

<https://doi.org/10.53971/2718.658x.v13.n21.37809>

Genealogía del laberinto: Bergamín, Zambrano y una metáfora anti-erudita

Mariano Saba

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

marianosaba@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3165-5304>

marianosaba@gmail.com

Recibido: 12/12 /2021. Aceptado: 23/05/2022.

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo indagar en la recurrencia metafórica del laberinto, observable en la continuidad de una estrategia anti-erudita que vincula a José Bergamín con María Zambrano. Se apela de este modo a la metaforología de Hans Blumenberg, la cual resulta pertinente como encuadre metodológico para la reflexión sobre las transformaciones históricas de algunas imágenes en su utilización dentro del discurso filosófico. Dentro del campo intelectual español de mediados del siglo XX, el caso particular del laberinto da cohesión a una genealogía anti-erudita de procedencia unamuniana. Su uso metafórico por parte de autores como José Bergamín y María Zambrano no solo exhibe la huella irracionalista, sino también ayuda a consolidar una nueva filosofía basada en los alcances simbólicos de lo literario y en su incidencia en relación con un nuevo tipo de historia más ligada al sujeto que a los libros.

Palabras clave: *Bergamín, erudición, filosofía, Unamuno, Zambrano*

Genealogy of the labyrinth: Bergamín, Zambrano and an anti-scholarly metaphor

Abstract

This work aims to investigate the metaphorical recurrence of the labyrinth, present in the continuity of an anti-erudite strategy that links José Bergamín with María Zambrano. In this way, Hans Blumenberg's metaphorology is relevant as a methodological framework for investigation about the historical transformations of some images in their use within philosophical discourse. Within the Spanish intellectual field of the mid-twentieth century, the particular case of the labyrinth gives cohesion to an anti-erudite genealogy of Unamuno origin. Its metaphorical use by authors such as



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

José Bergamín and María Zambrano not only exhibits the irrationalist trace, but also helps to consolidate a new philosophy based on the symbolic scope of the literary and its incidence in relation to a new type of history more linked to the subject than to books.

Key words: *Bergamín, erudition, philosophy, Unamuno, Zambrano*

1. Por una nueva filosofía: el legado anti-erudito de Unamuno

Desde que Hans Blumenberg (2003) esbozó sus paradigmas para una metaforología, se ha hecho recurrente la pregunta por cierta legitimidad en el uso de las metáforas dentro del lenguaje filosófico. A diferencia del programa metódico cartesiano, cuyo “ideal de objetivación total” (Blumenberg, 2003, p. 41) suponía la captación precisa de lo dado en conceptos definidos, Blumenberg bregó por todo aquello que quedaba descartado de la relación intelectual entre el creador y su obra. Es decir, su propuesta intentó ocuparse del “mundo de sus imágenes y constructos, de sus conjeturas y proyecciones, de su ‘fantasía’” (2003, p. 42). Esto conlleva claramente valorar la identificación de los pasajes entre el mito y el *lógos*, considerando las “metáforas absolutas” como formas de nombrar aquello que el mundo presenta como indefinible y que, sin embargo, sigue irradiando “preguntas por la estructura del mundo, por el todo de la realidad” (Blumenberg, 2003, p. 23). Como intentará demostrarse en este trabajo, el *laberinto* no es más que un eslabón privilegiado de esa larga genealogía de metáforas absolutas, siempre tendientes a funcionar como “reglas de reflexión” (Blumenberg, 2003, p. 46) capaces de aplicarse en el uso de las ideas de la razón. Observar los avatares históricos de una metáfora, según Blumenberg, permite captar la cinética cambiante de “las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones” (2003, p. 47).

Esta intuición sobre cierto tipo de metáforas tuvo que condicionar obligadamente la emergencia de algunas filosofías irracionistas. Frente al dogma cartesiano y su ideal de objetivación total, aparece entonces la legitimidad de otro tipo de filosofía vinculada de manera evidente con cierta metaforización irracionista. La fantasía de un lenguaje puramente conceptual eclosiona con Descartes, se fortalece con el enciclopedismo ilustrado y se radicaliza con el positivismo decimonónico, pero declina de forma notable hacia los comienzos del siglo XX. En el caso particular de España, la ilusión de que todo puede definirse se resquebraja con la caída imperial: mientras proyectos monumentales de bibliotecas “totales” intentan compensar la crisis nacional, el todo geográfico termina por disgregarse. La erudición —con Menéndez y Pelayo como exponente máximo— colisiona con el desgaste del presupuesto cientificista de objetividad. La conceptualización de un todo —que en el caso español remitía a un catálogo literario capaz de sublimar culturalmente la merma territorial¹— pierde su fundamento de la relación transparente que habría existido hasta entonces entre las palabras y las cosas. Tal como ha señalado Michel Foucault (2005), la episteme clásica constituyó un lazo directo entre las palabras y las cosas. A fines del siglo XVIII, por el contrario, empezó a producirse una “retracción del saber y del pensamiento fuera del espacio de la representación” (Foucault, 2005, p. 238). Posteriormente, el



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

siglo XIX depositó cierta confianza en las funciones de describir y clasificar: en el caso español, basta con pensar en los monumentos bibliográficos que significaron los varios proyectos del lector pionero Menéndez y Pelayo, desde los catálogos de *La ciencia española* (publicada en forma de volumen hacia 1887) a la *Historia de las ideas estéticas en España*, editada entre 1883 y 1889, y que fuera extenso prólogo de una historia de la literatura jamás realizada. Se cumple en ellos lo que Foucault señala en su libro al referir el vínculo entre taxonomía e historia natural:

Las cosas y las palabras se entrecruzan con todo rigor: la naturaleza sólo se ofrece a través de la reja de las denominaciones y ella que, sin tales nombres, permanecería muda e invisible, centellea a lo lejos tras ellos, continuamente presente más allá de esta cuadrícula que la ofrece, sin embargo, al saber y sólo la hace visible atravesada de una a otra parte por el lenguaje. (2005, p. 160).

El proyecto historicista del crítico Menéndez y Pelayo parece recoger, como ejemplo erudito por excelencia, ese espíritu clasificador, esa esperanza de una taxonomía de la literatura que debía dar cuenta del pasado aún de forma meramente enumerativa y descriptiva. Porque, ya sea bibliográfica o pedagógica, la lista jerarquizada, ordenada, clasificada y hasta comentada seguía siendo el mayor atajo para salvar lo imposible: era, de alguna manera, una sinécdoque de la abismal totalidad histórica. Ahora bien, prontamente la clasificación científicista en España sería puesta en duda como método de condensación de ese todo inabarcable. El fin de la etapa decimonónica hace emerger la reacción intelectual de autores como Miguel de Unamuno, que ven en el proyecto erudito una restricción “arqueológica” a la potencia de la literatura española que debía considerarse, en cambio, como fuente inevitable de la verdadera filosofía nacional, intrahistórica y vitalista². La crítica simbólica del canon contiene con los presupuestos academicistas de la historia literaria, algo similar a lo que explica Foucault para el contexto francés:

La Crítica hace resurgir la dimensión metafísica que la filosofía del siglo XVIII había querido reducir por el solo análisis de la representación. Pero, a la vez, abre la posibilidad de otra metafísica cuyo propósito sería interrogar, más allá de la representación, todo lo que es la fuente y el origen de ésta; permite así estas filosofías de la Vida, de la Voluntad, de la Palabra, que el siglo XIX va a desplegar en el surco de la crítica. (2005, p. 238).

No se trata aquí de señalar el mero pasaje desde el modelo de la historia natural al de la biología: se trata de concebir el alcance verdaderamente general del cambio epistemológico operado a fines del siglo XIX. De hecho, es reconocible en el panorama español el abandono del objetivismo “superficial” de la erudita historia literaria y la aparición de una crítica como la unamuniana,



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

fundada en el retorno a la exégesis subjetiva y al sentido “profundo”, vital e intrahistórico de los textos literarios (desde el *Quijote* a los místicos). Es de notar entonces que así se inicia para España un disenso entre ciertos intelectuales emergentes y el historicismo romántico-positivista que los había precedido durante la Restauración. Lo que se pone en jaque a partir de Unamuno es el anterior afán de querer describir la totalidad de la cultura, cifra del supuesto poder metonímico de la historia literaria en su compensación del todo perdido de la nación imperial. Lo que se pone en entredicho es, en definitiva, aquello que Jorge Luis Borges supo tematizar a través de sus ficciones sobre la Biblioteca Absoluta.

A diferencia de autores como Menéndez y Pelayo, Borges intuyó la cercanía entre la idea de biblioteca total y la metáfora absoluta del *laberinto*³. Resulta ejemplar, en este sentido, su relato “La Biblioteca de Babel”, de 1941. En él se alude a una geografía fantástica donde el narrador experimenta el final de su existencia, describiendo la intuición de que la biblioteca en la que ha vivido no es más que un laberinto inescrutable. “Yo afirmo que la Biblioteca es interminable” (Borges 1998, p. 87), dice el narrador y aún define: “La Biblioteca es una esfera cuyo centro es cualquier hexágono, cuya circunferencia es inaccesible” (p. 88). La ficción borgeana parece vehicular los sentidos trágicos de la erudición por medio de la metáfora del laberinto. Así, la misma búsqueda erudita termina referida como método imposible por el cual se intenta reconstituir el origen metafísico de esa biblioteca inacabable:

En algún anaquel de algún hexágono (razonaron los hombres) debe existir un libro que sea la cifra y el compendio perfecto *de todos los demás* ... ¿Cómo localizar el venerado hexágono secreto que lo hospedaba? Alguien propuso un método regresivo: para localizar el libro A, consultar previamente un libro B que indique el sitio de A; para localizar el libro B, consultar previamente un libro C, y así hasta lo infinito... En aventuras de éstas, he prodigado y consumado mis años. (Borges, 1998, p. 96).

La ficción de la Biblioteca Infinita expande de manera fantástica el intento real de la erudición historicista, empeñada en poder observar y describir el catálogo completo de los libros de la nación. En ese impulso, alentado por la confianza de la “relación intelectual” (Blumenberg, 2003, p. 42), el erudito se pierde. Así, de la ficción borgeana emanan las que Blumenberg denomina *representaciones-modelo* elementales, las cuales “se abren paso en figura de metáfora hasta la esfera de la expresión” (2003, p. 51). Es decir, en toda metáfora absoluta emerge un indicio de ese “estrato subterráneo del pensamiento” (Blumenberg, 2003, p. 51) en el que se intenta responder de algún modo a preguntas no resueltas sistemáticamente por la filosofía. En este caso, el interrogante sería sobre la dialéctica insondable entre el saber y la totalidad. Es ahí donde la obra borgeana parece remitir de manera fundacional a la superposición entre la imagen de la biblioteca y la metáfora del laberinto, y es en esa línea que se conecta con los casos españoles abocados a la impugnación del exceso intelectualista. Al respecto, de hecho, resulta elocuente otro relato



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

borgeano que también transcurre en Babilonia. “Los dos reyes y los dos laberintos” narra la historia de un monarca que construye “un laberinto tan perplejo y sutil que los varones más prudentes no se aventuraban a entrar” (Borges, 1998, p. 157). Luego de burlarse del rey de los árabes, sometiéndolo a su invento, recibe como venganza de su antagonista ser perdido en el desierto:

¡Oh, rey del tiempo y substancia y cifra del siglo!, en Babilonia me quisiste perder en un laberinto de bronce con muchas escaleras, puertas y muros; ahora el poderoso ha tenido a bien que te muestre el mío, donde no hay escaleras que subir, ni fatigosas galerías que recorrer, ni muros que te veden el paso. (Borges, 1998, p. 158).

Como si se tratara de la contrapartida de “La Biblioteca de Babel”, la venganza del rey árabe actualiza curiosamente la idea de que el máximo laberinto es el invisible. Si se pensara este segundo relato sobre el fondo del caso español, “Los dos reyes y los dos laberintos” parece coincidir con la hipótesis existencialista de buena parte de la filosofía irracionalista de la posguerra española. Si la Biblioteca de Babel remitía al proyecto erudito decimonónico, con su intento de dar cuenta total de la laberíntica cartografía literaria, el laberinto invisible sirve en cambio para encuadrar la persistencia del legado unamuniano en ciertos usos posteriores de la metáfora. Si se toma el ejemplo de un heredero explícito como José Bergamín, es acertado entonces lo que Max Hidalgo Nácher (2013) ha destacado para la recurrencia de tal imagen en su producción poética. El laberinto en Bergamín ya no propone el dilema de lograr salir de su interior, sino de saber entrar en él para poder perderse:

La relación con el laberinto no es objetiva ni predicativa, sino práctica: “La finalidad del laberinto no es la de encontrar su salida, sino, al revés, su entrada. Salir es renunciar al laberinto. No es perder ni ganar el juego, es no jugar”. El laberinto es, por lo tanto, un juego al que hay que estar dispuesto a jugar; y para ello hay que encontrar la entrada. (Nácher, 2013, p. 19).

Suspenderse en lo laberíntico es el aporte trascendente del irracionalismo posunamuniano frente a las ciencias de la objetividad y de la (¿imposible?) exhaustividad⁴. Cabe afirmar entonces que, en buena parte del exilio intelectual español, el laberinto deja de ser una cárcel monumental para transformarse justamente en lo que Blumenberg dio en llamar “metáfora absoluta”. Su recurrencia como imagen y los matices de su variación histórica vienen a ratificarlo como instrumento de una filosofía emergente que buscaba lidiar con el declive racionalista. Si los usos variados de una metáfora absoluta evidencian las modificaciones en los “horizontes históricos de sentido” (Blumenberg, 2003, p. 47), el laberinto irradia preguntas en torno a un paradigma que pareciera haberse quebrado en el centro mismo de su saber hegemónico. Es decir, la metáfora del laberinto



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

reaparece en autores como José Bergamín y María Zambrano en tanto herramienta de exploración para la dimensión simbólica de lo histórico y de lo literario, plano que la objetividad racionalista había descartado previamente. El erudito confiaba en su razón y padecía el afán de no perderse en el laberinto del saber; la filosofía irracionalista, en cambio, buscará “perderse” para hacer emerger desde esa circunstancia ya no los libros, sino los sentidos simbólicos de esos libros.

Al respecto, entonces, vale decir que, en la España de mediados del siglo XX, varios exponentes como Bergamín y Zambrano resultan herederos de un irracionalismo de raigambre claramente unamuniana. En esta línea algunos de sus usos metafóricos denotan la persistencia del embate contra la ceguera erudita de la inmersión objetivista en el laberinto-biblioteca⁵. El uso irracionalista de ciertas metáforas —entre las cuales destaca la del *laberinto*— propone claramente un retorno a lo subjetivo, a “entrañarse” literariamente y ya no a “desentrañar” lo literario. Así, Bergamín y Zambrano reciben con la instrumentación de algunas imágenes el objetivo mismo de redimir la subjetivación intrahistórica por encima de la historia superficial objetiva. Y es justamente esa historia —vuelta finalmente hacia el sujeto— la que demandaría una nueva filosofía ya no sistémica ni historicista; una filosofía cuyas múltiples metáforas —y entre ellas sin duda la del *laberinto*, aún con sus diversos usos— iban a emparentar a toda una genealogía anti-erudita que reuniría en un mismo vector al propio Unamuno y a sucesores como Bergamín y Zambrano.

2. Avatares del laberinto: de Bergamín a Zambrano

Fecha en 1925, *Los filólogos* es una farsa de Bergamín que deja al descubierto la sostenida polémica entre la erudición y la filosofía de herencia unamuniana. Si bien no se menciona en la pieza a Menéndez y Pelayo, el conflicto se ubica nuevamente en la distancia que existiría entre los filólogos —ligados a la biblioteca inerte— y una nueva crítica que vendría a ocuparse de los libros ya no como “fósiles”, sino como emanación de una nueva filosofía subjetivista. En este sentido, resulta elocuente el primer acto de la pieza de Bergamín: por un lado, aparecen los personajes paródicos del Doctor Américus, del Profesor Tomás Doble y del Neófito, trabajando inmersos en una biblioteca de proporciones sobrenaturales, “ridículamente encaramados en sus trípodes, y ocultas las cabezas entre libros y papeles” (Bergamín, 2004b, p. 269). Hasta ese entorno llegará, vapuleado por un temporal, el Joven Desconocido, quien será testigo de los ridículos ritos que el coro de filólogos lleva a cabo. En plena peripecia, los filólogos se entregan a una solemne ceremonia por medio de la cual abren un cofre, de cuyo interior extraen “una especie de momia” (Bergamín, 2004b, p. 273), la cual termina por ser el Maestro Inefable Don Ramón Menéndez. Dentro de la burlesca alusión, es factible reconocer la continuidad de la filología con los proyectos monumentales de la erudición decimonónica. El ámbito ironizado que describe Bergamín, llamado curiosamente *el Centro* (en referencia al Centro de Estudios Históricos), recibirá rápidamente la visita fantástica de un murciélago “que tiene las barbas y las gafas de Valle-Inclán” (Bergamín, 2004b, p. 274), y que declara: “Miguel me envía para protestar. No hay más centro que el de uno mismo” (p. 274)⁶. El Desconocido, a merced de las sutilezas lingüísticas de los sabios, sufre hambre y sed sin recibir ayuda; en esa instancia llega, “como un Rey Lear, Don Miguel de Unamuno” (Bergamín, 2004b, p. 275), que exclama:



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

¡Farsantes! ¡Hipócritas! ¡Fariseos! ¿Qué sabéis vosotros de la palabra? De la palabra viva, sangre y cuerpo de nuestra alma. De la fe, del amor, de la poesía, ¿qué sabéis vosotros? ¡Id a engañar a los tontos con vuestras mercancías, ya que no sabéis descubrir la vida, como los auríspices, en las entrañas palpitantes del idioma! (p. 275).

Más allá de la deriva posterior, el primer acto de la obra termina con un Coro de Fichas que, huyendo despavoridas por la aparición unamuniana, se queman en la chimenea “formando una hoguera que se desborda y lo quema todo en un súbito incendio grandioso que ilumina la noche en medio de la tormenta” (Bergamín, 2004b, p. 276), el cual pone en fuga a los filólogos. Es decir, en el marco de lo que viene planteándose aquí, la imagen de Bergamín no puede ser más elocuente: la furibunda intervención de Unamuno contra la superficialidad de la filología termina por provocar un incendio que pone fin a la biblioteca, entendida en ese contexto como mero depósito de libros consagrados a retroalimentar la autocomplacencia erudita.

No es azarosa la mención de las *entrañas* en el parlamento de Unamuno. Frente a “las estanterías cargadas de libros y ficheros” (Bergamín, 2004b, p. 269), Unamuno evoca las entrañas de la lengua. El contraste parece remitir a dos sentidos diversos del laberinto que han gravitado siempre sobre su poder metafórico: por un lado, el laberinto “borgeano” de la Biblioteca Absoluta; por otro, el laberinto del interior subjetivo. Como se ha mencionado ya, Bergamín parece alinearse con la postura anti-erudita, por lo cual no es menor que en su farsesca diatriba contra los filólogos coloque en voz del personaje Unamuno justamente la imagen de las entrañas, ligada tantas veces a la metáfora del laberinto. De hecho, en su estudio sobre el derrotero histórico del laberinto, Karl Kerényi (2006) menciona que intrincados dibujos hallados en antiguas tablillas mesopotámicas representan probablemente vísceras de animales sacrificados que se conservaban como ejemplos para el futuro. Hay algo que desde tiempos arcaicos parece haber vinculado lo laberíntico y las entrañas, entendidas incluso a veces en relación con el inframundo. No parece errado, entonces, reconocer en las entrañas de la pieza bergaminiana una alusión al “laberinto interior” de la lengua como contraste asiduo del laberinto superficial de la biblioteca. Y así, una vez más, conviene recuperar la apuesta de Blumenberg por reconocer en los sucesivos avatares de las metáforas absolutas la matización histórica que van sufriendo ciertos conceptos y reglas del pensar. El laberinto, en esta línea, no sería una imagen más: en la dinámica que sus usos van exhibiendo, se aprecia el pasaje entre un saber legitimado y otro más bien emergente, entre la “palabra muerta” capaz de perder en su intrincada biblioteca al erudito que la custodia y una interioridad cuyo valor reside en la “palabra viva”, entrañada en el alma.

En esta dirección, cabe mencionar que imágenes semejantes resuenan con familiar función en “La importancia del demonio”, artículo publicado en *Cruz y Raya*, en 1933. La relación del demonio con la erudición es explícita en el encuadre de Bergamín: recuerda a tal efecto la definición que del diablo da Calderón cuando lo llama “angélica criatura capaz de todas las



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

ciencias” (2005, p. 33). Con su muerte inmortal, consumida en un afán siempre renovado y siempre perecedero, el demonio tentaría al hombre para hacerlo como él hubiera querido: como Dios mismo o, en su defecto, como nada. Así, Bergamín afirma: “nos trae y nos lleva, herméticamente, guiándonos, para perdernos mejor, por el laberinto espiritual de las sombras: para hacernos perder, para quitarnos el sentido divino de la vida” (2005, p. 34). Bergamín explica que en esta empresa el demonio busca arrebatar la fe del hombre inmiscuyéndose en sus entrañas, lo cual vuelve a actualizar la imagen del laberinto interior como contracara de la vasta Biblioteca científica de la cual el diablo sería nada menos que su emisario:

La palabra de Dios, que es la vida, la luz y la verdad, es la que, por el oído, viene a robarnos el Demonio. Por el laberinto del oído, que es como el laberinto del vientre, un entrañable laberinto de asimilación espiritual. El laberinto del oído son las entrañas del aire en las que se hace sangre espiritual nuestra fe como quería el apóstol. Por eso tenemos los creyentes el alma en un hilo: de aire o de sangre; porque en el fondo de ese sutilísimo laberinto vivo radica, como todos sabemos, no solamente el sentido del oír, que es lo más profundo del hombre, sino ese otro sentido por el que se sostiene y se mantiene en pie. (2005, p. 35).

Es indisoluble, entonces, desde la mirada bergaminiana, la capacidad del demonio para todas las ciencias y su habilidad de asediar por el oído la laberíntica entraña del hombre, es decir, su interior. La imagen del laberinto actualiza así su capacidad como *metáfora absoluta*, resultando ahora criterio de reflexión sobre la contienda inefable entre la fe y la razón. Porque el Demonio constituye por fuera de la fe entrañada del sujeto un laberinto de perdición: “aunque no lo queramos”, señala Bergamín, “aún por la puerta misma de la ciencia, o de las ciencias positivas, entraremos en el laberinto de sus redes” (Bergamín, 2005, p. 42). Y es en el marco de estos postulados que llega a sostener que “todas las metafísicas intelectuales o racionales que se han inventado, todos los sistemas metafísicos, desde el Aristóteles hasta el de Hegel, no son otra cosa, en definitiva, más que unas lógicas del Demonio” (Bergamín, 2005, p. 36).

Su consolidación de un pensamiento filosófico irracionalista, cimentado en la fe cristiana y por fuera de las “lógicas del Demonio”, lo lleva a apelar otra vez a la imagen del laberinto en su volumen *España en su laberinto teatral del siglo XVII. Mangas y capirotos*, también de 1933. Allí insiste:

Y ojos que no ven, corazón que no siente: que no siente porque presiente. Los ojos cegados por la fe ahondan por su misma oscuridad la percepción auditiva, afinándola, agudizándola. Se hace todo oídos el cristiano: como San Pablo al caer herido por la luz divina... porque la fe es por el oído y el oído es por la palabra de Dios, según el apóstol. Se hace todo oídos, por la fe, que le entraña y le desentraña,



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

laberínticamente, de ese modo, por el oído, la palabra divina... (Bergamín, 1950, p. 40).

En la misma línea, este libro le permite a Bergamín describir al teatro español del siglo XVII como vehículo privilegiado de la fe y de la identidad hispana. La idea de que Lope de Vega hizo a España y no al revés le permite a Bergamín retornar a la metáfora del laberinto y situar en su centro mismo el sentido de la nación. Lo mismo que ha indicado Nácher con respecto a la poesía bergaminiana, se señala aquí en relación con el teatro áureo:

Nos encontramos hoy, ante el conjunto arquitectónico de ese teatro, como ante un laberinto cerrado del que no podemos salir porque no hemos podido entrar; ante el cual lo primero que necesitamos es conocer la entrada para poder saber, después, si de lo que se trata es de que encontremos la salida. (Bergamín, 1950, p. 48).

Otra vez la persistencia de lo laberíntico evoca la función de las metáforas absolutas según Blumenberg: dar estructura al mundo, ya que “representan el siempre inexperimentable, siempre inabarcable todo de la realidad” (2003, p. 63). Si a juicio de Bergamín España se cifra en su teatro áureo, y si este teatro es a su vez un laberinto, entonces España no podría ser otra cosa que un laberinto. Este recorrido, en la obra del autor, consolida a la metáfora en cuestión como capaz de abordar la definición tentativa de un todo esquivo.

Por otra parte, la invitación de Bergamín es similar al mandato unamuniano de retorno al yo. Es decir, el laberinto —sea lengua, sea España, sea pura interioridad— no es un espacio del cual deba salirse, sino una excusa para aprender a perderse. “Porque un laberinto no es un lío: es precisamente lo contrario; es muy fácil hacerse un lío: lo difícil es hacerse un laberinto. Lo difícil es intrincarse”, señala Bergamín (1950, p. 49), y agrega: “Si España se intrinca en su laberinto teatral, en el XVII, lo hace para enterarse de sí misma, y para enterarse de sí misma y para entenderse” (p. 49). La crítica bergaminiana se torna filosófica y aquel teatro que la erudición había ubicado *científicamente* en el centro del canon nacional (baste recordar los *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega* de Menéndez y Pelayo) pasa ahora a constituir para España un *simbólico* “laberinto poético en el que la intrinca su pensamiento” (Bergamín, 1950, p. 49).

Bergamín concluye que, por medio del teatro de Lope de Vega y de Calderón, España no solo “se entera de su ser, naciendo” (p. 77), y así se nacionaliza, sino que finalmente se “nociónaliza” (p. 77). Es decir, se torna *noción* refleja en ese laberinto de espejos que sería el teatro áureo. Vale recuperar aquí, entonces, la pregunta que desvelaba a Blumenberg: “¿bajo qué presupuestos pueden tener legitimidad las metáforas en el lenguaje filosófico?” (Blumenberg, 2003, p. 22). La respuesta es clara para ciertos casos del campo irracionalista español de mediados del siglo XX: lo metafórico habilita un espacio de reflexión sobre la contienda entre fe y razón, redimiendo así el declive histórico nacional por medio de una crítica simbólica capaz de revalorizar el sustrato



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

simbólico de su capital literario. Incluso en un artículo tardío como “Cervantes” (en *Fronteras infernales de la poesía*, de 1959), Bergamín insistirá en que la clave significativa del autor del *Quijote*, como también la de Shakespeare, es esa

afirmación de la locura, de una razón que tan expresamente se quiere perder en esos infernales laberintos, para salvar la verdad humana de sí misma; como si en el mundo que les rodeaba, como en el Infierno dantesco, los hombres hubiesen perdido, no solamente la razón, sino el entendimiento. (2008, p. 162).

También a través del *Quijote* Bergamín recoge la posibilidad de diseñar una metafísica renovada, opuesta a las “lógicas del Demonio” que había señalado dos décadas antes. Apoyándose en *Vida de don Quijote y Sancho* de Unamuno, vuelve a encontrar en un hito del canon nacional la expresión de una filosofía que revierta los excesos racionales de la historia; es decir, una filosofía “que no es otra que la del cristianismo, la de su fe cristiana” (Bergamín, 2008, p. 174).

Ahora bien, con respecto a María Zambrano llama la atención el detalle de que el propio Bergamín le envíe en carta desde París, el 30 de junio de 1969, uno de sus poemas más elocuentes a partir del sentido metafórico del laberinto. “Beatrice” se llama la composición donde el yo lírico recuerda la escena infantil en que una niña le cubría los ojos con sus manos para recorrer los pasillos de la casa: “Ponme tus manos en los ojos / para guiarme como a un ciego / por el fantasmal laberinto / de mi oscuridad y mi silencio” (Bergamín, 2004a, p. 130). Insertarse a ciegas en el laberinto propio se torna aquí propuesta explícita. Desde luego que el contexto del exilio potencia los significados comunes de ese laberinto tanto en Bergamín como en Zambrano. De hecho, puede afirmarse que —con distintos presupuestos— el sentido metafórico del laberinto resuena de manera semejante en la obra de esta autora, quien también parece alinearse con la emergencia de una filosofía irracionalista de raigambre unamuniana. Si bien su categoría de *razón poética* se relaciona además con la valoración de una razón íntegra propugnada por José Ortega y Gasset, Zambrano consolida, en palabras de José Luis Abellán:

la necesidad de un saber del alma y de un orden interior que resulta inapresable por la filosofía racionalista y la razón científica, nos remite a un saber más amplio y radical dentro del cual pueda florecer este delicado saber de las cosas del alma. (1998, p. 261).

Al respecto, en su libro sobre Unamuno —publicado tardíamente, pero escrito hacia 1940— Zambrano analiza *Vida de don Quijote y Sancho* como guía espiritual, género acorde a una idea muy propia de su autor: “forma del pensamiento paternal en que alguien, acuciado por la pasión, quiere conducir a un pueblo a través del laberinto de su destino” (2017). Esta idea de que España



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

se encuentra inmersa en el propio laberinto de su historia emerge entonces nuevamente en el uso zambrano de la metáfora tal como aparece en *El sueño creador*, volumen de 1966. Allí, en su sección “La novela: *Don Quijote*. La obra de Proust”, la autora insiste:

El tiempo es laberíntico, porque posee plurales dimensiones, y no sólo las del tiempo sucesivo, que no son sino una de las modalidades del tiempo. El tiempo, si cabe la expresión, es esencialmente múltiple. Y por ello puede ser camino del humano trascender que ha de cumplirse en la realidad. Revelar la realidad, salvarla, exige un tiempo múltiple. (Zambrano, 1986, p. 86).

Tal como puede notarse, la metáfora del laberinto resulta fundamental para el concepto del tiempo zambrano. Y el tiempo, en este sentido, se torna pilar necesario de su aspiración a otro tipo de historia, ya no trágica. Tal como había dejado claro en 1958 dentro de *Persona y democracia: la historia sacrificial*, Zambrano considera que el tiempo histórico depende de la tensión que provoca el futuro. Como si se tratara de un hilo de Ariadna, el porvenir tensa cierta dirección provisoria que mitiga el natural padecer del laberinto del tiempo. “No podríamos vivir sin esta presión del futuro que viene a nuestro encuentro”, afirma Zambrano (1988, p. 18). Ahora bien, a partir de esta idea la autora consigue pensar el tiempo histórico desde un retorno a la conciencia subjetiva. A su juicio, “individuo humano lo ha habido siempre, mas no ha existido, no ha vivido, ni actuado como tal hasta que haya gozado de un tiempo suyo, de un tiempo propio” (Zambrano, 1988, p. 20). ¿Pero qué entiende Zambrano como tiempo propio del individuo? Aparentemente, su planteo contiene la necesidad de una nueva percepción del “laberíntico” tiempo histórico o, mejor aún, de una nueva conciencia subjetiva frente al enigma de la historia. Nuevamente, en términos de Blumenberg, si la metáfora absoluta contiene una verdad pragmática capaz de orientar la reflexión según los intereses de una época (2003, p. 63), puede opinarse que el laberinto habilita en Zambrano —como antes en Bergamín— la apertura hacia una nueva filosofía capaz de evitar la historia cristalizada (¿erudita?) y de reorientar al sujeto hacia su propia interioridad.

En este sentido, como forma de salir de la “estructura sacrificial de la historia humana” (p. 7), Zambrano propone entrever “la realidad que acecha y gime dentro de la Esfinge” (p. 13), monstruo mítico que en su planteo representa a la propia historia. La autora piensa la imagen del monstruo como metáfora de lo histórico y a la vez como reflejo del propio individuo. Y es ese individuo quien solo podrá adquirir renovada conciencia enfrentándose con el enigma que late dentro de la Esfinge y que no es otro que el del hombre atrapado entre el pasado y el porvenir.

Zambrano considera que la historia verdadera solo puede nacer a través de la conciencia perpleja frente a ese enigma. La clave para sortear el laberinto del tiempo será, entonces, poder habitarlo desde un encuadre contencioso. Enfrentar la historia sacrificial cuestionando su ciclo trágico implica experimentar el tiempo laberíntico (es decir, *salir de su perímetro*) y evidenciar su mascarada impuesta. “La historia trágica se mueve a través de personajes que son máscaras, que



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

han de aceptar la máscara para actuar en ella como hacían los actores en la tragedia poética” (1988, p. 44), señala Zambrano. Para hacer nacer una nueva conciencia, se necesita, entonces, desenmascarar el aspecto trágico de lo histórico y constituir una nueva filosofía cuya función movilizadora resulte contraria a la erudición. Comenta Zambrano: “Es extraño y creo que poco observado, el que las personas que gozan de eso que se llama ‘sabiduría’, reducen la historia, la disuelven, y en ocasiones, hasta llegan a anularla” (1988, p. 48). Y añade:

Esa parece haber sido siempre su función en las comunidades donde habitan; se va a ellos con el cuento de aquello que pasa para que lo reduzcan a razón, para que hagan que no siga pasando, o que sea como si hubiera pasado. El sabio a estilo antiguo, ha tenido la función no declarada de neutralizar las historias. (Zambrano, 1988, p. 48).

Si la erudición es entonces un saber que ha servido para “neutralizar” la historia, la filosofía emergente implicará otro tipo de saber, uno capaz de despertar la conciencia histórica de forma renovada. En otra sección de *El sueño creador*, Zambrano analiza la idea de personaje-autor desde la propia Antígona, y allí sostiene:

El despertar, cada despertar, es un sacrificio a la luz, del que nace, ante todo, un tiempo; un presente en que la realidad entra en orden. El fruto de la tragedia no es un conocimiento, tal como el conocimiento es entendido, un saber adquirido. Se aparece más bien como el medio que se necesita para que el hombre siga naciendo. (1986, p. 69).

Si la erudición —neutralizadora de la historia sacrificial— había normalizado lo trágico en el cauce de lo real, según Zambrano la tragedia poética podía permitir ahora la emergencia de un saber nuevo. Presenta a Antígona, en este sentido, como ejemplo primario de una función liberadora. Al respecto, explica:

Toda tragedia poética lleva en su centro un sueño que viene arrastrando desde lejos, desde la noche de los tiempos y que al fin se hace visible. La visibilidad es la acción propia del autor trágico y del sueño mismo trágico. Todo en principio está ahí, entre el abismo infernal del ser humano, donde yace aprisionado, en sus propias entrañas. El primer conato del ser, dentro del laberinto de las entrañas. (Zambrano, 1986, p. 60).



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Así, en Zambrano el tiempo *laberíntico* se vuelve múltiple. Al tiempo “naturalizado” de la historia sacrificial se suma el del individuo cuya tragedia poética puede permitirle finalmente sondear el instante desplegado por el cual haga nacer la conciencia de otra historia posible. Una historia factible de ser encontrada, ahora sí, en el laberinto interior de sus entrañas. Porque, si la tragedia poética muestra al hombre aprisionado en el laberinto de sus entrañas, desentrañarlo dependerá de un nacimiento nuevo, de un despertar a la historia ya no cíclica ni sacrificial. Y esta postulación compleja, fundamental en la cosmovisión zambraniana, debe mucho a la articulación de lo *laberíntico* como metáfora absoluta, como índice de una nueva certeza sobre las aspiraciones de la filosofía hispánica de posguerra, entre la tragedia y el retorno al yo.

Para concluir, conviene enfatizar que el nexo comparativo entre Zambrano y Bergamín reside exactamente en ese núcleo de anti-erudición que porta la metáfora del laberinto y en cuyos diversos usos ha podido señalarse la resistencia contra el saber libresco y superficial. Muchas fueron las divergencias entre ambos autores, pero el laberinto los aúna en su recurrencia metafórica, mostrando siempre la primacía de lo subjetivo. Como se ha demostrado ya, el laberinto aparece en estos autores según la definición de metáfora absoluta que dio Blumenberg: es decir, como una imagen capaz de sustentar ciertas certezas de su contexto, que en el caso de Bergamín y de Zambrano pasaban en buena parte por la posibilidad múltiple del irracionalismo. De la ironía bergaminiana contra los filólogos a su expresión de España como laberinto que se “entraña” a sí mismo para comprenderse; así como también de la expresión de un tiempo “laberíntico” en Zambrano hasta su evasión de la historia sacrificial, el laberinto asiste con sus expresiones a una renovación del pensamiento filosófico de la modernidad hispánica. La borgeana melancolía de una totalidad imposible quedaba relegada a la erudición decimonónica: reorientarse al laberinto personal de la propia interioridad emergía como alternativa.

Tal como ha señalado Sánchez-Gey Venegas (1999), estas ideas contienen resonancias claras del sentimiento trágico unamuniano. Y es desde el encuadre aglutinante que provee una metáfora tan recurrente como la del laberinto que puede reconstruirse, entonces —de forma cada vez más detallada—, la cohesión de un pensamiento irracionalista originado en Unamuno y presente luego en las obras de Bergamín y de Zambrano. Pensamiento que acerca sus intentos en torno a una filosofía “que se aventura por temas fronterizos” (Sánchez-Gey Venegas, 1999, p. 882) y que buscará incansablemente fundar un nuevo saber, un saber replegado sobre lo subjetivo y capaz de imaginar una nueva historia para España, liberada ya de los laberínticos condicionamientos de la erudición científica.

Referencias bibliográficas

- Abellán, J. L. (1998). *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bergamín, J. (1950). *España en su laberinto teatral del siglo XVII. Mangas y capirotos*. Buenos Aires: Argos.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

- Bergamín, J. (2004a). *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano*. Sevilla: Renacimiento.
- Bergamín, J. (2004b). Los filólogos. En Autor, *Teatro de vanguardia (Una noción impertinente)* (pp. 261-295). Valencia: Pre-Textos.
- Bergamín, J. (2005). La importancia del demonio. En Autor, *Obra esencial* (pp. 31- 48). Madrid: Turner.
- Bergamín, J. (2008). Cervantes. En Autor, *Claro y difícil. Antología* (pp. 161-176). Madrid: Fundación Banco Santander.
- Bioy Casares, A. (2006). *Borges*. Bogotá: Destino.
- Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Borges, J. L. (1998a). La Biblioteca de Babel. En Autor, *Ficciones* (pp. 86-99). Barcelona: Alianza.
- Borges, J. L. (1998b). Los dos reyes y los dos laberintos. En Autor, *El Aleph* (pp. 157-158). Barcelona: Alianza.
- Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Kerényi, K. (2006). *En el laberinto*. Madrid: Siruela.
- Menéndez y Pelayo, M. (1982-1991). *Epistolario* (Vols. II y VII). Madrid: Fundación Universitaria Española. Recuperado de <http://www.larramendi.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1002&idUnidad=1002>
- Nácher, M. H. (2013). Laberintos de José Bergamín. (Un laberinto de poesía en los laberintos de la Historia). *Laberintos*, (15), 17-34.
- Sánchez-Gey Venegas, J. (1999). Bergamín y María Zambrano. *Religión y cultura*, XLV(211), 875-884.
- Santa María Fernández, M. T. (2016). El santo oficio de Unamuno en el teatro de José Bergamín. *Lectura y signo*, 11, 27-42.
- Suances Marcos, M. y Villar Ezcurra, A. (1999). *El irracionalismo. De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*. Madrid: Síntesis.
- Unamuno, M. de (1951). Sobre la erudición y la crítica. En Autor, *Ensayos* (Tomo I; pp. 711-734). Madrid: Aguilar.
- Unamuno, M. de (1952). Don Marcelino y la Esfinge. En Autor, *Obras completas* (Tomo V; pp. 402-405). Madrid: Afrodisio Aguado.
- Zambrano, M. (1986). *El sueño creador*. Madrid: Turner.
- Zambrano, M. (1988). *Persona y democracia: la historia sacrificial*. Barcelona: Anthropos.
- Zambrano, M. (2017). *Unamuno*. Barcelona: Penguin Random House/Debate. Kindle e-book.

Notas

¹ En carta a Francisco Rodríguez Marín el 6 de noviembre de 1900, Menéndez y Pelayo se queja de manera ferviente contra el intento del Marqués de Jerez de deshacerse de su biblioteca: “Y para colmo de aflicción, llegan a mi oído rumores, que no creo y que enérgicamente he desmentido, de que nuestro amigo el Marqués de Jerez trata de enajenar o ha enajenado ya su singular y maravillosa colección de libros de literatura española. Mayor desastre y más irremediable sería éste que los de Cavite y Santiago de Cuba, y pido a Dios que no se confirme; aunque voy pensando



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

que Dios nos ha dejado de su mano” (Menéndez y Pelayo, 1982-1991). Es sorprendente en este marco la identificación entre ambas “tragedias”: perder Cuba y “enajenar” una importante colección de libros de literatura española se plantean como *desastres* paralelos.

² En su ensayo “Sobre la erudición y la crítica” (de 1905), Unamuno arremete contra lo erudito, distanciándose de su preferencia por lo muerto. Señala que “es Don Quijote mismo, el hombre, el que me atrae, y no el *Quijote*, no el libro” (Unamuno, 1951, pp. 720-721). Desde esta frase que parece cifrar toda una reformulación de la crítica literaria ortodoxa, golpea nuevamente la cercanía entre historia literaria y ciencias naturales: “Todo ello, como se ve, está a la mayor distancia posible de los trabajos de erudición, para los que me siento con poca aptitud y menor deseo. Teniendo como tengo seres vivos en torno mío, me interesan poco los fósiles y me noto con poquísimas aficiones a la paleontología” (Unamuno, 1951, p. 721).

³ De hecho, este grado de conciencia queda claro en la intimidad de sus ironías sobre la propia erudición del santanderino: la figura de Menéndez y Pelayo no quedó fuera de ese obsesivo registro que Adolfo Bioy Casares llevó durante casi cuarenta años de las conversaciones que solía mantener con Borges en cenas, sobremesas e incluso en charlas telefónicas. Ese es el caso de la anotación del martes 12 de junio de 1956, cuando Bioy le comenta a su amigo que el tema de la *Historia de las ideas estéticas en España* le parece interesante: “un inventario de ideas estéticas”, dice, “aunque a veces el tratamiento es superficial” (Bioy Casares, 2006, p. 168). Borges, con una ironía devastadora, duda de los mitos hiperbólicos que corrieron sobre el santanderino y relativiza los dichos de Miguel Artigas en la edición del programa de cátedra menéndezpelayano. Ante la fama de que recordaba todo lo que había leído, de que sabía dónde estaba cada uno de los libros de la Biblioteca Nacional de Madrid, de que leía una página con cada ojo, Borges se pregunta: “¿Tenía también dos mentes? ¿Sugiere, acaso, que era esquizofrénico? Parece que no tuvo vida privada. Mucha salud, mucha facilidad para trabajar, para escribir, para leer. Emprendía sin pereza obras en varios tomos. Murió por agotamiento y falta de ejercicio, a los cincuenta y tantos años, lamentando no poder seguir con sus libros” (p. 169).

⁴ Tal como lo han explicado Manuel Suances Marcos y Alicia Villar Ezcurra en su detallado trabajo al respecto, el irracionalismo ha sido equiparado muchas veces con el antirracionalismo. Y, sin embargo, ambas serían opciones radicalmente distintas: “los irracionalistas abogan por la lucidez y se enfrentan no tanto a la razón, como a un modo de entenderla, a una razón abstracta, intelectualista y ajena a la vida” (Suances Marcos y Villar Ezcurra, 1999, p. 14). En este sentido es indudable que en España la línea de pensamiento irracionalista cohesionó buena parte de la genealogía anti-erudita.

⁵ Con respecto a esta contienda, la detracción unamuniana de Menéndez y Pelayo fue recurrente. Incluso mucho después de la muerte del santanderino, el 10 de mayo de 1932 publica “Don Marcelino y la Esfinge”, en *El Sol* de Madrid. Alude allí al antiguo maestro definiendo su obra de erudición histórica como superficie carente de filosofía (en las antípodas de su propuesta personal de una crítica *intrahistórica*, escudriñadora de la verdad “profunda” de los textos): “Y yo, que fui su discípulo directo —y hasta oficial—, que le quería y le admiraba, tengo motivos para creer que la honda filosofía, la contemplación del misterio del destino humano, le amedrentó y que buscó en la erudita investigación, un anestésico, un nepente, que le distrajera. No se atrevió a mirarle ojos a ojos humanos a la Esfinge, y se puso a examinarle las garras leoninas y las alas aguileñas, hasta contarle las cerdas de la cola bovina con que se sacude las moscas de Belzebú. Le aterraba el misterio” (Unamuno, 1952, p. 403).

⁶ María Teresa Santa María Fernández opina acertadamente que la caracterización de Valle resulta positiva “en esta obra que satiriza de todas las formas posibles la labor filológica de intentar medir, explicar y constreñir las palabras a meros sonidos sin significado real alguno” (2016, p. 30).



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional