Su origen, antes que celeste, es infernal” (p. 109)

, o bien:

“Hundirse en el sueño es el origen de la música” (p. 111).

También sobre la condición humana:

“Ningún ensueño ni delirio sobre el propio ser se explicaría si el hombre no fuera un pordiosero; un indigente que puede y sabe pedir” (p. 156).

Pero el capítulo que más me entusiasmó en este sentido es el que dedica al amor (“El amor en la vida humana”, pp. 273-276):

“Y el amor, que está en la misma palabra que designa la acción de filosofar dice ya de su intervención decisiva. La filosofía es mirada creadora de horizonte; mirada de un horizonte” (p. 268).

Ahora prosigamos con una crítica de la obra, hecha desde el máximo respeto. Comencemos por el principio. Pues bien, nos encontramos con que Zambrano no es ajena al problema fundamental inherente a toda la Historia del Pensamiento, a saber, que:

“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” (p. 13).

Este problema es el que puedo identificar como la principal causa de que la dialéctica filosófica caiga sistemática en la “ahistoricidad”, es decir, en un tipo de discurso que, basado en la Historia, paradójicamente prescinde absolutamente de ella. Se nos habla de una serie de procesos históricos que el filósofo no suele comprender porque no ha indagado lo suficiente en sus fuentes; esto significa nada más y nada menos que sin conocer a fondo el vocabulario filosófico de una época concreta, y sin saber identificar correctamente las aporías, diatribas y condicionantes de toda una época o serie de ellas, resulta muy difícil (cuando no imposible) hablar de forma tan genérica y categórica.

Estos “delirios de grandeza” de los que muchas veces hace gala el filósofo (lo digo sin acritud, como el lector tendrá ocasión de comprobar), se justifican muchas veces porque no se trata tanto de comprender un hecho histórico y explicarlo, sino de fundamentar, más o menos históricamente, un concepto filosófico actual o moderno. En este sentido, el filósofo no suele considerar que le haga falta nada más que una dialéctica desnuda y directa en sus reflexiones sobre el pensamiento “histórico”, aunque se pierdan los todopoderosos matices y a pesar de que en realidad, el filósofo “histórico” en cuestión no tuviera en mente lo mismo que nuestro preclaro filósofo contemporáneo. Así, y con respecto al pensamiento religioso o filosófico antepasado, se nos habla de un supuesto tránsito del “mito al lógos”, de “filosofías ingenuas”, de lo “dionisiaco frente a lo apolíneo”, de grandes procesos dialécticos hegelianos, o de “lucha de clases” como motor de la Historia, y un largo etcétera. Puedo afirmar que este tipo de pensamiento, al fin, es claramente ahistórico y no tiene pretensión alguna de conocer la Historia del Pensamiento, lo que en un principio no tiene por qué criticarse en términos intelectuales, debido a que lo que verdaderamente pretende el filósofo es desarrollar un razonamiento, una idea, un concepto, una teoría, etcétera, basándose en lo que más le convenga. Un ejemplo de esto que digo, lo afirma la propia Zambrano (p. 249):

“La pregunta acerca de lo que ha pasado no ha sonado nunca en el mismo tono de aquella otra “¿qué son las cosas?”, “las cosas de la naturaleza”.

Ahora bien, desde mi punto de vista esto no es un modo acertado de abordar nada, y demuestra más audacia y osadía que buen hacer, al menos en la obra de

María Zambrano. Yo mismo (y traten de perdonar la excesiva irrupción de mi ego en este punto) me considero un “humanista”, y no puedo concebir un modo de razonar y trabajar en mis estudios, que no sea el multidisciplinar. Aparquemos un momento esta aseveración y echemos mano de la fuerza del ejemplo.

Por ejemplo, comencemos por su concepción de lo divino en la Historia, sobre su sentido, cuando afirma un lugar común en la Historia de la Filosofía:

“La filosofía vino a desplazar a los saberes todos -sabiduría, inspiración, misterios- del Mundo mediterráneo” (p. 93)

, una aseveración por lo pronto arriesgada e incierta: en efecto, la filosofía no vino a desplazar a ningún “saber” previo, sino que identificamos en el mundo antiguo, si se quiere y se puede expresar de ese modo, una fusión y una retroalimentación entre las distintas realidades filosófico-religiosas: el ejemplo extremo a favor de la filosofía es, desde luego, Aristóteles y la escuela peripatética, y si se quiere el epicureísmo, pero en términos generales, la filosofía devino sobre todo bajo el Alto Imperio en una progresiva sofisticación religiosa, que podemos identificar fácilmente en los textos (sobre esto ya he dicho mucho en este cuaderno de notas, así que ¿para qué repetirme?).

Curiosamente, Zambrano afirma lo siguiente:

“No en la “Edad de Oro”, sino en una edad de desdichas, hay que buscar la prehistoria de la actitud humana que se atreve a dirigirse a lo divino requiriéndolo en pregunta” (p. 36).

Bien, esto es cuanto menos discutible, y nos obligaría a preguntarnos sobre la naturaleza de esas “edades de oro” (de la filosofía) y de esas “edades de desdicha”, que casi todos los investigadores están de acuerdo en ubicar para la Antigüedad en el siglo IV a. C., en Atenas para las primeras, y en la helenística y el Bajo Imperio para las segundas. Pero en fin, yo no creo que se pueda hablar con rigor en estos términos, y ya he dicho que no creo que exista tal “edad de desdichas” en el Bajo Imperio, y mucho menos en el Alto y en el anterior periodo helenístico. Por otro lado, nuestra filósofa está obligada a reconocer que:

“En realidad, la filosofía no se presentará desprendida enteramente de los dioses. Hasta Aristóteles, ha contado con ellos de diversas maneras. Percibirlos y precisarlos es una tarea que se presenta cada día como más ineludible” (p. 66).

En efecto, porque tal escisión no se dio jamás, hasta nuestro proceso científico-ilustrativo iniciado, siendo generosos, en el siglo XVII.

Otra idea, -yo creo improbable históricamente- pero interesante, es esta afirmación de Zambrano:

“El pluralismo parece caracterizar a la religión griega, la más “plural” de todas las conocidas. Desconcierta un tanto, pues allí donde ha aparecido un dios solar es vehículo de monoteísmo” (p. 44).

En definitiva, semejante “dios solar” no se comprueba como “nexo” entre el politeísmo y el monoteísmo. La unidad divina es un concepto filosófico que se sistematiza en Platón, y esta deidad solar “cosmoteísta” (así la llama Assmann) sólo la identificamos fugazmente con Akhenatón en el Imperio Nuevo y quizás con nuestro hermetismo, en su concepción totalizadora y monoteísta de Dios, pero desde luego no en los mismos términos que la “teología solar” egipcia.

Otro de los tópicos a los que alude Zambrano es el proceso de desligazón humana de lo divino, y por lo tanto del concepto de “culpa” o “necesidad” para con la realidad divina:

“Uno de los más persistentes afanes del hombre moderno y actual es el de inocentarse” (p. 106).

En verdad, esta concepción no se nos presenta de ese modo en las filosofías helenísticas, y desde luego dicha “angustia” no está planteada de ese modo en la Antigüedad: se buscaba sencillamente trascender, ascender, a la Unidad. El Anthropôs no estaba manchado por culpa original alguna, salvo quizás las derivadas del proceso de metempsicosis. De cualquier manera, resulta difícil dar una respuesta unívoca de entre todas las filosofías soteriológicas del Imperio.

Otra afirmación que me llamó la atención fue la siguiente:

“En Grecia, el hombre siempre mantuvo esa vocación de ateísmo frente a los dioses múltiples, situando por encima de ellos a la necesidad, a la némesis en que el amor encadenado los encadena” (p. 144).

No hay “vocación de ateísmo” alguna en “Grecia”, planteada en esos términos. La necesidad (heimarméne) así como otros conceptos parecidos, como la providencia, prónoia, y el destino, anánke, son conceptos desarrollados sobre todo en el Cadre de la mística helenística, y no hay que confundir su realidad con la de otros conceptos de la religiosidad griega en sus “comienzos”. Asimismo, su afirmación de que:

“La verdad fue sentida en Grecia como liberación suprema y fue en la filosofía de Platón donde tal sentido adquiere el carácter de revelación sagrada” (p. 201)

, evidencia las carencias de preparación histórico-filosófica de Zambrano: con Platón no adquiere tal carácter revelatorio o palingenésico el concepto de verdad (casi se nos remite a la gnôsis en este sentido), sino que habría que buscar semejante concepto mucho después, en nuestra era, y yo diría que con las filosofías gnósticas y con algunos filósofos neoplatónicos. En el mismo plano podemos ubicar su otra afirmación de que:

“En la cultura griega no llegó a darse la unidad indisoluble entre teología y misterio -oficio- que se ha dado en el cristianismo” (p. 222)

, lo que nos reitera su ignorancia, por ejemplo, en lo que respecta al platonismo teúrgico por un lado, y al gnosticismo pagano por otro, en el que se ubica el hermetismo.

Por otra parte, me llamó su atención su aseveración de que:

“Todo poderío de conquista, de unificación en una cultura ha estado guiado por un dios universal” (p. 238).

Y me llama la atención porque semejante idea es ajena al mundo antiguo. De igual modo, no me han gustado sus explicaciones sobre el proceso de “paganización”,

por simplistas y sesgados (pp. 240-241). Asimismo, no puedo entender su afirmación recalcitrante de que la alegoría de la caverna platónica puede entenderse casi en términos soteriológicos (pp. 302-303), cosa en absoluto válida en el Platón-Sócrates del que nos ocupamos, en la República. Esta efervescencia religiosa platónica la encontramos muchos siglos después, no en nuestra Atenas clásica.

Por otro lado, me llama la atención su desapego para con el pitagorismo y el neopitagorismo (dos tendencias de una misma filosofía que deberíamos distinguir):

“No fue el pensamiento filosófico en todo su rigor el fruto del pitagorismo, sino de su desdeñoso antagonista Aristóteles” (p. 79).

Esta afirmación me parece muy muy arriesgada, dado que mucha de la producción filosófica posterior se basó precisamente en las últimas obras de Platón, las más neopitagóricas. Sobre esto, véase la sección dedicada al platonismo en esta misma página. No se trata de Aristóteles frente al “pitagorismo poético” de Platón. La realidad filosófica posterior a estos dos gigantes es mucho más compleja (se trataría, de hecho, de armonizarlos). Sobre esta cuestión, nos encontramos con una curiosa pregunta:

“¿Cuál podía ser el dios de los pitagóricos? ¿Lo había acaso?” (p. 82)

En efecto, era el theos de Platón, descrito en el Timeo, y que condujo a la idea de mónada y Unidad frente a la multiplicidad y la Díada. La representación platónico-pitagórica del dios (que no de Dios), dominará de muchos modos el viraje filosófico imperial. Siguiendo con esto, Zambrano escribe que:

“Platón luchó titánicamente con esta contradicción de su pitagorismo creciente y su deber de filósofo” (p. 87).

En fin, qué puedo decir, el neopitagorismo del último Platón no está en contra de la filosofía, ¿por qué iba a ser así? Como nuestra misma filósofa afirma en otra parte:

“Moldear un pensamiento de estructura musical, a modo de la razón discursiva, será la carga de Platón en sus últimos años” (p. 88).

Amén, ya está todo dicho, pero insisto: esto no se contrapone al “oficio del filósofo”; tan sólo se buscaba edificar un cosmos armónico, una metafísica y una cosmogénesis coherentes. Filosofía al fin y al cabo. De hecho, a vueltas con el cacareado pitagorismo, me encontré con esta sonrojante afirmación:

“A partir del cristianismo, dentro de la tradición occidental cristiana, el pitagorismo cesará de existir como tal” (p. 91).

Si hubiera tenido oportunidad, le hubiera recomendado a nuestra filósofa, por ejemplo, la obra de Docta Ignorantia de Nicolás de Cusa; todo un bello ejemplo de filosofía cristiana pitagorizante. Así como nuestra tradición esotérica en general, basada casi toda ella en una forma particular de pitagorismo.

Otro de las ideas que se reiteran a lo largo de la obra y que me llamaron poderosamente la atención (para mal, digo), fue la afirmación de Zambrano de que la intimidad nace poco menos que con el cristianismo:

“El cristianismo al nacer había ensimismado al hombre volviéndolo hacia dentro, ya que “en el interior del hombre habita la verdad” (p. 17)

; o bien:

“La intimidad era el don que trajo el cristianismo al abrir en el interior del hombre una perspectiva infinita” (p. 241)

; o cuando afirma que:

“La interioridad como tal es descubierta por el cristianismo que, mediante San Agustín, se incorpora al pensamiento y a la creencia del hombre común” (p. 285).

Por el contrario, tendríamos que aseverar algo parecido para las filosofías

gnósticas, místicas helenísticas y para el neoplatonismo en general, y no ya con el cristianismo triunfante en concreto. Y nuestro hermetismo una vez más es un ejemplo. De esto en realidad ya he hablado suficiente en esta misma página, ¿para qué repetirme? Esta aseveración en concreto denota un peligroso alejamiento de Zambrano del meollo filosófico-religioso fundamental en la Antigüedad, un hecho sangrante por cuanto que hablamos de que pretende escribir una obra que compendie las concepciones religiosas de este periodo.

Otra clase de postulados de Zambrano nos invitan a creer en ese desapego por el vocabulario filosófico al que se supone remite, por ejemplo cuando habla de que:

“Al “alma pura” de Plotino corresponde el “estar fuera de sí” de Santa Teresa que se sabe por creencia cristiana dentro de sí misma, que si se siente al borde de estar fuera, sabe por qué” (p. 101).

O bien, cuando asevera que:

“Ese anhelo que los filósofos neoplatónicos llevaron también a su extremo bajo el nombre de “vida contemplativa”, “vida de ángeles”, “vida sin cuerpo en el cuerpo”, que decía Plotino” (p. 195).

Esto no es así: Plotino no cree en ningún “alma pura a la que le corresponda estar fuera de sí”, y lo mismo con el resto de conceptos que cita, que sólo pueden ser aplicados a la filosofía neoplatónica en términos divulgativos, y nunca podrían ser afirmados de ese modo en una obra filosófica a ese nivel. Lo mismo se podría decir cuando habla del estoicismo (p. 215), sobre el que creo que no ha indagado lo suficiente.

También me ha llamado la atención que Zambrano escriba que:

“Es lo que parece diferenciar a estas ciencias de la filosofía griega nacida de un movimiento humano encaminado a desprenderse de los dioses, y sobre todo del rito, del culto en todas sus formas; es decir, a constituirse aparte del mundo de lo sagrado” (p. 96).

Y se refiere a las ciencias practicadas en Egipto y Mesopotamia, como las matemáticas, la astrología, etcétera. Bueno, es curioso entonces que

precisamente fueran los griegos los que terminaran de sistematizar la astrología procedente de las tierras caldeas y egipcias, convirtiéndola en un dogma de fe, o bien que los reinos helenísticos vieran aparecer “ciencias de fusión y sincretismo” como la alquimia, la magia, la goetia o la misma teúrgia. Hablando de la teúrgia, es una lástima que Zambrano no se haya dado cuenta del juego tan excelente que hubiera dado esta particular forma de platonismo, por ejemplo cuando asevera que:

“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” (p. 23).

Esto no es tratado de la misma forma en, por ejemplo, el De Mysteriis de Jámblico, sino que simplemente se afirma la teoforía del hombre, su “transformación divina”, en virtud precisamente de su participación divina en el Todo. Siguiendo con la Nada, Zambrano observa que:

“el hombre ha de estar muy adentrado en la edad de la razón para aceptar el vacío y el silencio en torno suyo” (p. 34)

, y yo digo que le hubiera venido muy bien conocer más sobre las filosofías gnósticas en general, sobre todo en sus manifestaciones más dualistas. Hubiera sido interesante conocer sus ideas al respecto de haberlas conocido.

De hecho, siguiendo con el tan manido tópico oriente-occidente, Zambrano escribe que:

“...su saber no nació de un preguntar, sino de su actitud común a todo el Oriente de responder a lo alto, a la llamada de lo alto, volcándose enteramente” (p. 99).

Y en esto tendríamos que preguntarnos a qué orientes se refiere y en qué épocas, porque si hablamos del oriente helenizado, entonces tendríamos que afirmar lo mismo con la filosofía “griega”, y entonces se vería obligada a replantear su teoría al respecto.

Por otro lado, no todas las ideas expuestas por Zambrano están basadas en inconsistencias históricas, sino que me han gustado sus aseveraciones sobre la filosofía griega como una búsqueda de la unidad desde el concepto de ilimitado o apeiron:

“Mientras que la filosofía que descubre la realidad sagrada en el apeiron no descansa hasta extraer de ella lo divino Unitario: la idea de Dios” (p. 74).

Yo creo que esta idea se ajusta bastante a la realidad histórica y además me resulta muy estimulante; sobre esta misma cuestión, me entusiasmaron aseveraciones como que:

“la acción entre todas de la filosofía fue la transformación de lo sagrado en lo divino, en la pura unidad de lo divino” (p. 76).

Porque en efecto, así podemos describir su tránsito, desde la Magna Grecia a los reinos helenísticos y luego a Roma. A este respecto, estoy muy de acuerdo con que la...

“visión universal -amorosa y activa- sólo se da cuando se siente al par que todo está vivo y unido; la unidad es al par vivificación” (p. 292).

Efectivamente, los conceptos de la unidad y de vivificación (aeízoon en el hermetismo), se dan en las filosofías del Imperio, y se puede afirmar esto sin miedo al error. Asimismo, y aunque no estoy de acuerdo con su fondo, es cierto que:

“todo el pensamiento platónico servirá a un designio religioso previo, que es lo que verdaderamente la mueve” (p. 95).

Al menos es cierto en muchos sentidos para el último Platón y la producción platónica posterior, pero eso en ningún caso le resta “credibilidad”. Al menos, esa es mi opinión. Por otra parte, me ha parecido muy interesante su idea de que 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” (p. 138).

Es una afirmación que me resulta muy estimulante, por cuanto que da mucho juego para la disección de cuestiones como el ateísmo o cierta clase de nihilismo. Y siguiendo con esta cuestión, también estoy de acuerdo con que:

“Parece como si el hombre de hoy librase con la nada un cuerpo a cuerpo, como si hubiera intimado con ella más que hombre alguno” (p. 183).

Esta idea fue magistralmente expuesta, por ejemplo, por Ernst Jünger o por Heidegger. Y como colofón, he encontrado grandiosa esta idea suya:

“Pues el vivir según la conciencia aniquila la vida, los motivos reales, las cosas tal y como son vividas. La conciencia ha ido diciendo al hombre “inconscientemente”: “No, no es nada”. Y todo, cualquier contenido de una fe, aun inmediata, se ha ido reduciendo a nada” (p. 184).

Esta precisamente ha sido la historia de la filosofía contemporánea, y en esa historia aún continuamos, lamentablemente.

Finalmente, ¿cuál es mi balance general? Pues malo, como el lector habrá tenido la ocasión de comprobar. No me convencen sus argumentos debido a sus numerosos descuidos de base historiográfica. La obra tiene un título excesivamente ambicioso para el resultado final, que hubiera precisado de muchísimo mayor rigor, tiempo y trabajo. Y precisamente esto me sirve para retomar mi idea del principio, porque después de utilizar la fuerza del ejemplo se me entenderá de mejor manera: la Filosofía y la Historia de la Filosofía no son actividades especiales que deban ignorar a otro tipo de dialécticas. Como decía un viejo amigo, “yo creo que la filosofía lo es todo”. Y eso mismo, como es “todo” debe tener la aspiración de “comprenderlo todo”, valiéndose de las otras disciplinas o saberes implicados en cualquier cuestión. Y si es la Historia del Pensamiento, pues eso mismo: a estudiar la obra de los historiadores especializados, a leer las fuentes y a imbuirse del vocabulario ad hoc. Si no, ¿qué estamos haciendo sino dar palos de ciego? En fin, al menos esa es mi opinión. Yo creo humildemente que deberíamos dedicar más tiempo al estudio continuado y sistemático de todos los campos del saber dentro de nuestras posibilidades, de

nuestras ganas y de nuestro tiempo, y una vez hecho esto, quizás consigamos construir (con mucha cautela) nuestras propias edificaciones filosóficas. La filosofía es, con mucho, la más difícil y la más elevada de las “ciencias”, ya que debe aspirar a ser una metafísica, un basamento, un marco y una inspiración para el resto de actividades humanas.

Imagen: “Detalle de retrato de María Zambrano”. Copyright Fundación María Zambrano: <https://www.fundacionmariazambrano.org/>