

SymCity

**Ethos y Polis – Europa y la ciudad
en el pensamiento de María Zambrano**

Online-Zeitschrift

Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Philosophische Fakultät
Romanisches Seminar

N^o 4

2013

SymCity

**Ethos y Polis – Europa y la ciudad
en el pensamiento de María Zambrano**

Nº 4 | 2013

Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Philosophische Fakultät
Romanisches Seminar

SymCity

Zeitschrift des Intensivprogramms *Europäische Städte*

Revista del programa intensivo *Ciudades Europeas*

Revue du programme intensif *Villes Européennes*

© Copyright 2013

All rights reserved

Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Philosophische Fakultät

Romanisches Seminar

Olshausenstraße.75

Leibnizstraße 10

Kiel - Deutschland

Índice

Javier Gómez-Montero

Ethos y Polis: Europa y la Ciudad. Apuntes sobre el pensamiento de María Zambrano

I. El sujeto y la ciudad

Mercedes Gómez Blesa

María Zambrano. Las grietas de la ciudad

Julieta Lizaola

Ciudad y sacrificio

Elena Trapanese

La ciudad y las palabras. La escritura de la memoria en María Zambrano e Italo Calvino

Susanne Niemöller

Tiempo y espacio en Delirio y destino

Ana Isabel Erdozain

La extrañidad (Zambrano) y la acción crítico reflexiva en la urbe cosmopolita de la sociedad del riesgo mundial (Beck)

Ute Seydel

Alegoría del exilio en La tumba de Antígona de María Zambrano

II. Europa, el sujeto y la(s) escritura(s)

Uwe Backes

Europa en la crisis existencial. Hannah Arendt, María Zambrano y la experiencia totalitaria

Juan Fernando Ortega Muñoz

Europa: sueño y esperanza en María Zambrano

Jenny Haase

María Zambrano y la mística. Leyendo a una filósofa moderna con Santa Teresa de fondo

Ricardo Tejada

Sacar la luz la crisis de occidente: en torno al diagnóstico y a las terapias defendidas por Camus y Zambrano para curarse de esta

Carl Antonius Lemke Duque

María Zambrano y la Revista de Occidente 1931-1936. ¿Bases para una filosofía moderna del sujeto?

Charlotte Frei

El traductor en el laberinto del texto: María Zambrano

Ethos y Polis: Europa y la Ciudad.

Apuntes sobre el pensamiento de María Zambrano

Javier Gómez-Montero (Universidad Christiana Albertina de Kiel)

Si al concebir desde el Seminario de Lenguas y Literaturas Románicas en Kiel el Simposio *Europa y la ciudad – El pensamiento de María Zambrano en su contexto europeo* pensábamos sobre todo reunir a una joven generación académica de estudiosos de la obra de María Zambrano y en impulsar así su futura presencia en Alemania, ante el hecho de que los participantes en el Simposio hayan procedido de México, España, Francia, Dinamarca y Alemania, quisiéramos ahora –con los estudios aquí reunidos– augurar un renovado arranque de la proyección no sólo europea, sino intercontinental, transatlántica, de su figura y obra.

El Simposio se gestó con la idea de promover un balance de la recepción de M. Zambrano en Alemania y re proyectarla haciendo hincapié en dos temas básicos –la ciudad y Europa–, vinculándolo a un proyecto de traducir una selección de ensayos y escritos vinculados a esos dos temas (que publicará la editorial Ludwig con el concurso del Taller de Traducción Literaria de Kiel) siguiendo la estela de otras recientes inspiradas por C. Frei, como ella misma dará cuenta. Pero pronto la empresa desbordó ese horizonte. Ambos temas pueden verse como íntimamente relacionados en el pensamiento de M. Zambrano ya que su concepto de ciudad parte del de la Polis cuya fisonomía está determinada por los intereses comunes de un núcleo de población surgido en torno a un núcleo sagrado. Esa comunidad le da un alcance profundamente moral y es extensible a las que en el devenir histórico irán conformando Europa con sus di-

ferentes Estados. Europa sería por tanto también Polis y, entendiéndose ambas en términos de cultura y civilización, el destino de Europa es el de sus ciudades. Esa visión se hará extensible además a otras ciudades hispanoamericanas por lo que sin jactancia cabe afirmar que la ciudad es uno de los temas recurrentes que atraviesa, casi de forma subterránea, a veces poco visible pero constantemente, el pensamiento de María Zambrano.

De este magma se alimentó el programa de trabajo aquellos días en Kiel (6.-8.12.2011), cuya primera jornada se centró en el tema de la ciudad y las ciudades de María Zambrano (de cuyo programa destacan ahora las intensas aportaciones de Julieta Lizaola y Elena Trapanese), mientras que el tema del segundo fue su idea de la crisis de la cultura europea (lo que propicia tratar en un contexto europeo más amplio otros aspectos de su concepción del sujeto y de la vida intelectual española alrededor de los años treinta, en particular tratado este por C.A. Lemke Duque). Me limitaré en las páginas que siguen a sintetizar algunos apuntes al hilo de las lecturas de las ciudades de María Zambrano que estuvimos llevando a cabo en el seminario de la Universidad quiloniense que acompañó el Simposio. Sobre todo en sus artículos y ensayos breves en publicaciones periódicas, muchas de ellas hispanoamericanas, y en la autobiografía *Delirio y destino*, María Zambrano acierta a cartografiar mental, empírica e históricamente el universo

de la cultura occidental como producto de una civilización urbana:

Una ciudad es el signo máximo de la cultura [...], la grandeza suprema de una ciudad es la que no corresponde a ningún Imperio, a ningún poder, sino que resulta ser el órgano de la cultura misma¹

escribe desde La Habana, en *Lycaeum* allá por 1957. De aquí quizás la fascinación que ejercieron las numerosas ciudades que ella nombró por lugar de residencia y sintiendo en carne propia las ambivalencias del exilio, pero sin olvidar las otras presentes en su horizonte intelectual.

Un recorrido por las ciudades de María Zambrano

Cabe distinguir una matriz básica en su experiencia de la ciudad, que es lo que pergeña en el brevísimo texto *Ciudad ausente* de 1928², y referida a Segovia, entendida en los términos de una presencia de la verdad en la ciudad ideal y real a un tiempo de la infancia y primera madurez, ausente que no perdida y, por tanto, metáfora o matriz de toda ciudad a realizar, sea en el pensamiento o sea en la historia.

La reflexión sobre Segovia, allá por 1928, nos depara ya un modelo de legibilidad urbana que convierte la ciudad castellana en una micro-metáfora de posteriores visiones zambranianas, o llamémoslas mejor sus lecturas de otras ciudades en escritos autobiográficos, semblanzas peridísticas y ensayos de más amplia envergadura: la mirada zambraniana convierte la ciudad en un esquema mental, en imagen conclusa “esquema de ciudad, arquitectura de paisaje”³, que muchas veces tiende a desorganizar la topografía urbana y que no pretende en absoluto aportar elementos para una cartografía social sino que busca destilar elementos sean culturales, objetivos (históricos), sean aspectos

de una apropiación subjetiva a través de las emociones, sensaciones, recuerdos, etc. que el lugar suscita:

Ahora sólo eres mía y eres ciudad, no caos de edificios y sensaciones; en la ausencia estás ante mí más que nunca, en presencia ideal, llena de gracia en mi intelecto⁴.

Ese panorama afronta sin ambages un tipo de verdad del espacio, esencializándolo y con frecuencia ontologizándolo. Así, en el caso de Segovia los conceptos claves para María Zambrano serán un equilibrio entre su estabilidad y cambio, aunados en las propiedades de aquella “música callada” de San Juan de la Cruz, extensible a otras ciudades castellanas –como Ávila– y suscitada por su presencia ideal en la memoria, punto este que será profundizado en la ulterior semblanza sobre Segovia⁵, bien estudiada en su conjunto por J.L. Mora y otros eruditos junto a los aspectos biográficos más variados en el tomo *Pensamiento y Palabra*⁶. No extrañe, por otro lado, el aliento poético en la percepción de las ciudades que va forjando la escritura zambraniana. Ávila resulta ser una re-proyección de Segovia como ciudad de pertenencia en el artículo *La ciudad*, publicado en 1964 en San Juan de Puerto Rico. En un artículo sobre Antonio Espina (*Las palabras del regreso*) incluso *Madrid* adquiere contornos poéticos, cuya luz hacia las diez de la mañana resulta un atisbo de la inminencia y plenitud convergentes en un solo instante, la vibración de un absoluto que “no es un programa que se impone, ni un sistema que se sostiene”⁷.

No hablo de esquemas descriptivos sino ciertamente de elementos constituyentes del imaginario urbano, forjado en Zambrano mental y vivencialmente. Más allá de la impronta cultural y poética, en el caso de Madrid, queda la ciudad histórica que se perfila en *Delirio y destino*, como pone de

¹ Zambrano 2000b, 56.

² Vid. Zambrano 1928.

³ Zambrano 2000c, 133.

⁴ Zambrano 2000c, 133.

⁵ Vid. Zambrano 2008.

⁶ Vid. Mora García 2005.

⁷ Zambrano 2009, 146.

relieve Mercedes Gómez Blesa en el texto que aquí se publica:

Madrid es a finales de los años 20 imagen de la *ciudad soñada*, luego con la proclamación de la Segunda República se convierte en la *ciudad lograda* para dejar paso finalmente en el exilio a la *ciudad perdida*⁸.

En *Delirio y destino* –habría que remarcar– aparecen el individuo y las masas enraizados en la ciudad como protagonistas de la *historia* (ni testigos ni escenario solamente, por tanto).

El caso de Madrid es significativo y complejo pues su “esquema mental” se instala vacilante entre el deseo y la historia, el sueño y la experiencia trágica, el compromiso individual y el destino colectivo. Como bien mostrará Susanne Niemöller en su reconstrucción de la perspectiva memorialística de María Zambrano, *Delirio y destino* se centra en la condición histórica del lugar que hace de Madrid en 1931 (al hilo del fervor de la proclamación de la II República) un lugar del hombre, ciudad animada por su propia música que es orquestada, no sólo por los individuos, sino también por las masas y las máquinas. Madrid es también espacio de comunidad, política, pero será asimismo el lugar del fracaso de la polis, la imagen de su templo en ruinas⁹.

Madrid es, por tanto, una ciudad en su historia (de cuyo trágico destino entre 1926 y 1937 fue testigo María Zambrano, como refleja la semblanza de A. Bundgård¹⁰, y sólo recuperará su luz propia cuando, al regresar del exilio el 20.11.1984, Zambrano evoque el proverbial azul de sus mañanas en las semblanzas de “Antonio Espina, escritor bajo la luz de Madrid”¹¹).

⁸ Vid. Gómez Blesa 2013.

⁹ Vid. Zambrano 1955, 251-255.

¹⁰ Vid. Bundgård 2009, 105-126.

¹¹ Vid. Zambrano 2009.

Zambrano recurre igualmente al devenir histórico y a su propia geografía cultural para especificar otros modelos de ciudad que podríamos llamar ahora objetivos por cuanto que no necesariamente vividos o por ser el resultado de la abstracción. En repetidas ocasiones –y en especial en el artículo sobre París– se refiere a la ciudad antigua, por ejemplo a la de Mesopotamia o Asia Menor (como cunas de la civilización humana) y a Roma como capital del Imperio romano y cuyas catacumbas significan una concretización de la aportación del cristianismo a la cultura europea, cuyo aliento utópico resulta contravenido por la Iglesia y el catolicismo ortodoxo como manifiesta el caso de Giordano Bruno; pero no deja de lado a Atenas –como París, ciudad sin Imperio– *organon* proyector de una cultura ciudadana cuyo emblema sería la Acrópolis¹². Esta idea de separación entre Ciudad y Poder posee un valor añadido de importancia que es idea recurrente en el artículo *La ciudad, creación histórica*¹³ en los términos de un antagonismo entre Ciudad y Estado (por la diversidad de intereses y funciones) y a veces en los términos de su suplantación en las Ciudades-Estado: ciudades a secas. En su lugar, para María Zambrano la ciudad antigua representa tanto su origen alrededor de un templo –vinculado por tanto a la experiencia de lo sagrado– como su realización en los términos de estructuración ciudadana, es decir, como Polis:

La ciudad antigua era un espacio sacralizado, una especie de expresión de un voto, es decir, de una fe y de un amor. Tenía ante todo y antes que nada un centro y unos límites. En la ciudad mediterránea se trazaban dos grandes calles principales en cruz y así se formaban los cuatro barrios de la ciudad que venía a ser prácticamente un círculo con sus murallas. Era la ciudad ante todo un templo. Pues que templo es el lugar donde el hombre, por el solo hecho de estar en él, se siente entre cielo y tierra, en su si-

¹² Vid. Zambrano 1999.

¹³ Vid. Zambrano 2000b.

tio: en el lugar del hombre en el cosmos, usando la afortunada expresión del filósofo hebreo alemán Max Scheler, título de uno de sus libros¹⁴. Mas buscar ‘el lugar del hombre en el cosmos’ es buscar un templo. Un lugar donde el hombre, conservando su soledad, está en comunicación y en compañía¹⁵.

De acuerdo con la concepción apuntada de *polis*, Zambrano reivindica un “contenido moral” y “una función creadora” para ese “lugar del hombre” que debería ser la ciudad aunque esta exigencia concite una utopía...

El concepto de la utopía de María Zambrano lo ha cifrado Rogelio Blanco en el término de la “ciudad ausente”, la no realizada y entrevista o deseada¹⁶. Lejos del foco performativo de la propia subjetividad que alimenta la memoria en el caso de Segovia y los dispositivos de construcción cultural de las ciudades zambranianas (operantes en las visiones de París, Roma, La Habana, etc.), en la perspectiva de los modelos de ciudad que María Zambrano barajó a partir de la filosofía de la Antigüedad hay que destacar por último sus referencias a la *Civitas Dei* agustiniana (sobre todo en el tercero de los ensayos de *La agonía de Europa*). Esta ciudad de Dios que ha de construirse ocuparía –transformada en una ciudad del hombre– el horizonte de las utopías del pensamiento europeo, condenado no obstante una y otra vez a ser testigo de su propio fracaso. La ruina de la ciudad (Madrid/Europa) sería así expresión, durante aquellos años de la II Guerra Mundial, de la agonía de Europa, lo que equivaldría al fracaso de su historia. Debería argüirse, por último, que esta crítica visión es fruto de la mirada del exilio de Zambrano y que engloba una valoración negativa de la tradición filosófica de Occidente alejada de sus momentos fundacionales en la Antigüedad Griega y Cristiana y abocada al progresivo avance de la secularización con la consiguiente suplantación de

Dios por el hombre –el individualismo tal como lo entiende Zambrano–, raíz finalmente del fracaso de las utopías forjadas desde el pensamiento occidental¹⁷.

Variadas serán las formas de construcción mental de sus ciudades y éstas van primero tomando forma en artículos y ensayos a lo largo de su itinerario en el exilio. Las estrategias culturales de apropiación de las ciudades quedan ejemplificadas con el caso de La Habana, cuyo encuadre lo aportan la amistad con Lezama Lima, la anatomía del exilio y la revolución diseccionada en la figura de José Martí; todo ello preconfigura la visión familiar de la morfología urbana de la ciudad a mediados de siglo, tal y como Zambrano lo describe en 1948 en dos intensos capítulos de *La Cuba secreta* (luego en parte vueltos a rememorar al regresar a España). Estas páginas suponen una aproximación de Cuba y La Habana como lugar de la historia política e intelectual, en la que hombre y ciudad se funden como protagonistas de la historia cultural de todo un continente. Por ello, aún me queda por mencionar un último aspecto en la sucinta topología cultural de la ciudad que estoy esbozando: ¿de qué serían imagen mental las ciudades hispanoamericanas? Por un lado, con Europa en la memoria y recién llegada a San Juan de Puerto Rico, entrevisté allí bien fresca “la nostalgia y esperanza de un mundo mejor”, y aún La Habana aparece en el recuerdo de 1968 como un paraíso, o retornando el concepto de J. Lezama Lima como “la patria prenatal”¹⁸. Incluso parece llegar a convertirse en un espacio o espejo íntimo de la conciencia cuando Zambrano proyecta su propia condición de intelectual exiliada en el modelo de *homo agens* que le ofrece José Martí en *Camino de su muerte*¹⁹, como reza un significativo ensayo.

Y como, por otro lado, no es cuestión aquí de esbozar el magisterio de María Zambrano desde América, ni las etapas de su estancia allí ni las lí-

¹⁴ Título del original: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*; vid. Scheler 1947.

¹⁵ Zambrano 2000b, 55.

¹⁶ Vid. Blanco 2009, 75-82.

¹⁷ Vid. Zambrano 1955.

¹⁸ Zambrano 2010b, 303.

¹⁹ Vid. Zambrano 2010b, 295-300.

neas maestras de su pensamiento aquellas décadas (ya esbozado por J. Moreno Sanz y otras voces competentes en Cuba, México, Chile o Puerto Rico²⁰), basta no olvidar la reflexión que a veces propone María Zambrano comparando metrópolis latinoamericanas y ciudades europeas. Sin duda, en América Latina, a la altura del año de publicación del artículo *La ciudad creación histórica*²¹, la pensadora malagueña ya habría constatado la miseria de las grandes aglomeraciones urbanas, algo en lo que insiste en septiembre en el ensayo *Los centros de población*, recordando, no obstante, que en los fundamentos de la creación de la megalópolis el Nuevo Continente precedió a Europa. De ésta y otras analogías, Zambrano entrevé un capital simbólico en América Latina, modélico para la ciudad europea, y que Europa podría activar sobre todo a la vista de la periurbanización de Roma en 1964, ejemplo de que “la ciudad está dejando de serlo; todas las ciudades de Europa”²².

Zambrano, por tanto, sigue con atención las transformaciones de las grandes ciudades contemporáneas, y quizá por ello propone un modelo de apropiación subjetiva que es el de la mirada o su vivencia a ras de tierra. Y así propugna que Roma “es, a la par, abierta y laberíntica. Habría que verla en sentido horizontal”²³ acotando así un modelo de subjetivación individual del espacio urbano que Michel de Certeau desarrollará más tarde a partir del ejemplo de Nueva York²⁴. Pero Roma le servirá también de foco de proyección mítica, lo que implicará que encarne un modelo de alteridad con respecto a las grandes urbes; el descubrimiento de un templo de la gnosis pitagórica y órfica le da pie para asentir al culto “al alma pura que ha logrado el amor”²⁵ y un monumento funerario de la Via Appia le sugiere la “iniciación a lo sacro que se

esconde”, lo sagrado que por definición “huye, se esconde o jamás aparece”²⁶. En este sentido, Roma le resulta ser, por un lado, imagen mental de la agonía de Europa, pero, por otro, también supone un espacio de vida casi íntimo que concita un mito cultural fundacional de Europa con su vertiente cristiana (herejías incluidas, como recoge su alegato de Giordano Bruno) y su base romana con la diversidad de cultos.

Si Segovia en 1928 era, por último, cifra de la ciudad ausente (tema luego desarrollado en la más amplia semblanza de 1964 *Un lugar de la palabra: Segovia*), París encarnará el concepto de ciudad como *sueño y anhelo*:

Y es así ciudad soñada, pensada, ciudad objeto y término del más humano de los anhelos: verse al fin, ver dibujado su pensar y su gozar en una imagen, que será la huella o imagen de sí misma²⁷.

Sin duda, esta cita anuncia también el potencial de ontologización que poseen las ciudades que María Zambrano va trazando en su escritura.

Vemos, en resumidas cuentas, que son ciudades de un pensamiento subjetivo capaz incluso de ver realizada mentalmente la utopía de la ciudad ausente en la idea de una ciudad presente como París. La ciudad no resulta ser, por tanto, ni enemiga de la naturaleza ni un infierno producido por la civilización humana –como a veces predicaba la Modernidad–, sino un espacio dignificado por la cultura y la potencialidad de autorrealización del individuo. Ese humanismo es quizás lo que a mí más me atrae en el pensamiento de María Zambrano desde la perspectiva actual.

Frente a las ruinas de Madrid a finales de los años treinta y la agonía de Europa en los cuarenta, queda en Zambrano la dignidad de París, ciudad a la que atribuye un estatuto fuertemente cultural y

²⁰ Vid. Beneyeto/González 2004, 205-286 y 255-583; Moreno Sanz 2004.

²¹ Zambrano 2000b, 54.

²² Zambrano 2000b, 68.

²³ Zambrano 1985.

²⁴ Vid. De Certeau 1980, 139-191.

²⁵ Zambrano 2009, 137.

²⁶ Zambrano 2009, 169.

²⁷ Zambrano 2000d, 132.

que para la pensadora resume o es emblema de la grandeza de la civilización europea, y digamos occidental. Casi podría decirse que París toma el testigo de la polis –un templo abierto realizado por el hombre²⁸– como lugar de cultura y “sustrato de una civilización”²⁹ sea en la Antigüedad o sea en el mundo contemporáneo. Su confirmación histórica viene dada por el hecho de no haber sido sede capital de imperio duradero alguno (en terminos objetivos), lo que marca su vocación de ser un sueño por realizar. Zambrano intuye desde La Habana en 1951 la “unidad viviente” de aquella ciudad de postguerra, cuya “rara belleza”, *arquitectura o melodía* es fuente de su identidad³⁰.

La visión esencialista de Zambrano apunta a captar la “huella de sí misma”³¹, la potencialidad propia de “la ciudad para mostrarse a sí misma”³², lo que le permite cifrar la esencia de París en la *belleza y el amor*:

Y es así ciudad soñada, pensada, ciudad objeto y término del más humano de los anhelos, ver dibujado su pensar y su gozar en una imagen, en una cifra³³.

De nuevo, la ciudad –como en el caso de Segovia– resulta ser una imagen mental, en este caso no más que la cifra del deseo del hombre. Así que, en un estatuto de utopía ya realizada por la civilización humana, París asume que cuaja en su orden y en su reconocible estilo³⁴. Al anterior esencialismo, se suma ahora una sublimación poética que atañe a su *aire frágil, al tono de su luz*, y que justifica su privilegio de ser “el sueño de los artistas” y bohemios³⁵.

En resumidas cuentas, la estructura de la mirada zambranianiana es compleja pues en ella converge una interpretación de la historia con un esencialis-

mo poético y vitalista a un tiempo donde incluso los estereotipos fundamentan su celebración como alegoría del ser y la civilización humana. París es idea y percepción, proyección de la que brillan por su ausencia las disonancias marcadas por Baudelaire, los procesos económicos y sociales auscultados por Benjamin y otras ambivalencias de la modernización en Europa. Ese mecanismo sintético de conceptualizar ciudades reaparece en el caso de Atenas³⁶ y responde a una forma más de su cartografía cultural e intelectual de las ciudades de su vida.

Para concluir este sucinto recorrido caben ser reseñados cuatro elementos que conforman el matriz de esa única ciudad recurrente en el humanismo zambranianiano que hemos repasado brevemente: la polis como creación histórica de la Antigüedad, modelo este siempre re proyectado intencionalmente hasta la actualidad; la ciudad como alegoría de la (auto-)permanencia y del sentido de la Historia. Segovia y París serían la expresión más característica de ello como “conmemoración de su propia historia”, incluso museo de si misma³⁷; y, por último, lo que yo llamaría la Nueva Ciudad, el conjunto de ciudades hispanoamericanas de su exilio. Pero, precisamente el exilio equivale a una pérdida de la ciudad como sugiere Ute Seydel glossando *La tumba de Antígona*³⁸ en cuyas páginas el sujeto aparece marcado por la conciencia del exilio, lo que abre un vacío en el que, no obstante, están inscritas posibilidades de renovación: tras la expulsión de Antígona de la ciudad, en la tumba hay una vida que renace tras la muerte en vida sin lugar político, ni geográfico, ni social, ni ontológico en el mundo.

Pensar Europa desde la crisis

Si es destacable el alegato de María Zambrano en favor de un enraizamiento del individuo en la ciu-

²⁸ Vid. Zambrano 1955, 129.

²⁹ Ibid.

³⁰ Vid. Zambrano 2000d, 131.

³¹ Ibid.

³² Zambrano 2000d, 132.

³³ Ibid.

³⁴ Vid. Zambrano 2010c, 17.

³⁵ Zambrano 2010c, 20.

³⁶ Vid. Zambrano 1999.

³⁷ Vid. Zambrano 2000e, 105.

³⁸ Vid. Zambrano 2012.

dad/polis, no lo es menos su crítica al proceso histórico de la civilización europea y, especialmente, en clave de historia de la filosofía, al sujeto concebido desde el racional-idealismo (o idealismo transcendental). Más allá de estas líneas se sitúan algunos artículos de estas Actas como los de Ricardo Tejada y Ana I. Erdozáin que contextualizan el pensamiento de María Zambrano en su relación con el de otros intelectuales europeos. Coincidencias y divergencias entre Albert Camus³⁹ y María Zambrano con respecto a la crisis de Europa (que la malagueña vincula a un *engreimiento* o *endiosamiento* de la razón y que culmina en los totalitarismos), entre María Zambrano y Ulrich Beck. La primera apela a la categoría antropológica de la *extrañeidad* como modo de habitar la polis proponiendo la *razón poética* para redescubrir el sentido originario de la ciudad, mientras que U. Beck, ante la sociedad cosmopolita del riesgo mundial, reivindica la inclusión del otro y la vuelta a la *razón crítico-reflexiva*. Finalmente, también se resalta la relación entre dos grandes damas del pensamiento europeo como son Hannah Arendt y María Zambrano sobre la condición humana en tiempos de penuria (dos *vidas paralelas* que pergeña Uwe Backes). Estos artículos, que vinculan el pensamiento de Zambrano con el de otros intelectuales europeos, aseveran posibilidades de un productivo diálogo crítico que gracias a estudios precedentes ya estaban dinamizando otros, como por ejemplo J. M. Beneyto⁴⁰ a propósito de R. Koselleck (acerca de la pluralidad de las estructuras temporales determinantes de la Historia y su autorreflexión), de H. Blumenberg (con respecto a la productividad del mito y de los símbolos o metáforas capaces de explicar la cultura occidental y su historia) o de E. Lévinas (en cuanto a la reivindicación de una historia ética, marco de la autocomprensión del individuo por su relación con el otro o la apuesta por un sujeto encarnado como verbo portador de esperanza y piedad,

en el caso de María Zambrano). Y aun este mismo año L. Llevadot ha acertado a vincular a M. Zambrano con W. Benjamin en razón de la crítica de ambos al primado de la economía en la sociedad burguesa⁴¹ donde proféticamente queda anunciado el desplazamiento del hombre por la figura del consumidor. Al margen de evidentes contrastes en los planos epistemológicos y enfoques (muchos pragmáticos, racionalistas y destructores de cualquier semilla utópica los unos, vitalista, fenomenológico-ontológico y poético, si se quiere, el de María Zambrano), las perspectivas contrastadas y la disparidad de conceptos acuñados enriquece la consideración de una cuestión básica que estructura el pensamiento occidental moderno: la desolación del hombre ante la experiencia de su historia. Las respuestas zambranianas a ese derrumbe son lo que en el Simposio se trató de enfocar: su convicción de que la idea de polis es lo que permite sobrevivir al hombre en la sociedad y que el ámbito propio de realización y emancipación de la persona o, si se prefiere, del ciudadano es la democracia cuyas ruinas ella contempló en toda su trágica dimensión desde el 36 hasta el 45. Así, resulta aún más significativo, como apunta R. Blanco, tanto su apuesta personal por convertir la biografía en ética como su propuesta experiencial y antropológica en favor de un rescate del individuo de las ruinas de la historia europea⁴². Las referencias apuntadas permiten, sin duda, incluir a María Zambrano en el canon de pensadores europeos del siglo XX. El aliento vitalista de sus ideas sobre Europa hunde raíces en el convencimiento de que el utopismo –su capacidad de generar utopía(s)–, es el márchamo más definitorio de una identidad de Europa como polis, civilización y cultura y ahí se funda la “propuesta utópica de salvación europea” que bosqueja la pensadora, por decirlo con palabras de A. Bungård⁴³. Su renovación tras las grandes guerras –como también in-

³⁹ Vid. Camus 1951.

⁴⁰ Vid. Beneyto 2004a, 477-504.

⁴¹ Llevadot, *vid.* Revilla 2013.

⁴² Vid. Blanco 2009, 75-93.

⁴³ Vid. Bungård 2000, 257 y en conjunto 257-260.

siste J. F. Ortega Muñoz— dependería de una vuelta a sus orígenes, a las fuentes de un pensamiento forjado en la tradición clásica y cristiana del que San Agustín resultaría ser el mejor exponente. Y es que M. Zambrano hace bascular su crítica a la civilización europea (que en especial en *El hombre y lo divino* pone en el punto de mira la filosofía del sujeto decimonónica) a partir del extrañamiento del hombre con respecto a la historia y a la civilización de la que él mismo es sujeto. Su horror y extrañeza ante el hecho de que el hombre acabe siendo víctima y no protagonista de la historia la compele a desarrollar una fórmula que colme ese abismo abierto entre vida y pensamiento, existencia y razón pura. Así, en aras de reafirmar esa conexión perdida entre vida y verdad, concibe M. Zambrano la idea de una convergencia entre historia y realidad, incorporando esta una dimensión que ella denomina poética y donde nace su concepto de *razón poética*. Quizá sea el lado más positivo de la crítica zambranianiana al racionalismo e individualismo europeos la idea de un sujeto moral bosquejada desde el temprano *Horizontes de liberalismo*⁴⁴ y desarrollada en el cardinal libro *Persona y democracia*⁴⁵.

Modelos antropológicos y culturales, por un lado, ceñidos a la actuación individual —en vez de otros modelos de inspiración política en aras de la construcción de instituciones europeas como el sostenido por el coruñés Salvador de Madariaga, situado en la línea de J. Monet, R. Schumann y otros fundadores de la Europa política contemporánea⁴⁶—, pero, por otro lado, gestados en una experiencia de crisis permiten conectar sus reflexiones con los enfoques de P. Valéry, R. Brague y, en cierta medida, E. Morin⁴⁷. En todos ellos domina una visión perspectivista de una conciencia histórica fundada en la convicción de la pertinencia de tradiciones comunes en el pensar y actuar

(sea el principio de absorción de Valéry, el de integración a partir de las tres raíces culturales en la tradición romana y judeocristiana de Brague o el de dialogicidad de Morin, flanqueado por el de diversidad, excentricidad y contradicción entre las tradiciones culturales que constituyen Europa). María Zambrano hace compatible todo ello con el principio de esperanza y confianza en la capacidad de Europa para redimirse en virtud de la sangre y el sacrificio derrochados en las grandes guerras⁴⁸. Tal conciencia de crisis y voluntad de rescate, vinculado a un momento genesiaco⁴⁹, añadida a la experiencia biográfica del exilio, hace de Europa una figura de entidad espiritual y metáfora central de su pensamiento (por su extraterritorialidad) que cabría igualmente relacionar con la obsesión de otro escritor contemporáneo, Jorge Semprún, que cifra el punto de partida para su concepto de Europa, justamente en esos mismos horrores de la historia del siglo XX.

Y si el modelo zambranianiano participa de la utopía en cuanto al diagnóstico y terapia propuestos —al tratar de conjurar con gritos de pánico el peligro que deriva en la “necesidad satisfecha”, que no es otra sino la “lassitude”, el cansancio y la pereza invocada por E. Husserl en la conferencia de Viena, 1935, glosada por J. Semprún allí mismo en 1992⁵⁰—, este último, no obstante, tantea alternativas en la historia de Europa que, como la coexistencia de tres culturas y confesiones diferentes en el espacio social europeo⁵¹, permitan reivindicar una acción que no conciba a Europa exclusivamente como mercado único, que la conciba asimismo —y quizá sobre todo— como conjunto cultural, como *figura espiritual* abierta al universalismo de una razón crítica y democrática, con el

⁴⁴ Vid. Zambrano 1996a.

⁴⁵ Vid. Zambrano 1996b y 2011.

⁴⁶ Vid. Duchhardt 2002.

⁴⁷ Vid. Gómez-Montero 2012, 2013; Morin 2009.

⁴⁸ Vid. Zambrano 1993, Zambrano 2004; Blanco 1999, 175-195.

⁴⁹ “Europa pasa por una crisis de nacimiento”, formula ella en un inédito publicado por Blanco 2009, 199.

⁵⁰ Vid. Semprún 2006, 129.

⁵¹ Como fue el de la Península Ibérica en el Medievo, vid. Semprún 2006, 137-138.

convencimiento de que Europa no puede fundarse sobre la exclusión de la *diferencia*, de que debe construirse sobre la unidad esencial de su diversidad⁵².

Precisamente esta aportación específica de Semprún acentúa el perfil propio de la tradición hispánica de un pensamiento contemporáneo forjado en la conciencia de la crisis (y si se quiere, declive) de Europa a la que se adscriben los autores mentados. A todos ellos además, junto al esbozo crítico de una fenomenología de la decadencia o de la tensión destructiva entre civilización y barbarie que definen su historia, es común la propuesta de un revulsivo que incite a hacerle frente, sea este la resubstancialización de la persona en María Zambrano o sea, en Semprún, la reivindicación de la diferencia y del principio de inclusión social para evitar los enfrentamientos religiosos, étnicos y nacionales, tantas veces causa de la experiencia trágica de la sociedad europea:

Su *figura espiritual* está más marcada por esas luchas que por el espíritu puro de la filosofía griega, que sin embargo no debe olvidarse ni postergarse, a la hora de las síntesis históricas⁵³.

Estos mínimos apuntes marcan y contextualizan sólo unas pocas facetas del pensamiento europeo de M. Zambrano que los recientes estudios críticos, nuevas ediciones y antologías de sus escritos (con la recién iniciada serie de sus *Obras completas*, coordinadas por Jesús Moreno Sanz), están poniendo de relieve con cada vez más claridad. Del creciente interés que despierta su figura dan cuenta justo este año de 2013 los libros colectivos *Clartés de María Zambrano*⁵⁴ con un espléndido “Diccionario María Zambrano”⁵⁵ y *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*⁵⁶, libros que ayudan a definir conceptos y perfilar la trayectoria de su

⁵² Semprún 2006, 140.

⁵³ Vid. Semprún 2006, 138.

⁵⁴ Vid. Estève 2013.

⁵⁵ Vid. Estève 2013, 357-475.

⁵⁶ Vid. Revilla 2013.

pensamiento europeo. En esas páginas y las que siguen se abrirán posibilidades de diálogo con otros intelectuales alemanes del siglo XX, como los traídos ahora a colación, también en lo referente a la dialéctica de destrucción y creación que propició la barbarie europea de los años treinta y cuarenta y con protagonismo alemán como recuerda M. Zambrano en el escrito “El parto de Europa”:

Europa pues está naciendo como tal Europa, en su unidad. Tendrá que recoger su originalidad profunda. Alemania más que nadie, su impulso genial y creador que ha tenido que pasar por la etapa de la destrucción, la justificación de la destrucción que ha traído Alemania al mundo, la destrucción en todo, pues la destrucción ha de ser absorbida justificada en la creación⁵⁷.

Desde la perspectiva de la actual crisis será, así pues, no menos fecundo el parto de una nueva Europa al inicio del siglo XXI como reza el título del artículo citado, inédito hasta hace muy poco.

De un lado, pues, Zambrano coge el toro de Europa por los cuernos, es decir, en su crisis y bosqueja –con respecto al llamado antihumanismo contemporáneo– un contramodelo cultural para Occidente hurgando en sus orígenes y auspiciando una vuelta a las raíces del pensamiento. Y por otro lado Zambrano no niega la gran ciudad contemporánea, sino que diagnostica su crisis en clave ética y poética observando críticamente procesos y fenómenos que medio siglo después nos parecen ya irrevocables⁵⁸. Pero quizás por eso resulte hoy su pensamiento ético tanto más necesario, tanto más actual para la sociedad europea. Sin duda desde Kiel logramos perfilar aquellos días nuevas pautas y planteamientos innovadores, que se imbrican en las de otras voces, comenzando en particular por las de aquellos participantes cuyas publicaciones han auscultado ya en profundidad la obra

⁵⁷ Blanco 2009, 200.

⁵⁸ Vid. Gómez-Montero, Bischoff, Abuin 2012.

zambraniana, como las de la profesora Ana Bundgård, y las de una de las grandes animadoras del “universo Zambrano” que es Mercedes Gómez Blesa –por sus ediciones y estudios–. Precisamente desde Kiel estamos ahora empeñados, en un proyecto de traducción al alemán de páginas escogidas de la escritora centradas justo en los dos temas abordados durante el Simposio: *Europa y la ciudad*. Confiamos que el libro sea realizado el 2014 y complete estas páginas que hoy presentamos.

Las nueve calas quilonienses en el pensamiento de María Zambrano, que ahora reescritas proponen en su mayoría jóvenes investigadores fascinados por la escritora malacitana y quienes -animados por la intención performativa de la pensadora que entiende su escritura como un revulsivo atento a reordenar la historia de las ideas en Occidente con renovada intensidad-, perfilan una reflexión vehemente sobre la Polis, sobre la atenta lectura de ciudades y la crítica de Europa aquilatada en la mente de una intelectual profundamente humanista. No será quizá un pensamiento sistemático el suyo, su obra es fruto también de los *genius loci* de aquellos lugares en que germinó, es fruto de sus orígenes castellanos, de su desarrollo en el exilio hispanoamericano y de su madurez mediterránea, pero también de su entusiasmo por las culturas románicas. Y no menos es su pensamiento expresión también de una razón mediadora, maternal y piadosa⁵⁹, es decir antiresignativa, y en la que junto a la específica razón poética, ya suficientemente valorada, converge asimismo una razón ética y moral que es vitalismo y entrega, delirio y destino de su vocación profundamente europea.

La fascinación por el pensamiento zambraniano que sentimos puede derivar hoy de su vitalismo y, en particular, de la tracción ética de su filosofía y pedagogía, del concepto de sujeto moral que impregna su imagen del hombre y determina su concepto de sociedad tal y como va desgranán-

dose en sus escritos de forma extraordinariamente sugerente⁶⁰.

Finalmente, es un grato deber agradecer a la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) y al Programa de cooperación cultural *ProSpanien* de la Embajada de España con la Asociación Alemana de Hispanistas la concesión de las ayudas necesarias para realizar el Simposio Internacional *Ethos und Polis - María Zambranos Denken und die europäischen Intellektuellen. Europa y la ciudad - El pensamiento de María Zambrano en su contexto europeo* del 6 al 8 de diciembre de 2011 en la Universidad de Kiel.

Bibliografía

- Beneyeto, J. M./González Fuentes, J.A (ed.), *María Zambrano. La visión más transparente*, Madrid 2004.
- Blanco, Rogelio, *La ciudad ausente*, Madrid 1999.
- Blanco, R., *María Zambrano, la dama peregrina*, Madrid 2009.
- Brague, R., *Europe, la voie romaine*, París 2009.
- Bundgård, A., *Más allá de la filosofía: sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid 2000.
- Bundgård, A., *Un compromiso apasionado. Una intelectual al servicio del pueblo (1928-39)*, Madrid 2009.
- Camus, A., *L'homme revolté*, París 1951.
- Certeau, M. de, *L'Invention de quotidien. I. Arts de faire*, París 1980.
- Duchhardt, H., *Europäer des 20. Jahrhunderts. Wegbereiter und Gründer des „modernen“ Europa*, Mainz 2002.
- Estève, R., *Clartés de María Zambrano*, Bordeaux 2013.
- Gómez Blesa, M., *La razón mediadora. Filosofía y piedad en María Zambrano*, Burgos 2008.
- Gómez-Blesa, M., “María Zambrano, Las grietas de la ciudad”, en: *SymCity* 4 2013, <http://www.uni-kiel.de/symcity>.

⁵⁹ Vid. Gómez-Blesa, 2008

⁶⁰ Vid. Janés 2010.

- Gómez-Montero, J., “Lecturas europeas mas allá de Europa: *Weltliteratur* y canon literario”, en: Antonelli, R./Materni, M./Paradisi, G., *Atti del Convegno La letteratura e la formazione degli europei*, Roma 2012, 33-48.
- Gómez-Montero, J., “Europäische Lektüren jenseits von Europa: Weltliteratur, literarischer Kanon und die Bildung in Europa”, en: *Interlitteraria*, 18, 2, Tartu 2013, 151-180.
- Gómez-Montero, J./Bischoff, C./Abuin, A. (eds.), *URBES EUROPAEAE II. Ciudades europeas: Imaginarios culturales ante la globalización. Europäische Städte im Zeichen der Globalisierung*, Kiel 2012.
- Janés, C., *María Zambrano: desde la sombra llameante*, Madrid 2010.
- Llavadot, L., “Perder la experiencia. Zambrano, Benjamin y la cuestión literario”, en: Revilla, C. (ed.): *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Barcelona 2013.
- Mora García, J. L., “María Zambrano en Segovia y Segovia en María Zambrano”, en: Mora García, J.L./Moreno Yuste, J.-M. (ed.), *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano*, Castilla y León 2005, 255-280.
- Moreno Sanz, J., “Ínsulas extrañas, Lámparas de fuego: Las raíces espirituales de la política en *Isla de Puerto Rico*”, en: Beneyeto, J.M./González Fuentes, J.A (Ed.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Madrid 2004, 209-286
- Morin, E., *Penser l'Europe*, París 2009.
- Revilla, C. (ed.): *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Barcelona 2013.
- Scheler, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1947.
- Semprún, J., “Política cultural: unidad y diversidad en la Europa reunificada (1992)”, en: *Pen-sar en Europa*, Barcelona 2006, 125-140.
- Valéry, P., “La crise de l'esprit ; Note (ou l'Européen)”, en: Valéry, P., *Œuvres I*, París 1957, 988-1014.
- Zambrano, M., “Ciudad ausente”, en: *Manantial*, nº 4-5, Segovia 1928, 16.
- Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, México 1955.
- Zambrano, M., “Roma, ciudad abierta y secreta”, en: *Diario* 16, 2.6.1985, *Culturas*, nº 8 (http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/barrio-del-trastevere--0/html/0003ed1c-82b2-11df-acc7-002185ce6064_1.html; 02.12.2013).
- Zambrano, M., “De la necesidad de la esperanza”, en: M-12, *Philosophica malacitana*, vol. vi, 1993, 9-13.
- Zambrano, M., *Horizontes de liberalismo*, Madrid 1996 [1996a].
- Zambrano, M., *Persona y democracia*, Madrid 1996 [1996b].
- Zambrano, M., “La luz en la Acrópolis”, en: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, 1999, 136-137.
- Zambrano, M., “Condados de Niebla. María Zambrano. Artículos de la revista *Semana*”, *Revista de Literatura*, Huelva 21/22 (2000) [=2000a].
- Zambrano, M., “La ciudad, creación histórica”, en: Zambrano, M., “Condados de Niebla. María Zambrano. Artículos de la revista *Semana*”, *Revista de Literatura*, Huelva 21/22 (2000) [=2000b], 53-56.
- Zambrano, M., “Ciudad ausente”, en: *Aurora. Papeles del "Seminario María Zambrano"*, nº 2, Barcelona, 2000 [=2000c], 133.
- Zambrano, M., “Una ciudad: París”, en: Zambrano, M., “Condados de Niebla. María Zambrano. Artículos de la revista *Semana*”, *Revista de Literatura*, Huelva 21/22 (2000) [=2000d], Seite
- Zambrano, M., “La huida de las ciudades”, en: Zambrano, M., “Condados de Niebla. María Zambrano. Artículos de la revista *Semana*”,

Revista de Literatura, Huelva 21/22 (2000)
[=2000e], 104-105.

Zambrano, M., “Las raíces de la esperanza”, en:
Zambrano, M., *Los Bienaventurados*, Madrid
2004, 97-103.

Zambrano, M., “Un lugar de la palabra: Segovia”,
en: *España Pensamiento, poesía y una ciudad*,
Madrid 2008.

Zambrano, M., *Las Palabras de regreso*, Madrid
2009.

Zambrano, M., *Esencia y hermosura*, Barcelona
2010 [=2010a].

Zambrano, M., “La cuba secreta”, en: Zambrano,
M., *Esencia y hermosura. Antología*, Barcelo-
na 2010 [=2010b], 295-306.

Zambrano, M., “París o el orden”, en: Zambrano,
M., *Esencia y hermosura. Antología*, Barcelo-
na 2010 [=2010c], 17-23.

Zambrano, M., *Obras Completas*, Vol. 3, Barcelo-
na 2011.

Zambrano, M., *La tumba de Antígona*, Madrid
2012.

María Zambrano.

Las grietas de la ciudad

Mercedes Gómez Blesa (Salamanca)

Si una ciudad representa, para Zambrano, “el lugar donde aprendemos a ver y a mirar”, muchos fueron los miradores de esta pensadora, muchas las ciudades que tuvo como escenario de su intrincada trayectoria vital, marcada por la experiencia del exilio que determinó su peregrinaje por varios países de Europa y América. Segovia, Madrid, La Habana, París, Roma fueron algunos de esos miradores, de los que dejó un emotivo testimonio escrito y que dan cuenta de la importancia del tema de la ciudad como motivo constante y nuclear de su filosofía. De hecho, en su extensa bibliografía no sólo encontramos textos dedicados a estas ciudades ya mencionadas, sino aquellos otros en los que la reflexión sobre el propio concepto de “ciudad” como una realidad humana cobra todo su protagonismo. Dicha reflexión nos va a permitir, además, desentrañar las ideas fundamentales que configuran su concepción política, ética y religiosa y que actúan de marco de referencia en su tratamiento del tema.

El punto de partida de Zambrano es la definición de la ciudad como medio de visibilidad del hombre, como aquel espacio en que se revela su condición humana, su individualidad. Es el lugar donde el ser humano nace como sujeto moral, como hombre libre y responsable de su historia, como unidad constitutiva de la sociedad, como “medida”. Y este lugar o espacio propiamente humano, que se dibuja por primera vez en la *polis* griega, no es un don gratuito, sino fruto de una larga conquista frente al espacio misterioso de lo

sagrado o frente a la divinidad. En las primitivas sociedades, el individuo se diluía en la tribu, en la fraternidad, en las castas; y en las monarquías absolutas orientales y egipcias, la individualidad era un privilegio que otorgaba Dios a un solo hombre, al Rey o Faraón, considerado como hijo suyo y revestido de propiedades sobrenaturales. En la *polis* griega, sin embargo, se da el nacimiento del individuo y la ciudad aparece como “la superación e integración de la familia, de la patria – de la raza”¹. Zambrano, siguiendo la concepción política aristotélica, concibe a la *polis* como el lugar del cumplimiento del hombre, como el medio apropiado para el desarrollo de todas sus disponibilidades. Por ello, es el escenario de la ciudadanía, donde el individuo aparece como sujeto de derechos y preocupado por hacerse con las riendas de su comunidad. Es, también, el territorio de la convivencia, en el que se da el reconocimiento del otro como un igual (al menos, en esa época, entre los hombres libres), más allá de los lazos de la sangre y del parentesco, más allá, incluso, de toda donación divina. La ciudad representa, pues, el recinto humano robado a los dioses o a esa naturaleza enigmática y oscura de lo sagrado. De hecho, Zambrano interpreta la historia como la larga lucha del hombre por conquistar un espacio y un tiempo propio.

La historia –nos dice la autora– no tendría sentido si no fuera la revelación progresiva del

¹ Zambrano 1988, 104.

hombre. Si el hombre no fuera un ser escondido que ha de irse revelando².

El tiempo histórico es el medio en el que el individuo descubre su soledad, su ensimismamiento, sin por ello, desatender a los otros. Posibilita la revelación de nuestro interior, sin perder el sentimiento de pertenencia a una comunidad. Por eso, la ciudad es, así mismo, camino hacia lo universal, donde lo propio encuentra trascendencia en la alteridad. La ciudad “es un espacio abierto e íntimo donde quien en él habita se siente al par fuera y dentro”³.

Zambrano insiste reiteradamente en la idea de que la historia ha de interpretarse como el intento de plasmación de la esperanza humana, la esperanza de llegar a nacer de una vez por todas. Ese es el gran sueño del hombre, el que ha inspirado todas las utopías de Occidente: poder lograr la plenitud de su ser, pues el individuo, antes de revelarse, primero se sueña, se anuncia en su imaginación, se profetiza como futuro a alcanzar a lo largo del tiempo. La historia es el escenario del drama en el que el hombre va dando cuerpo a su sueño, va materializando su promesa a través de su acción que adquiere, por ello, una dimensión moral, en tanto que el individuo asume la responsabilidad de su destino, independizándose de la potestad divina. Sin embargo, esta promesa nunca se ve cumplida del todo. Es la gran tragedia del ser humano, su terrible destino: sentir la amenaza de no llegar nunca a despertar del todo, de no alcanzar jamás el desenvolvimiento pleno de su realidad. De ahí que la historia tenga un sentido trágico, porque el hombre actúa sin saber cuál va a ser el fruto de su actuación, si va a dar o no cumplimiento a su finalidad, y eso sólo lo descubre a través del padecimiento, de un “conocer padeciendo”, como decía Esquilo, un conocimiento que es, a la par, realización.

Pero lo que realmente da contextura trágica a la historia es no haber sabido poner límites a la

soberbia humana, a esa ciega esperanza que ha actuado de verdadero motor de la historia. Cuando este anhelo de ser no se limita, entonces se convierte en un absoluto que destruye al propio ser humano y la historia adquiere, por ello, los caracteres de una deidad siniestra, como el viejo Dios desconocido, que exige víctimas en sacrificio, que exige sangre. Y el sueño se convierte, de este modo, en delirio, en locura, en desvarío que se traduce en la aparición de las sucesivas formas absolutistas del poder que han poblado Europa desde el imperio romano hasta los totalitarismos del siglo XX. El diagnóstico que nos traza en muchos de sus ensayos pertenecientes a la década de los treinta y de los cuarenta sobre el nihilismo de Occidente es muy claro: la práctica de la libertad, siendo tan positiva en tanto nos constituye como individuos, si no se le pone freno, puede llegar a la autoaniquilación de la libertad y del ser mismo del hombre. Cuando el hombre trastoca su ensueño en delirio se endiosa, se convierte en ídolo que absolutiza el poder y reclama sus víctimas. No ha habido sociedad o agrupación humana, según Zambrano, que no haya tenido esta constitución idolátrica, en la que el soberano, persiguiendo su quimera, se torna en personaje que precisa de una máscara para actuar, como los viejos actores de tragedia, para imponer su delirio persecutorio a los otros; y sus víctimas, andando el tiempo, exigirán, a su vez, el sacrificio de su ídolo y ser ellos convertidos en el objeto de adoración. El poder ha tenido en Occidente este carácter sacrificial que se alimenta de crímenes. Es más, dice Zambrano, “el crimen es el pecado original de la historia humana”⁴. Para lograr la verdadera revelación de lo humano, la historia debería abandonar esta naturaleza trágica y devenir en el lugar donde sea posible ser persona, sin tener que encarnar a ningún ídolo ni a ninguna víctima, y eso se consigue únicamente en el ámbito de la democracia. Sólo en el estado democrático desaparece el carácter idolátrico del poder.

² Zambrano 1988, 29-30.

³ Zambrano 1982, 193.

⁴ Zambrano 1982, 72.

Toda esta concepción zambraniana de la ciudad que concita, como hemos visto, tanto su filosofía de la historia, como su teoría política y su concepción religiosa, nos va a servir de marco teórico desde el que realizar el recorrido por algunos de los textos claves dedicados por Zambrano a sus ciudades, a sus miradores. Sirviéndome de la teoría zambraniana de la historia como lugar de realización de los sueños, y de la ciudad como espacio del nacimiento del individuo, he ideado tres figuras simbólicas de la ciudad que podrían representar las diferentes versiones y visiones que de la misma fue teniendo la autora en diferentes momentos de su vida. Estas tres figuras podrían utilizarse de símbolo no sólo de la propia experiencia zambraniana de la ciudad, sino incluso de la experiencia de toda su generación que asistió, al igual que ella, al renacimiento de una gran ciudad y a la pérdida de la misma; una generación que luchó por materializar su ciudad ideal y perdió, por ello, su ciudadanía. Estas tres figuras son: la ciudad soñada, la ciudad lograda y la ciudad perdida. A través de ellas, vamos a recorrer el Madrid de los años veinte, el Madrid de la II República y el Madrid vencido y perdido del final de la guerra civil. El texto que nos van a servir de referencia para hacer este recorrido es su autobiografía novelada *Delirio y Destino*, escrita en La Habana a principios de la década de los cincuenta, pero no publicada hasta el año 1989. En él asistimos al relato de un periodo de la vida de Zambrano comprendido entre 1929 y 1949 y marcado por importantes acontecimientos históricos: la caída de la dictadura de Primo de Rivera y el final del reinado de Alfonso XIII, la proclamación de la II República y su posterior derrumbe, tras el alzamiento de Franco que desencadenó la terrible guerra civil y el exilio posterior de todos los vencidos en la contienda. Es un período de gran agitación política en el que la generación de Zambrano vio frustradas sus esperanzas de revitalizar el alma de España, estancada tras varios siglos de inercia. Sin embargo, el recuento que nos hace la autora de estos

años no se queda en una mera enumeración de sucesos históricos, es decir, no se detiene en la superficie de la historia, sino que ahonda en la “intrahistoria”, en aquello que subyace a todo suceso histórico que no es otra cosa que las secretas esperanzas que llevan a un pueblo a la acción. El hecho de que en la narración aparezcan muy pocas fechas (las justas para que el lector pueda seguir el relato) y sólo se nombre explícitamente a algunos de los intelectuales que tuvieron un papel protagonista en el desarrollo de los acontecimientos históricos (Unamuno, Ortega, Azaña) es sintomático de la verdadera intención de la autora: la de sacar a la luz los anhelos que guiaron a su generación a ofrecerse enteramente para lograr su cumplimiento, para realizar su esperanza. No nos muestra, pues, el proyecto o ideario político de estos jóvenes, sino su orografía interior: los sentimientos, a veces contradictorios, de este grupo que fue víctima de un sueño desbocado, de un desorbitado deseo de una nueva España. Nos presenta la tragedia de estos intelectuales que se inmolaron en sacrificio al Dios desconocido, al dios de la Historia, guiados por su delirio, un delirio que marcó su destino. El relato está escrito, por tanto, desde la mirada de alguien que se siente víctima de esos acontecimientos, reconstruidos desde la distancia del tiempo como un intento necesario de encontrar alguna razón justificativa del fracaso de ese momento histórico, del fracaso de esa esperanza, para poder, de esa forma, curar definitivamente la herida aún abierta. De ahí que *Delirio y Destino* pueda ser adscrito al género literario de la confesión, siguiendo la caracterización que de dicho género hace la propia Zambrano en su ensayo *La confesión: género literario y método* (1941).

Los primeros capítulos del libro nos permiten recrear la primera figura de ciudad, la *ciudad soñada*, en este caso, el Madrid de los años previos a la II República como escenario donde la generación de Zambrano va dando forma a ese sueño de una nueva España. En estos capítulos

nos va describiendo, por tanto, todo el proceso de movilización de estos jóvenes universitarios para derrocar la Dictadura de Primo de Rivera y la Monarquía de Alfonso XIII y las metáforas que utiliza para calificar este proceso están extrañas, precisamente, de la actividad onírica y de su contraria, el despertar, pero no como procesos opuestos, sino como complementarios: España tenía que despertar de su aletargamiento de varios siglos, sin dejar, por ello de soñarse como nación, esto es, sin dejar de creer en su proyecto futuro como un país que aspira a situarse a la misma altura que el resto de Europa. El “sueño lúcido” consiste, según Zambrano, en “despertar, sin dejar de soñarnos”⁵. Madrid se convierte en reflejo de este sueño lúcido, de este despertar:

El cielo azul de Madrid, estaba lleno de blancas, azuladas y semidoradas nubes; de pronto habían cobrado figura; caballos, reyes antiguos, ejércitos, peleas de monstruos, allá abajo a ras del horizonte, una guirnalda de gloria, una promesa que parecía enmarcarlo todo, sujetar cielo y tierra, comenzaba también a moverse a ir cobrando forma, a entrar en los alto del cielo cóncavo donde se movían sus mayores. Era la historia de España que se despertaba en aquella hora precisa, que se ponía en movimiento, desde el corazón y el ánimo esperanzado y enigmático, se proyectaba sobre el cielo implacablemente azul de Madrid, 1929⁶.

Era la “hora de España”, el momento propicio para que la nación desatara su nudo trágico, desvistándose de su falsa imagen oficial y asumiera una imagen verdadera de su pasado y aceptara su decadencia presente, sin autoengaños. Al igual que Edipo, quien sólo resolvió su tragedia descubriendo su auténtico ser, España también debía llevar a cabo este reconocimiento para deshacer su tragedia y lograr que su historia dejase atrás su máscara de falsos esplendores, su impostado per-

sonaje, y mostrara su verdadero rostro. En una palabra, lo que quería esta generación es que España volviera a nacer, volviera a recrearse como nación:

Y ahora, en aquel instante, había que reconstruir la nación, recrearla. Y era ése el proceso creador que tenía lugar: la República era el vehículo, el régimen; la realidad era la Nación; la realidad se estaba recreando (...). Por eso se semejaba tanto a un nacimiento, a un inventarse a sí mismo, a la creación de una obra de arte o de pensamiento⁷.

Al mismo tiempo, *Delirio y Destino* nos narra también, de un modo paralelo, el renacimiento de la propia Zambrano, tras haber atravesado una grave crisis personal, que la tuvo apartada durante varios meses del resto de sus compañeros. Durante el tiempo de su convalecencia, la joven Zambrano se cuestiona su verdadera vocación, y quiere desvestirse también de todos los falsos personajes que había encarnado hasta ese momento, para encarar una vida marcada por la autenticidad. Su crisis, motivada por la pérdida de la persona amada, que le conduce a una experiencia límite de vaciamiento interior, va a ser tomada como punto de partida de una *vita nuova*⁸. La autora establece, así, un paralelismo entre el despertar de ella misma a su ser verdadero y el despertar de la nación; establece una simultaneidad de procesos: el renacer de España coincide con su propio renacer. Su destino personal queda, de este modo, imbricado en el destino de España. Es más, su tragedia personal, su desencanto amoroso, se resuelve al mismo tiempo que la tragedia de España, pues la solución que encuentra Zambrano para salir de su crisis no es otra que la de ofrecerse sin reservas, íntegramente, a la tarea de recrear otra vez España. La tarea de salvar a la na-

⁵ Zambrano 1989, 63.

⁶ Zambrano 1989, 27.

⁷ Zambrano 1989, 175-176.

⁸ Son numerosos los fragmentos de *Delirio y Destino* que expresan esta voluntad zambraniana de vaciamiento interior para acceder al núcleo de la persona.

ción de su decadencia se convierta en la salvación de su propia decadencia.

Se había decidido a nacer, pero tendría que ir naciendo. Vivía, en realidad, un estado prenatal en el que inevitablemente había de ser presa de delirios, y recorrería galerías oscuras empujando puertas semiabiertas, su pequeño ser inmóvil se desplegaba⁹.

Significativo es, en este sentido, el título del primer capítulo del libro, *Adsum*, apunta hacia esa voluntad de hacer llevar la vida a su propio fundamento. El término *Adsum* puede interpretarse en un doble sentido. En primer lugar, como “hacerse presente”, es decir, como actualizar aquello que verdaderamente se es, encarnar la imagen verdadera —el destino— de uno mismo. Con este primer significado, la autora hace referencia a su proceso de metamorfosis personal antes señalado. En segundo lugar, *Adsum* puede significar “presentarse”, esto es, entregarse de una manera absoluta a la nación, ofrecerse desinteresadamente a la construcción de una nueva España, aparcando a un lado los intereses individuales:

Comprendió que la vida, la suya habría de ser las dos cosas; ir entre lo uno y lo otro, saltando de lo uno a lo otro, ir haciéndose al mismo tiempo que se acercaba al ir haciéndose de los demás; de aquello que no era “lo demás” para ella, que no lo podría ser nunca, su “circunstancia” irrenunciable en trance de transformación: España¹⁰.

No sólo Zambrano sino buena parte de su generación se sentía llamada a protagonizar este renacimiento, a cargar sobre sus espaldas el peso de esta responsabilidad. Y ello se tradujo en una gran agitación política y cultural, que se concretaría en la creación de la Federación Universitaria Española, órgano de movilización de la juventud universitaria contra la Dictadura y las numerosas reuniones clandestinas con los intelectuales de la generación anterior para intentar juntos despabilar

a la España dormida. Madrid se hace eco de este despertar de la nación, de este estallido de vitalidad cultural que la autora cree traducirse en un aumento de su luminosidad:

Quizá fuese cosa suya, pero se la figuraba, que la luz de Madrid, diáfana y definidora, casi un milagro, era más vibrante, menos ajena a la vida humana, participante en algo de ese tono musical; quizá era simplemente que había más vida, más vitalidad y la luz se quebraba de otra manera¹¹.

Es el Madrid vanguardista de Dalí, Buñuel, Lorca, Alberti, Maruja Mallo, Concha Méndez que se abre a la experiencia de la modernidad con una exaltación de los últimos descubrimientos tecnológicos como el cinematógrafo, los tranvías eléctricos, el metro. La propia Zambrano nos relata en *Delirio y destino* su apasionante descubrimiento del cine:

Fue con poca ilusión y con temor de aquel cambio que hacía hablar a las sombras, porque el cine era su arte. “Yo nací, respetadme, con el Cine”, escribió Rafael Alberti por entonces. Ella lo alcanzó de mayor, era el arte de nuestro tiempo y lo amaba apasionadamente, porque era abstracto, aunque concretase; porque hacía ver, regalaba otra pupila y traía la liberación de la mirada y aún de los sueños¹².

La autora tampoco escapa a la fascinación que las máquinas ejercieron en estos jóvenes creadores, al ser consideradas el signo esencial de los nuevos tiempos. Las máquinas imprimen un nuevo ritmo a la ciudad, una nueva música que nos describe así:

Siempre le habían atraído las máquinas porque tienen música y porque son precisas, lo uno va con lo otro. Sólo la precisión da música; música o silencio (...) ¡Cuántas veces en el “metro”, abandonándose a ese vacío, a ese correr entre muros sin imágenes, se había sorprendido escuchando un canto venido de muy lejos, co-

⁹ Zambrano 1989, 27.

¹⁰ Zambrano 1989, 96.

¹¹ Zambrano 1989, 140.

¹² Zambrano 1989, 138.

mo si el ruido del motor y de los vagones al deslizarse en el vacío lo revelasen, lo hicieran nacer dentro de sí misma, como si un portillo cerrado regularmente se entreabriese, una rendija en la cueva donde, máquinas, trabajan incesante las entrañas y se oyera su secreta, sorda música, mezcla de gemido y de canto gozoso¹³.

Este nuevo ritmo está también presente en el bullicio de los cafés y de los teatros abiertos a los nuevos sonidos que vienen de América como el jazz y los acordes desgarrados del tango argentino:

En Madrid se escuchaba ahora otra música (...) Ahora en la calle se oía lo que en todas partes: ritmos americanos, expresión de una vitalidad discontinua, cortada por la síncopa obsesionante de la música americana, tan abstracta. Y se oían tangos argentinos dulzones, y algunas canciones indígenas sonando discreta, casi tímidamente¹⁴.

Pero no sólo en los cafés hay música, sino que la propia ciudad, al despertar de su aletargamiento, con su propio movimiento, va generando su melodía que se hace patente en signos tan simples como el andar de la gente o el hablar apresurado y jubiloso de sus habitantes. Esta nueva música se trastoca en símbolo del futuro histórico que se está gestando:

Pero la vida misma de la ciudad exhalaba su música, un sonido que subía de tono, un tono cada vez más sostenido, una cierta melodía, un ritmo que tendía a hacerse “presto”, una especie de “allegro alla marcia” que se insinuaba...¹⁵

Zambrano se sirve, además, para describir Madrid, de metáforas marinas que remiten a la clásica simbología del mar como el elemento líquido de la historia, una historia que fluye, que no permanece estancada, sino que avanza. Este mar,

como la historia, tiene sus movimientos oscilantes, sus vaivenes. Tiene sus mareas altas, esos raros momentos logrados en los que la historia sostiene sobre sus aguas a un pueblo, un pueblo que sale a flote, con la mirada puesta en el esperanzador futuro, y sus mareas bajas que representan los momentos de decadencia, de retirada, de retraimiento en los que el mar-historia arrastra consigo aquello que cae bajo su dominio. Son momentos de destrucción. Madrid aparece así como un puerto de mar en plena planicie:

Porque Madrid, enclavado en la Meseta, en el páramo, tiene movimientos marítimos; se encrespa como las olas, se desborda y luego se embebe como el mar, que parece incontenible, y se recoge en sí mismo, encogiéndose de hombros; se adentra... hasta que viene otra.

Y los gestos marinos aparecen en los caballos de Velásquez. Y en aquél situado frente al Palacio Real –que hubiera debido de servir de advertencia al Señor que vivía en él– con sus cuatro patas en el aire contra las nubes, sostenido tan sólo por el río de su cola, dicen que gracias al cálculo de Galileo. Y las madrileñas, sobre todo las que aún llevaban mantón, que se engarabitan, se encaracolan, se encrespan para luego desaparecer con los movimientos curvilíneos que tiene siempre el agua. Y el hombre, el indígena madrileño, que derecho y firme gira en redondo cuando algo no le va, y vuelve desdeñosamente su perfil, como el mar retira su ola al llegar a una tierra que no le agrada. Y el ruido de su muchedumbre en los toros, en el teatro, en los cafés, como un trozo de mar encerrado en una gruta, o bramando en el redondel, resonando contra las paredes como el mar en los huecos de los acantilados (...).

Es su alma, el alma de la ciudad, boca de mar abierta en el centro de la Península, tiene sus mareas y ahora comenzaba la alta; pero los pueblos, como los mares, tienen sus mareas ex-

¹³ Zambrano 1989, 139.

¹⁴ Zambrano 1989, 140.

¹⁵ Zambrano 1989, 140.

traordinarias, con las que no se cuenta. A ésta se la sentía ya crecer¹⁶.

Era el momento de hacer real el sueño de España, sin dejar de soñarse. Por ello, Zambrano nos retrotrae la imagen de Madrid como una gran nave que comienza a ser virada, a ser cambiada de rumbo:

...un viento favorable hinchaba las velas de la nave y los que remaban no habían tenido necesidad siquiera de conocerse para hacerla avanzar¹⁷.

Es hora de partir.

La ciudad lograda

Bajo este marbete señalo el momento de exaltación que experimentó esta joven generación al ver florecer sus esperanzas de una nueva España con el derrocamiento de la Dictadura de Primo de Rivera y la implantación el 14 de abril de 1931 de la II República. Zambrano nos describe *en Delirio y destino* de un modo pormenorizado los sucesivos acontecimientos que tienen lugar durante este corto período de tiempo. Si recordamos, tras la dimisión voluntaria del general Primo de Rivera el 28 de enero de 1930, Alfonso XIII intentó reconducir el régimen monárquico a la senda constitucional y parlamentaria, a pesar de la debilidad de los partidos dinásticos. Para ello el gobierno de la Corona convocó una ronda de elecciones que debían inyectar una cierta legitimidad democrática en las instituciones monárquicas. El 12 de abril de 1931 se celebró la segunda ronda de las elecciones municipales. Zambrano narra emocionada el ambiente festivo que había en Madrid el día de las elecciones ante los nuevos derechos políticos y ciudadanos recuperados:

Desde por la mañana había “colas” a la puerta de los colegios electorales con un tal ritmo que los grupos de gentes que venían a formarlas se sucedían sin apresuramiento y sin tregua. (...) Después de tantos años sin elecciones, era co-

mo si se celebrasen por vez primera, como si se tratase del estreno de aquel derecho del voto que tanto debió de conmover a los hombres del siglo XIX. Había solemnidad y alegría. Muchos votaban por primera vez, y nadie había votado nunca en circunstancias semejantes¹⁸.

Nos relata también su implicación personal y la de sus compañeros en dichos comicios, repartiendo en varios colegios electorales de la ciudad papeletas electorales a favor de la “Conjunción Republicana Socialista”:

Grupos de muchachos y de muchachas, los persistentes estudiantes y las juventudes de los partidos políticos repartían candidaturas en las cercanías de todos los colegios. Y había que ir de uno en otro, sin parar. Recorrían las colas ofreciéndolas; las tenían ya casi todos, pero muchos decían: “Sí, ya que usted me la da” y tiraban la que llevaban en la mano. Ella estaba así de puerta en puerta desde la hora en que se abrieron, con su hermana y dos muchachas más¹⁹.

Madrid vive horas de una enorme expectación ante el posible resultado de las elecciones. La gente anda inquieta por el centro de la ciudad a la espera de alguna noticia que pudiera confirmar las esperanzas de triunfo de la coalición Republicana. La autora vuelve a retomar la simbología marina para hablarnos de este Madrid expectante del 12 de abril:

...caía ya la tarde cuando a la calle de Alcalá, afluyendo desde todas las direcciones, llegaban mensajeros, amigos, conocidos y otros que gritaban en voz alta las noticias. El teléfono y el telégrafo comenzaron a funcionar en las redacciones de los periódicos, en los centros republicanos, en la Casa del Pueblo, en las casas de cada uno. (...). A las doce de la noche un amplio rumor como de mar invadía la calle, Madrid era como un caracol, un inmenso caracol

¹⁶ Zambrano 1989, 141-142.

¹⁷ Zambrano 1989, 147.

¹⁸ Zambrano 1989, 221.

¹⁹ Zambrano 1989, 222.

marino que recogía un clamor venido en oleadas rítmicas de toda España. Al cruzar la Puerta del Sol en el clamor se articuló un grito: “¡Viva la República!” de aquella República irrepetible (...) desde las sombras del Manzanares, sonó el grito agudo del canto de un gallo²⁰.

Este gallo anunciaba ya la nueva España, la ciudad soñada se trastocaba en la ciudad lograda. El resultado de los comicios era elocuente del triunfo de la República: aunque cuantitativamente se saldaron con una contundente victoria monárquica en las urnas (unos 22.000 concejales monárquicos frente a 5.800 republicanos), cualitativamente el impulso republicano quedó de manifiesto al triunfar en las grandes ciudades, es decir, en los núcleos menos vulnerables a la influencia del caciquismo y a la perversión del sistema electoral de 1907, que impedía la celebración de elecciones cuando no hubiera listas enfrentadas. Así lo entendió la elite monárquica y el propio Alfonso XIII, que constataron la falta de apoyo popular al orden establecido, y renunciando al posible peligro de una guerra civil, abrieron paso a la proclamación de la República. El Rey, ante tales circunstancias, tomó la decisión de abandonar el país, sin haber abdicado formalmente, rumbo a París. Zambrano identifica la figura de Alfonso XIII con la del propio Edipo, pues ambos salen al destierro después de haber resuelto el nudo trágico, al reconocerse como culpables, al asumir la autoría del crimen, en el caso de Edipo y de la decadencia de España, en el caso del Rey. La autora, siguiendo con la simbología marina, nos despide del Rey así:

el asfalto como un espejo reflejaba un cielo claro de primavera; un automóvil negro y brillante se deslizaba lentamente, casi como una góndola por un quieto canal; como una de esas góndolas negras y silenciosas empujadas por un viejo y experto gondolero, cojo como todos, que llegaban deslizándose ante la puerta de

un Palacio y, deteniéndose, dice con el gesto más que con la voz: “vamos Señor, es hora”²¹.

La noticia de la retirada del monarca se extendió por todo Madrid y, resuelto el último obstáculo que aún retenía los ánimos, el pueblo madrileño, como un mar en marea alta, invadió eufórico las calles de la ciudad para proclamar la República. Era la tarde del 14 de abril de 1931. Las instantáneas que quedaron grabadas en la memoria de Zambrano de ese día de primavera son estas:

...a las tres de la tarde la ciudad salió de su retiro; ya la calle de Alcalá iba llenándose de gentes que se juntaban en pequeños grupos, iban y volvían, revoloteaban, miraban a un lado y a otro, a ver si alguien llegaba, o si algo hacía su aparición. Y en vez de ir hacia la Puerta del Sol, aquellos grupos, cada vez más numerosos, más cercanos a ser una muchedumbre, bajaban hacia la Plaza de las Cibeles, la Diosa de Madrid, que preside desde su carro; (...) Llegaron aún unas oleadas desde la calle Mayor y Arenal, y como el viento en un campo de grito, se extendió la onda sonora: “Se ha ido, se acaba de ir, ahora, en este momento”... Y en ese momento todas las cabezas se alzaron hacia arriba, hacia el Ministerio de la Gobernación; se abrió el balcón, apareció un hombre, un hombre solo, alto, vestido de oscuro traje ciudadano; sobrio, dueño de sí, izó la bandera de la República que traía en sus brazos y se adelantó un instante para decir unas pocas palabras (...): “¡Viva la República! ¡Viva España!. (...) Eran las seis y veinte de la tarde de un martes 14 de abril de 1931”²².

La ciudad perdida

Después de las elecciones de 1936 en las que obtuvo la victoria la coalición de izquierdas, el Frente Popular, se produjo el alzamiento Militar el 18 de julio que dio inicio a la terrible guerra civil

²⁰ Zambrano 1989, 223.

²¹ Zambrano 1989, 228.

²² Zambrano 1989, 229-231.

entre los defensores de la democracia republicana y aquellos que asumieron los ideales fascistas que estaban prendiendo en Alemania e Italia. El final de la guerra con la derrota del bando republicano marca la destrucción de esa España soñada y lograda por la generación de Zambrano. Ahora Madrid era el escenario de la pérdida y del fracaso, era una ciudad sitiada, tomada por los enemigos de la democracia, y los muertos desperdigados por sus calles adquieren, desde la mirada zambrana, el rango de mártires, de sacrificados por la historia de España. Recordemos que la autora aplica estos conceptos religiosos en su filosofía de la historia: la historia siempre tiene un carácter sacrificial, actuando como una deidad que reclama sus víctimas. De hecho, Zambrano denominó a su propia generación como la *generación del sacrificio*, la *generación del toro*, que no tuvo reparos en ofrecer, con valentía, su sangre en aras de su sueño, de su ciudad soñada. Son estremecedoras las palabras de Zambrano relatando el recuerdo de esos muertos:

Los primeros días del “frente de Madrid” consumieron muchas de aquellas vidas, sembrados os quedasteis para siempre en aquellos lugares por donde habíamos pasado en aquellas horas sin peso, a orillas del Manzanares, en la Sierra, en la última de las excursiones rituales, allí quedó aquel muchacho que escuchó mis “clases”, aquel que parecía ser el joven ofrendado en sacrificio de cada generación, como en nombre de todos y el escultor del granito del Guadarrama²³,

más granado en obra y en años; entre los dos marcan los límites de la generación que sirvió a la esperanza sin ambigüedad; nunca pronunciaron la palabra “sacrificio” y no la hubieran aceptado para definir su acción²⁴.

Zambrano se lamenta de no haber intuido en las horas felices del logro de la República el destino terrible que les esperaba; no haber visto el peligro que entraña la utopía, la esperanza que no conoce límites. La Historia como un mar, arrastra, anega vidas:

el triunfo de la esperanza que levantamos a pulso nos anegó (...). La “Utopía”, nuestra utopía, se nos ha cuidadosamente repartido: a vosotros, lo muertos, os dejaron sin tiempo; a nosotros, los supervivientes, nos dejaron sin lugar²⁵.

El relato de Zambrano acaba simbólicamente en medio del mar, en medio de las aguas del océano, rumbo a América para dar comienzo a sus más de cuarenta años de exilio. Pero estas aguas ya no son aquellas de la marea alta de la historia, en las que la vida está a flote, sino aquellas aguas del naufragio, cuando se ha perdido la tierra, cuando ya no hay un suelo sólido donde asentar la existencia. Con estas desconsoladas palabras cierra Zambrano su autobiografía:

Mas ahora no se sentía en ninguna parte, en parte alguna del planeta, como sucede en el centro del océano cuando el alma no siente ninguna señal de la presencia de la tierra, de esa presencia que se acusa antes de hacerse visible, antes de que el vuelo de ningún pájaro la anuncie, por una especie de presentimiento del ser terrestre que somos, por un sentir originario, de las raíces del ser, que sólo en la tierra encuentra su patria, su lugar natural, a pesar de la lucha que ello entraña, o por ella, la tierra.

Y era como sentirse otra vez en vías de nacer a través de aquella agonía inédita. ¡Cuántas había atravesado ya! Vivir era eso: morir de muertes distintas antes de morir de la manera única, total que las resume a todas, agonizar también, pasar entre la vida y la muerte, ser rechazado de la vida de múltiples maneras sin

²³ La autora se refiere al escultor segoviano Emiliano Rabal, íntimo amigo de su padre, Blas Zambrano, de quien hizo un célebre busto.

²⁴ Zambrano 1989, 207-208.

²⁵ Zambrano 1989, 209.

Mercedes Gómez Blesa, *Las grietas de la ciudad*

que por eso la muerte abra sus puertas. “Vivir muriendo”.²⁶

Bibliografía

Zambrano, M., *España, sueño y verdad*, Barcelona 1982

Zambrano, M., *Persona y democracia*, Barcelona 1988.

Zambrano, M., *Delirio y Destino*, Madrid 1989.

²⁶ Zambrano 1989, 238-239.

Ciudad y sacrificio

Julieta Lizaola (UNAM / UAM)

*Antígona: No es la condena, es la ley
que la engendra lo que mi alma rechaza...
Si el poder hubiera bajado aquí de otro
modo, con la Ley nueva y aquí
hubiésemos reducido a cenizas la ley
vieja, entonces sí, yo habría salido
llevando la ley nueva en lo alto de la
cabeza.*

María Zambrano

Las siguientes líneas tienen la intención de aproximarse a la articulación de algunos elementos que participan en la fundación de la ciudad dentro de la teoría de la cultura de María Zambrano. Estos elementos son: el racionalismo, la religiosidad y la tragedia. Así, ponemos sobre la mesa una tesis clave: la ciudad y su fundamento, lo que éste contiene y guarda, se alimenta de la íntima relación del hombre con lo sagrado. La ciudad se funda y se construye en relación a lo sagrado.

La posibilidad de un mayor espacio profano y público se corresponde con un mayor alumbramiento de la conciencia y sentido de comunidad; para ello seguiremos algunas categorías de la hermenéutica zambranianiana sobre la intrínseca relación entre la polis y la posibilidad de la persona. La red filosófica que urde Zambrano nos permite aproximarnos a conflictos que desafortunadamente gozan de enorme presencia en nuestra vida contemporánea: es decir, la dificultad de la vida política y su

confrontación con poderes que desean levantarse como únicos, como absolutos. Entremos en una parte del tejido hermenéutico y ontológico que la autora esclareció: poder-violencia-sacrificio-fundación.

|

A lo largo de la historia intelectual de occidente encontramos que todo profundo pensamiento filosófico no prescinde de la reflexión política. Esto señala la esencial imbricación entre el deseo y el pensamiento que buscan acceder a vivir socialmente mejor. Recordemos que la filosofía nació con la premisa de conocer para actuar sobre el mundo, de sustentar las ideas que hacían del hombre un ser político, un ser de la polis poseedor de cierto saber: el propio de un ciudadano. Un ser ético. El pensar sobre nuestra vida política ha sido un elemento substancial. Y esta mirada se abre ante nosotros, cuando accedemos a las perspectivas filosóficas de María Zambrano. La autora percibe su momento histórico como la manifestación de un quiebre cultural al que es necesario interrogar. Si el hombre, y su necesidad de orientar su lugar en el cosmos, ya no es el centro de cavilación ni de sus formas de organización y de interés político, la pregunta necesaria es: cómo revertir el sometimiento y la manipulación que se traduce en la aparición de las masas, en la negación de las personas, identificadas ya por su incapacidad para identificar

sus verdaderas necesidades, y con una exigua capacidad de reconocerse unos en otros. “La filosofía es transformación de lo real en verdadero” sostiene y fundamenta Zambrano, es hacer verdad la transformación de los hechos en el orden y conexión del pensamiento. La filosofía es, entonces, una acción fundamental: transformar lo oculto, lo ambiguo, en claro, en comprender su tiempo y su espacio y en hacerlo diáfano. Ésta labor substancial contiene inevitables consecuencias: el paso, como en la Caverna, de la obscuridad a la luz, de la tierra al mundo, del tribalismo a la sociedad de personas, de la historia sacrificial a la historia ética.

Si bien Zambrano en las primeras preocupaciones de su recorrido filosófico, advierte las deficiencias de la razón moderna en relación al conocimiento, también insistimos en que su rechazo a este tipo de razón reside en el carácter de dominación y violencia que desde su perspectiva ésta engendra. Así, postula que no sólo es una razón insuficiente sino además es una razón que funda y justifica un tipo de dominación social, científica y técnica. Su transformación en razón instrumental, como la denominará la Escuela de Frankfurt, justifica, a su vez, una subjetividad fincada en la dialéctica del dominio, como nos señala Hegel en la figura del amo y el esclavo. El racionalismo, en suma, es un instrumento de poder y del poder.

Pues el racionalismo es absolutismo por su parte al extender sin más los principios de la Razón a la realidad toda. Una razón imperante, no contemplativa no dirigida a descubrir la estructura de la realidad. El racionalismo es una presuposición... que ha funcionado como instrumento y medio de la voluntad de ser, de la voluntad de poderío del hombre occidental¹.

Y deseo subrayar la siguiente frase: una razón no dirigida a descubrir la estructura de la realidad. Es

decir, no dirigida a realizar la labor filosófica que Zambrano ha elegido como la tarea por excelencia del pensar y de ejercer una razón filosófica: no imponer un absoluto como verdadero, sino desentrañar la estructura con la que se edifica la realidad. *El transformar lo real en verdadero.*

Recordemos que entre las primeras preocupaciones que Zambrano manifiesta se encuentran las políticas, es decir, su necesidad de reflexionar sobre el mundo y su construcción social. Dentro de este ámbito de análisis se encuentra la importancia del fenómeno religioso y su lugar esencial en la elaboración cultural, observando el sacrificio como figura predominante de comunicación entre los dioses y el hombre: la posibilidad del ser y de la historia se articulan sobre el arquetipo originario del sacrificio y el esquema de la retribución como forma e articulación predominante entre lo humano y lo divino. Lo anterior señala que no hemos modificado nuestra referencia inicial con el mundo e implica que nuestro mediador con la realidad continua realizándose bajo el precepto de ofrendar parte de la vida para poder recibir vida. Entregar víctimas, entregar sufrimiento, muerte: sacrificio. Zambrano se rebela contra la idea anterior y su deseo será romper este fundamento sobre el que se alza *la ciudad* de los hombres contemporáneos. Busca que rompamos la estructura conceptual sobre la que hemos edificado la negación de un actuar ético, que abandonemos el arquetipo que establece intercambiar dolor por vida; lo anterior exige replantear el fundamento ético de la política: la estructura que vislumbra Zambrano, abarca tanto el desarrollo cotidiano del quehacer político y su deseo absolutista y totalitario, como el ámbito de lo simbólico donde la muerte ocupa varios rostros, siendo algunos de ellos el deseo de negación, de exclusión, de expulsión, de exilio.

El nuevo poder, autoproclamado capaz de decidir que pueblos viven o mueren, ha reducido paulati-

¹ Zambrano 1996, 111.

namente la vida política a una cuestión de dominación. El ejercicio de la expulsión nos muestra a primera instancia la diversidad de elementos que la componen: la negación política, el desprecio por lo diferente, la incapacidad de escuchar otras voces, la exigencia de la homogeneidad como paso necesario para un nuevo paraíso terrestre: el de la absoluta igualdad.

...Paradójicamente, el hombre al afirmarse a sí mismo ha tropezado consigo mismo, se ha enredado con su propia sombra, con su propio sueño, con su imagen; el sueño de su poder y aun de su ser llevado al extremo, convertido en absoluto. De ahí el absolutismo occidental tan diverso a los despotismos orientales, que comienza con el endiosamiento de los emperadores romanos hasta los días de hoy en que acabamos de asistir a su caricatura: los totalitarismos de Estado².

Desde la perspectiva de Zambrano es vital reflexionar sobre nuestra forma de concebir la adquisición de conocimiento; cimentada como una idea de razón única, estructura un orden social en sintonía con la violencia que esta razón se ve obligada a ejercer: fragmentar, sintetizar, comprobar que las leyes, una vez elaboradas, se convierten en tribunal de lo que es verdadero y de lo que no lo es. La raíz de nuestro árbol cultural se nutre de esta relación con el mundo donde éste es un objeto a diseccionar... Zambrano observa en esta acción el fundamento de nuestro comportamiento en el mundo. Un mundo vaciado de personas, de seres capaces de desear, de soñar, de poetizar su mundo. En su lugar han quedado entes, que en su calidad de seres excluidos son confinados a la paradoja del sacrificio; si desean "ser", esto será factible a través del sacrificio, es decir, a través de la radical negación. Círculo infernal que no logra ofrecer salida a la posi-

bilidad de la existencia. El hombre despojado de sí mismo, a través de la anulación y el sacrificio, se vive roto, vacío.

Lo primero que percibimos en este estallido del corazón europeo es la violencia, una terrible violencia que no ha podido formarse si no viene de lejos y tal vez desde su raíz...¿de dónde procedía, pues, la violencia europea?³

Violencia física que no es la más decisiva, pues más que la violencia importa su justificación, su cimiento...Europa hija de Grecia...ha revelado el origen de su violencia, en su adoración, en aquello que durante siglos, ha adorado cada vez más furiosamente, en que su culto dirigido a la verdad puede parecer, algunas veces, una idolatría⁴.

Procede la violencia de un largo camino de deseo de afirmación humana sobre los dioses. El afán de ser absolutamente y, además, tener poder imperial sobre lo viviente, no es una voluntad exclusivamente moderna; sin embargo, es con la capacidad racional y científico-técnica que ésta se consolida y se expande por el mundo. La cultura racionalista moderna, basada en la razón científico-técnica, ha logrado constituirse en cárcel del espíritu humano; vida miserable que despuebla al hombre de sus ilusiones y fantasías; un límite histórico que no puede ofrecer componendas a sus paradojas. Zambrano insiste, en que el desarrollo de la cultura como racionalización se encuentra en el centro del panorama desolado del mundo de hoy. Por ello comulga con las críticas realizadas desde la fenomenología y las filosofías vitalistas, en la profunda convicción de que la cultura occidental ha perdido su dirección y su propósito, derivándose en dogmas sociales y económicos que sintetizan la realidad en la soledad y la fragmentación de las masas. Por ello su teoría se realiza sosteniendo

² Zambrano 1996, 77-78.

³ Zambrano 1945, 55.

⁴ *Ibíd.*, 59.

como elemento fundamental un objetivo ético: una nueva razón que posibilite un nuevo horizonte donde la filosofía, y su lucha contra la alienación, y la subsecuente dominación que permite, puedan sostenerse.

Se trataría de descubrir un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter de absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que está en crisis⁵.

Sintetizando, hemos dicho que Zambrano profundiza en la crítica de este paradigma racionalista con la intención de ofrecer un pensamiento desde el cual se pudiera cuestionar de nuevo nuestra realidad: la que se ha tejido como fundamento para ofrendar continuamente nuevas víctimas a la historia sacrificial, a la cual estamos sujetos desde los inicios de la historia. Es la intención de Zambrano poner luz a éste conflicto pendiente de debate filosófico: el fundamento sacrificial de la arquitectura de la ciudad, alimentado en la modernidad no sólo en la consolidación del racionalismo, sino en su sintonía con el absolutismo tanto religioso como político. Catedrales de pensamiento que han supuesto la aceptación de que la historia es un altar propiciatorio, propio de una concepción progresista de la historia.

Es más obvio que nunca que la democracia sea el único camino para que prosiga la cultura de occidente y esta revelación pone la descubierto hoy más que antes la estructura sacrificial de la historia humana. Quien esto escribe ha ido desde el comienzo de su vida, antes que de un modo consciente, a la búsqueda de una religión de régimen no sacrificial⁶.

⁵ Zambrano 1989, 79.

⁶ Zambrano 1996, Prólogo.

//

Así, la observación de la destrucción en la sociedad europea, incluida la española, en la primera parte del siglo XX impulsan a Zambrano a considerar que es necesario seguir planteando nuevas formas de interrogar a la realidad. La búsqueda de nuevas explicaciones la llevará a reflexionar sobre un tema ineludible en la configuración de su pensamiento: la relación entre el hombre y lo divino como fuente de construcciones culturales fundamentales donde reinan en el horizonte cultural concepciones racionalistas y teleológicas. Escatologías que ven en el fin de la historia la plenitud humana.

“Cada cultura, depende de la calidad de sus divinidades”⁷, afirma la autora. Por lo que aquí radica la importancia ineludible del mundo profano. Del espacio que el hombre se ha ido proporcionando para poder ser hombre; del espacio y el tiempo que requiere para realizar las actividades propias de los hombres. De tal forma, los rituales y las liturgias han adquirido un lugar fundamental, ya que es gracias a ellos que se estructura la articulación entre ambos ámbitos, es decir, la posibilidad de coexistencia del espacio tiempo sagrado y el espacio tiempo humano. Por ello se puede afirmar que el hombre no puede vivir sino es en continua alternancia: tiempo para el hombre y tiempo para las divinidades, espacios sagrados y espacios profanos, tiempos y espacios festivos que rompen el orden de la vida profana. En la obra de la filósofa española, insistimos, encontramos la relevancia de la religiosidad en la conformación social. Es decir, el reconocimiento a esta esencial actividad humana que da inicio a toda relación con el mundo y que pasados los siglos parecería que ha ido perdiendo fuerza uno de sus rasgos nucleares: ser fundamento

⁷ Cf. Zambrano 1992.

de ordenaciones culturales. La religiosidad, como capacidad humana de relacionarse con el mundo más allá de la mera materialidad específica, es nuestra primera raíz en el mundo: de ahí se desplegaran artes, producción y política. Su despliegue exigirá la aparición tanto de deidades como de sus propios rituales y liturgias, de poéticas del mundo, donde se esclarecen las fronteras entre los dioses y el hombre. Para la autora sólo desde ahí, desde los sentimientos y acciones que acompañan la religiosidad, pudieron desprenderse las narraciones mitopoéticas, los mitos del origen y su transmisión poética.

Solamente hemos de dejar apuntado que lo que el hombre moviliza para engendrar la objetividad es religioso, como lo que hay en la base y fundamento de todo nuestro apego a la realidad y a la transformación que la hemos de padecer para crear nuestro mundo⁸.

La ampliación del mundo profano no implica la negación de lo divino ni la disminución de poder mediar con lo sagrado. El mundo profano sólo puede tener sentido en relación al reconocimiento, implícito o explícito, del mundo sagrado y su mediación a través de las diferentes divinidades. Lo que se quiere señalar es otra forma de esta mediación, donde la filosofía para recuperar su camino de conocimiento requiere de tener en consideración el infierno de negaciones culturales, sociales y personales, en que estamos viviendo y una de esas recuperaciones es sin duda, volver a pensar la filosofía y la poesía y la religiosidad como frutos de una misma germinación.

La pregunta inevitable es ¿cómo pudo haber ocurrido que los inmortales Dioses, venerados por los hombres por su no contradicción, por su incorruptibilidad, fueran muriendo?

Históricamente el hombre ha recibido lo divino por revelación, creándolo poéticamente, o definiéndolo con el pensamiento, es decir, ha sido el escultor de lo divino. Lograrlo ha sido la mayor de las tareas humanas, la previa a toda gran epopeya, *a todos los monumentos temporales llamados culturas*. Sin embargo, llega el momento en que ocurren dos sucesos: la pérdida de los Dioses y su sustitución por otros. Se presencia, entonces, un proceso sagrado de destrucción de lo divino, tan inevitable como su contrario, cuando de lo sagrado emergen Dioses.

Es corriente caracterizar a nuestra época como irreligiosa. Más acertado sería descubrir las religiones que la pueblan clandestinamente. Clandestinamente porque tienen por carácter que sus fieles no las aceptan como tales; sus creyentes no quieren del todo creer en ellas. Las sirven a pesar de sí mismos, sin responsabilidad... Obscuras religiones y dioses, que necesitan de toda la debilidad de la conciencia actual para vivir. Dioses a los que el hombre despierto, en la plenitud de sus facultades, se avergüenza de servir⁹.

En suma:

la historia del hombre, sellada por la idea del sacrificio, ha dado lugar a una concepción del sentido de la vida marcada por el principio sacrificial y que la autora no puede dejar de asociar con el racionalismo como forma que expresa, sustenta y niega otras necesidades del hombre. Se puede sacrificar sin miramientos, pues es la forma en que aprendimos a tener un espacio y un tiempo humano; así, el totalitarismo racionalista, traspasado al totalitarismo político, y en nuestros días al económico, asume la negación y el sacrificio como única vía de estructuración social¹⁰.

⁸ Zambrano 1989, 98.

⁹ Zambrano 1991, 16.

¹⁰ Lizaola 2008, 186-187.

La acción de lo sagrado y su vínculo con lo divino ha venido a adquirir un sentido contingente, procesual, histórico, donde las divinidades nacen y se van sucediendo.

El germen del ateísmo se manifiesta en el cuestionamiento continuo que realizó la Tragedia griega: una desesperación que al expresarse no estaba negando la existencia de los Dioses, pero sí poniendo en duda su relación con los hombres.

///

Zambrano se sumerge en la piel de Antígona y se traslada a su tumba. Lo primero que vislumbra es que no es la precipitación de la muerte ante el infortunio lo que anhela la doncella virgen, no es dejar de vivir, no es negar el tiempo que se le muestra por primera vez. Sino por el contrario, una vez descubierto el tiempo propio quiere vivirlo, quiere palpar las rocas, recorrer la oscuridad de su tumba, sentir el tránsito compuesto de instantes; adentrarse en las tinieblas y en el tiempo que se la han abierto y le permiten renacer, encontrar, finalmente, la palabra perseguida tanto tiempo. Recorrerse, reconocerse, entre los otros, entre los que la han puesto en el altar del sacrificio, entre los que eligen la violencia sagrada, los que la han elegido como la víctima propiciatoria, la que limpiará la desgracia, la que lavará la mancha, la que con su muerte permitirá el regreso al equilibrio de las tensiones.

En la Antígona de Zambrano, los dioses, como en toda tragedia, han abandonado la tierra y no muestran la más mínima piedad, no están para ofrecer la menor ayuda ni el menor de los consuelos.

La historia de la familia, la maldición sobre ella por la indignidad de Layo y la cadena de errores y ceguera que la rodean, le caerán como herencia, ¿Cómo alguien con una alma abierta a la vida, al dolor del padre, a la locura de la madre, a la lucha

fratricida de sus hermanos, podía renunciar a la verdad?

[...] Pues que el conflicto trágico no alcanzaría a serlo...si consistiera solamente en una destrucción; si de la destrucción no se desprendiera algo que la sobrepasa, la rescata. Y de no suceder así, ... sería nada más el relato de una catástrofe...en la cual a lo más se ejemplifica el hundimiento de un aspecto de la condición humana...Un relato que no hubiese alcanzado su existencia poética¹¹.

Lo que el sacrificio de Antígona ofrece –señala Zambrano– es la conciencia. Una conciencia es estado naciente que se desprende del sacrificio de una alma, de un ser en su integridad¹². Antígona desafía abiertamente la ley y su hazaña se coloca también en el ámbito que cuestiona la corrupción de la vida política, de aquello que debería hacer de la ciudad el mejor lugar sobre la Tierra. Cuestiona y urge a la búsqueda de la Ley nueva. Ante esto sus actos representan una clara anteposición del derecho natural al derecho positivo imperante. Afirma a la piedad fraterna frente a cualquier otra ley o costumbre. Lo cual significa un desafío profundo ante cualquier sistema jurídico.

Es en la tumba donde sucede lo que impide que el relato sea tan solo la narración de una decadencia humana más; o que permite cobrar su carácter trágico, poético, donde la acción femenina rompe la cadena sobre la estirpe de Layo, maldecida en su descendencia a darse muerte entre ellos mismos o por propia mano. La desobediencia de Antígona desteje la red de delitos masculinos y complicidades femeninas, revelando el infierno subterráneo de su familia.. es la condición de Antígona de doncella sacrificada sobre la que se sostendrá y alzaré la *ciudad*.

¹¹ Zambrano 1998, 201-202

¹² Cf. *ibid.*, 218.

El mantener la *ciudad* exigía sacrificio humano...EL sacrificio sigue siendo el fondo último de la historia. Ningún intento de eliminar el sacrificio por la razón ha logrado hasta ahora establecerse¹³.

El destino sacrificial de Antígona aunado a su experiencia personal de Zambrano, colectiva e histórica, de modo que en esta obra se inscribe una suerte de fenomenología del exilio, resultado de la guerra fratricida y generadora de miles de víctimas inocentes. La ciudad debe ser el lugar del hombre, es el espacio-tiempo donde puede desempeñar un papel, obtener un lugar. De ella proviene la tranquilizadora seguridad de ser y ser reconocido. El problema más propio de lo humano, según la autora, no radica en la existencia, en el Estado, en el en sí y el para sí, etc..., el conflicto de lo humano estriba en el conocimiento necesario para lograrse como persona.

¿Cómo se alcanza la objetivación? ¿cómo se logra encarnar lo que anhelamos? Han existido también diferentes planteamientos para lograrlo, los más *racionales* han sido los menos eficaces, pues sientan la conducción social en un deber ser y hacer que nace de la idea de una minoría de donde derivan formas oligárquicas. Zambrano presupone que en esto hay un elemento de raíz el que admite que las formas de poder legitimen y legalicen que no nazcan personas. Es mejor negarlo todo –hasta el amor– que es el que hace posible la objetividad; el amor sólo se da en la realidad, en las palabras de amor que encarnan; “sin la exigencia del amor la mente no habría llegado a forjar la idea, la posesión de la presencia y la figura tal como ella puede únicamente alcanzarse. La objetividad no es posible sin el amor”¹⁴.

Una nueva cultura requerirá de personas, de seres que existan en su autonomía y su interdependencia;

una nueva cultura basada en el amor como orden axiomático que nos impida mirar sin parpadear el cotidiano genocidio cultural y físico que rodea al mundo. Si amamos, sabemos lo que queremos, por ello el amor es pilar de la objetividad, del poder elegir qué deseamos hacer, qué anhelamos realizar; es fuente de vitalidad y existencia. Y aquí es donde la propuesta zambranianiana toma el carácter de teoría social al ser su objetivo que la sociedad sea la suma de personas, de seres capaces de amar y, por ende, de decidir su existencia.

El fascismo le hizo pensar que este orden podía ser la democracia; el lugar y espacio donde realizar otro sentido no sólo personalmente ético, sino colectivo. Lo importante es observar cómo intentó cumplir su compromiso filosófico-amoroso: hacer objetivo, material, corporal, el fundamento primero, el lugar del amor recuperado y forjador de un espacio social *humanizado*: el *somos necesariamente libres* de Ortega lo tradujo en el *somos necesariamente personas*. Sin embargo, en su prólogo a *Persona y Democracia*, de 1987 –el libro fue escrito en 1958– declara cómo la democracia se ha hermanado con el progreso y “se muestra hoy como algo por lo que no hay que luchar”¹⁵. Hoy, dice Zambrano, se hace más evidente que el camino de Occidente es la democracia, dejando más claro y nítido que nunca, la revelación de la estructura sacrificial de la historia humana, la que nos descubre que más que crisis, es orfandad lo que estamos viviendo. “Algo se ha ido para siempre, hay que volver a nacer, que reaparezca el espíritu creador”¹⁶. Ella nos deja este libro como un testimonio; signo de dolor son sus palabras, pues no ha sucedido que la democracia moderna procure sitio a las personas, haciendo de la historia sacrificial un pasado cultural transformado en una historia ética estructurada en la libertad. Y reflexiona en la si-

¹³ Zambrano 1998, 203.

¹⁴ Zambrano 1977, 194.

¹⁵ Zambrano 1987, 11.

¹⁶ Zambrano 1987, 11.

tuación que podría ser dicha hoy día sin menoscabo a su veracidad:

Estamos ante el umbral de una época que los adelantos de la Ciencia no nos harán traspasar si no se resuelve el enigma de lo social. Pero ello no desvanece la gloria del ser y su capacidad creadora. De que un triunfo glorioso de la Vida en este pequeño lugar se dé nuevamente¹⁷.

¿Podrá nuestro mundo contemporáneo, donde no sólo hay una agonía de Europa sino de lo que denominamos mundo, dejar a un lado la idea de la ofrenda, del sacrificio como mediación cultural? Podremos construir un *ciudad*, una polis, que no nos pida muerte y sufrimiento para poder ser? ¿Podremos dejar de fundar *ciudades* que afanosamente buscan el sometimiento, bajo el actuar de la fuerza de un poder puro dando lugar a las diferentes formas de imposición: exilio, destierro, migración, genocidio? Preguntas sin respuesta, tan sólo sostenidas por la esperanza de que algún día la conciencia humana se clarifique, advenga a la luz.

Finalmente cabe recordar un señalamiento que elabora Ana Bungard sobre la perspectiva zambrana. Su filosofía (de Zambrano) es de la crisis y a pesar de la desolación de la cual arranca su pensamiento, es también filosofía de la esperanza, de una esperanza que sostiene la existencia, negándola, en el no-ser, aunque sin angustia existencial, sin náusea existencialista, sin nihilismo, con una firme esperanza.

Bibliografía

Lizaola, J., *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, México 2003.

Zambrano, M., *La agonía de Europa*, Buenos Aires 1945.

Zambrano, M., “La metáfora del corazón”, en: *Claros del bosque*, Barcelona 1977.

Zambrano, M., *Persona y democracia*, Madrid 1987.

Zambrano, M., *Senderos*, Barcelona 1989.

Zambrano, M., “El freudismo”, en: *Revista Filosófica Malacitana*, 1991.

Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Madrid 1992.

Zambrano, M., *Persona y democracia*, Madrid 1996.

Zambrano, M., “La tumba de Antígona”, en: *Senderos*, Madrid 1998, 201-202.

¹⁷ *Ibíd.*, 12, 13.

La ciudad y las palabras.

La escritura de la memoria en María Zambrano e Italo Calvino

Elena Trapanese (Becaria FPI Universidad Autónoma de Madrid)

¿Porqué proponer en ocasión de un seminario sobre Zambrano, una confrontación entre la filósofa española e Italo Calvino? En una conferencia impartida en Nueva York en 1983, Italo Calvino describe así su libro *Las ciudades invisibles* (1972):

En *Las ciudades invisibles* no se encuentran ciudades reconocibles. Son todas ciudades inventadas. Las he llamado todas con un nombre de mujer. [...] ¿Qué es hoy la ciudad para nosotros? Creo que he escrito algo parecido a un último poema de amor a las ciudades, en el momento en que se vuelve cada vez más difícil vivirlas como ciudades. Quizá nos este mos acercando a un momento de crisis de la vida urbana, y *Las ciudades invisibles* son un sueño que nace del corazón de las ciudades inhabitables¹.

El libro de Italo Calvino se presenta como una serie de relaciones de viaje que el explorador de origen veneciano Marco Polo hace a Kublai Kan, imperador de los Tártaros. Cada capítulo del libro es precedido y seguido por un diálogo entre estos dos personajes.

En el diálogo que abre el segundo capítulo del libro, Marco Polo afirma que “cuanto más se perdía en barrios desconocidos de ciudades lejanas, más entendía las otras ciudades que había

atravesado para llegar hasta allí”². Kublai Kan le pregunta entonces:

– ¿Avanzas con la cabeza siempre vuelta hacia atrás? [...],– ¿Lo que ves está siempre a tus espaldas? [...] ¿Tu viaje se desarrolla sólo en el pasado?, ¿Viajas para revivir tu pasado?, [...] ¿Viajas para reencontrar tu futuro?³

Me tomo la libertad de cambiar la última pregunta e imagino hacerla a María Zambrano: “¿María, escribes para reencontrar tu futuro?”

¿Porqué escribir de, en y sobre la ciudad? Marco Polo contestaría que es propio de la ciudad algo que tiene en común con los sueños:

[...] todo lo que puede imaginarse se puede soñar, pero hasta el sueño más inesperado es un enigma que esconde un deseo, o su contrario, un miedo. [...] Las ciudades, como los sueños, creen ser obra de la mente y de la casualidad⁴.

Pero, sigue Marco Polo, “ni una ni tampoco la otra resultan suficientes”; pues de una ciudad no gozas

de las siete o setenta y siete maravillas, sino que de la respuesta que da a una pregunta tuya. – O a la pregunta que te hace obligándote a contestar, como Tebas por boca de la Esfinge⁵.

¹ Calvino 2002, V-IX. Las cursivas son del autor.

² Calvino 2002, 38.

³ Calvino 2002, 26.

⁴ Calvino 2002, 44.

⁵ Calvino 2002, *ibid.*

¿Qué preguntas y respuestas encuentra María Zambrano en las ciudades que visitó? ¿Y por qué escribir de, en y sobre ellas?

En *Un lugar de la palabra: Segovia*, nuestra filósofa escribe que hoy en día quedan muy pocos vestigios de la antigua fe en la ciudad.

Y es cosa en extremo grave este desvanecimiento casi completo de la creencia en la ciudad y del vivir por ella inspirado. Entre los indicios que se muestran, quizá sea el más delator, el más significativo de que algo pasa allá en las raíces de este Occidente. Puesto que lo más creador de esta llamada cultura occidental ha sido la ciudad, las ciudades. [...]

La ciudad es lo que más se acerca a la persona, a ser modo de una persona o al modo de la persona, en la vida histórica. Tiene figura, rostro, fisonomía, lo que el Estado se afana por tener⁶.

La crisis de la vida urbana a la que se refería Calvino en la conferencia que he citado, parece delinarse según Zambrano como la pérdida de fe, de creencia en ella. Tal pérdida encuentra sus orígenes en la falta de “conciencia de la dependencia, de la limitación propia que es la humildad”. Nos sentimos dueños del universo, dueños de la ciudad, de las ciudades. Ya hemos dejado de escuchar su ritmo, su música callada; ya hemos dejado de oler su perfume, el perfume de las cosas, de los animales y de las personas. Hemos hecho de la ciudad un espacio homogéneo, dominado por la lógica de la cantidad. A tal pérdida de fe en la ciudad corresponde una pérdida de fe en la palabra: si por un lado hemos hecho de la ciudad un espacio homogéneo, por el otro hemos privado la palabra de su núcleo vivo, transformándola en un simple instrumento. Hemos dejado de escuchar el balbucear de las palabras y hemos dejado de creer en su fuerza reformadora y de reconciliación.

El pensamiento en tiempos de crisis es el pensamiento descubridor y las virtudes del descubridor han sido siempre indispensablemente

dos, contradictorias en apariencia: audacia y humildad, atreverse a todo con la conciencia de la propia limitación, de la particularidad de la obra. Sólo es fecunda esta conjunción, de amplitud ilimitada en el horizonte y de la conciencia de la pequeñez del paso que damos⁷.

Pero hoy en día hemos perdido la humildad y nos lanzamos con atrevimiento al descubrimiento sin limitación, con el resultado de proyectar palabras violentas desde una supuesta interioridad hacia un afuera que tenemos que dominar. Frente a este modelo homogéneo, privo de horizonte de la vida urbana actual, la filósofa malagueña nos recuerda que lo propio de la ciudad verdadera es la de ser “un espacio abierto e íntimo donde quien en él habita se siente al par fuera y dentro”⁸.

Si la ciudad es lo que más se parece a la persona, por ser un espacio abierto e íntimo al mismo tiempo, escribir de, en y sobre la ciudad significa escribir de, en y sobre el modo de ser persona, que habita en el mundo estando al par fuera y dentro de él. Escribiendo liberamos las palabras para devolverles su fuerza, su núcleo, así como para restituirles su horizonte de significación que parecen haber perdido. Desde esta perspectiva quizás resulte más apropiado hablar de escritura que visita, y no que descubre. ¿Porqué, en qué difieren el visitar y el descubrir ciudades? Es una diferencia que consta en el trato, en la mirada y en el mismo paso que se tiene al acercarse a ellas. La visita presupone la existencia previa de lo que estamos visitando, pues el hombre acepta entrar en un espacio que no le pertenece, que no ha creado él. Por el contrario, quien descubre identifica y suele dar un nombre a “su” descubrimiento, como si sólo el nuevo nombre le otorgase existencia real. La visita es siempre temporánea, pues quien visita no se queda, sino que es un huésped de la ciudad, quien ya sabe que más o menos temprano tendrá que irse. En el visitar estamos dentro y fuera al mismo tiempo: estamos en la ciudad, pero ya em-

⁶ Zambrano 1994, 163.

⁷ Zambrano 2004b, 110.

⁸ Zambrano 1994, 163.

pezamos a sentir la nostalgia futura, la ausencia de ella y su permanencia en nuestros recuerdos. La escritura visita lugares y hace que la memoria se configure como un “saber de reconciliación, de entrañamiento”⁹. Visitar y escribir de, en y sobre la ciudad es entonces encaminarse en la visita de nosotros mismos, de nuestro pasado que se hace presente, de nuestra historia.

Muchas veces nuestro pasado aparece como algo que pesa sobre nuestra existencia, que la bloquea. Pero, advierte Zambrano, no hay que caer en el error de olvidar el pasado, de alejar los fantasmas de la historia, de nuestra historia, pues los fantasmas siempre vuelven. “El saber acerca del pasado”, escribe María Zambrano, “no es ya una curiosidad lujosa, ni un ejercicio que puedan permitirse inteligencias en vacaciones, sino una extremada necesidad”¹⁰. Parafraseando a Kublai Kan podríamos decirle a Zambrano: “¡Entonces es de veras un viaje en la memoria, el tuyo! [...] ¡Es para soportar una carga de nostalgia que has ido tan lejos!”¹¹. ¿Es para soportar la nostalgia que has escrito de, en y sobre la ciudad?

En la escritura, contestaría Zambrano, se reproduce aquello que la autora considera propio del hombre español, quien busca continuamente mantenerse en equilibrio entre la melancolía y la esperanza. Con el término melancolía Zambrano entiende

una forma de sentir la vida, de sentirla ante todo como tiempo irreversible; [...] sentir cada uno de los momentos de que el tiempo está compuesto¹².

La melancolía es el sentimiento de la ausencia de algo y, subraya Zambrano, ¡la ausencia no es la nada! De la melancolía, que no ha de ser confundida tampoco con la angustia, sale la esperanza misma, pues es su “hermana gemela”. Escribiendo nos mantenemos en equilibrio, o por lo menos

intentamos hacerlo, entre la melancolía y la esperanza, entre la conciencia de la ausencia y la esperanza en la existencia de alguien que nos escuche, que nos lea. Zambrano escribe no desde la nostalgia, o no sólo. Ella escribe sostenida por la esperanza. Es más: por la confianza, que es “más que esperanza”, pues “es receptiva, órgano de conocimiento al par que de acción”, mientras que la esperanza “se proyecta”¹³. Honda confianza en las palabras y en su morada: la ciudad.

Difícil equilibrio entre memoria y escritura, entre melancolía y confianza en las palabras, pues –nos advierte Marco Polo– “las imágenes de la memoria, una vez fijadas por las palabras, se borran”¹⁴. Polo tiene miedo de perder su ciudad, Venecia, al hablar y escribir de ella... Cada vez que describe otras ciudades, confiesa estar ya siempre diciendo algo de la ciudad lagunar. O quizá, exactamente por el hecho de hablar de otras ciudades, ha ido perdiéndola un poco a la vez...

Tensión entre lo propio y lo extraño es lo que se da en la escritura de la memoria: escribimos y ya no poseemos las palabras. Fijamos el recuerdo en palabras y ya nos parece lejano, otro. Visitando y escribiendo hacemos experiencia de la extrañeidad. El Marco Polo de Calvino afirma que el allá “es un espejo en negativo. Quien viaja reconoce el poco que es suyo, descubriendo lo mucho que no ha tenido y no tendrá”¹⁵.

Cada hombre –escribe Calvino– lleva en la mente una ciudad hecha sólo por diferencias, una ciudad sin figuras, sin forma, y las ciudades particulares la llenan¹⁶.

En la ciudad de Zoe, por ejemplo, todo se parece hasta el punto que la ciudad llega a ser el “lugar de la existencia indivisible”¹⁷. Marco Polo se pregunta “¿por qué entonces la ciudad? ¿Qué línea separa el dentro del fuera, el estruendo de las rue-

⁹ Zambrano 2004b, 111.

¹⁰ Zambrano 2004b, 113.

¹¹ Calvino 2002, 99.

¹² Zambrano 2004b, 147.

¹³ De Andrés Castellanos y Mora García 2011, 263.

¹⁴ Calvino 2002, 88.

¹⁵ Calvino 2002, 27.

¹⁶ Calvino 2002, 33.

¹⁷ Calvino 2002, *ibid.*

das del aullido de los lobos?”¹⁸ ¿Existe realmente esta línea de separación? ¿O la condición de todo hombre es un estar al par dentro y fuera de la ciudad, un estar al par dentro y fuera de sí mismo? Las ciudades son también lugares de intercambio, y no sólo económico. Un ejemplo muy interesante es la ciudad de Eufemia, donde el viajero llega y donde todos los que llegan se reúnen alrededor de un fuego, para contar cada uno su historia. Pero quien sale de Eufemia se da pronto cuenta que ella es la ciudad donde “se intercambia la memoria”¹⁹. En *Las palabras del regreso*, María Zambrano escribe que hay ciertos viajes “de los que sólo a la vuelta se comienza a saber”²⁰. A la vuelta, cuando la memoria se ha intercambiado; cuando se interpone la distancia, temporal y espacial. A la vuelta, cuando recordamos; cuando escribimos. A la vuelta, si es que es posible volver.

¿Por qué aparece tan importante hablar y escribir de la ciudad? ¿Y por qué lo es sobre todo ahora, en tiempos de crisis?

Me parece poder contestar con una frase de Marco Polo acerca de Ottavia, ciudad-telaraña, suspendida sobre un precipicio entre dos montañas. Su base es una red que sirve de sostén y de pasaje:

Suspendida en el abismo, la vida de los habitantes de Ottavia es menos incierta que en otras ciudades. Saben que la red no sostiene más que eso²¹,

saben que no aguanta más que eso. ¿La escritura es entonces una red que nos permite no caer en el abismo? La escritura se configura como un puente que, para utilizar palabras de Calvino, “no está sostenido por esta o aquella piedra, sino por la línea del arco que ellas forman”. Pero, sigue, sin “piedras no hay arco”²². También María Zambrano dedica en *Los Bienaventurados* unas intensas páginas a la metáfora del puente.

El puente tiene sus arcos llamados también ojos. Arcos que se sostienen y dejan pasar, abierta arquitectura. Ojos no porque vean, sino porque dejan ver. Lo que se ve dentro de los ojos del puente aparece destacado y recogido, como un trozo de tierra, cielo, piedras de elección. Los arcos son también a modo de pasos, ciertos puentes parece que andan o que se hayan quedado quietos un instante para seguir [...].

La esperanza tiene sus pasos, y sus ojos que dan a ver y que ven ellos mismos. [...]

El puente es camino, [...] es el paradigma, el mejor ejemplo de lo que es un camino; quieto y extendido, tiene algo de alas que se abren. La corriente del río queda dividida por los arcos del puente. Así la corriente de los sentires, de los pensamientos, de los deseos, queda dividida por los arcos de la esperanza para luego juntarse en la corriente ancha domeñada, sobre la cual el hombre puede caminar²³.

La escritura, como un puente, nos permite recoger nuestros recuerdos, nos permite cruzar las aguas no siempre mansas del río de nuestra vida. Pero, al mismo tiempo, los arcos del puente están sujetos al proceso de corrosión y de sedimentación de los detritus que el agua lleva consigo... La memoria en la escritura encuentra su lugar de rearticulación, encuentra un puente, una red que le permite no caer en el abismo. La escritura se configura entonces como un puente hacia la otra orilla, hacia la orilla del otro... un puente que hace posible que nos encaminemos hacia esta otra orilla, para reencontrar nuestro futuro.

Volviendo a la pregunta inicial de Kublai Kan – “¿Viajas para reencontrar tu futuro?” –, Italo Calvino escribe que era una pregunta indispensable para que

Marco Polo pudiese explicar [...] o por último explicarse a sí mismo que aquello que buscaba era siempre algo que estaba delante de él, y aunque se tratara del pasado era un pasado que

¹⁸ Calvino 2002, ibid.

¹⁹ Calvino 2002, 37.

²⁰ Zambrano 1995, 13.

²¹ Calvino 2002, 75.

²² Calvino 2002, 82.

²³ Zambrano 2004a, 107-108.

cambiaba a medida que avanzaba en su viaje, porque el pasado del viajero cambia según el itinerario cumplido [...]. Al llegar a cada nueva ciudad el viajero encuentra un pasado suyo que ya no sabía que tenía: la extrañeza de lo que no eres o no posees más te espera al paso en los lugares extraños y no poseídos²⁴.

“Una verdadera ciudad”, escribe Zambrano acerca de Segovia, “es un espejo donde la historia se mira no sólo en lo que fue, sino más todavía, en lo que estuvo a punto de ser, en lo que hubiera sido”²⁵. La ciudad verdadera, como la verdadera patria, es siempre “ausente”²⁶. Extraño ejercicio de la escritura: las palabras escritas dan voz a lo que pudo ser y no fue, dan voz a la posibilidad misma de ser. Las palabras dan voz a la discontinuidad, a la “arquitectura de espacios vacíos”, deshabitados o nunca habitados; a las ruinas, que –advierte Zambrano– “no son lo que ha quedado, sino lo que se ha ido transformando, la poesía implícita de toda construcción que, al fin, vive por su cuenta”²⁷.

Viajamos y escribimos para encontrar nuestro futuro, para encontrar lo otro que nunca hemos sido y que nos está esperando. Escribir es dar voz a los pasos de nuestra memoria, a aquel puente cuya línea nos permite permanecer en equilibrio entre la ausencia del futuro y la esperanza, entre el estar dentro y fuera al mismo tiempo que es condición propia de todo ser humano. La escritura de la memoria se configura como un camino, cuyo destino es una ciudad discontinua en el espacio y en el tiempo. Su discontinuidad no tiene que desanimarnos a buscarla, pues buscándola estamos al mismo tiempo buscándonos a nosotros mismos.

Toda cultura, afirma Zambrano, “está formada de centros”²⁸ y la ciudad es uno de estos. La ciudad

es al par centro y camino, pues es siempre fronteriza y transmisora, “puerto y puerta”²⁹. La ciudad es un lugar de unidad que recoge sin aprisionar.

En el camino, en el paseo por la ciudad, el hombre tiene que enfrentarse a una de sus fatigas: “sondear su historia; sondearla hacia abajo y hacia arriba”, pues en las vísceras de la ciudad real, nos advierte Calvino, se esconden siempre la ciudad celeste y la infernal. Para visitar la ciudad real tendremos entonces que bajar hacia sus ínfimos, darles voz para poder salir de ellos y seguir caminando. Mas los ínfimos no están fuera del camino, no son accidentes, sino partes constitutivas de él.

El infierno de los vivos no es algo que será; si hay uno, es aquel que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay para no sufrir. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio³⁰.

Hay que seguir caminando. Hay que seguir escribiendo. Hay que dejar que la escritura transforme nuestra memoria, que la ciudad transforme nuestros recuerdos, pues escritura y ciudad tienen su “especial alquimia, su fuerza transmutadora”³¹: no sólo salen de la historia, sino que crean historia. La ciudad y las palabras son centros fronterizos donde la historia toma voz y se crea. La escritura de la memoria es lo que rescata a estos centros, para que no queden aislados. La ciudad es un centro fronterizo: más que isla, archipiélago. La escritura de la memoria es el agua, el mar, que une las islas del archipiélago, que permite que las palabras comuniquen entre ellas. La escritura, como el agua, es lo que permite que el hombre pase de una

²⁴ Calvino 2002, 38.

²⁵ Zambrano 1994, p. 169.

²⁶ *Ciudad ausente* (Zambrano 1928) es el título de un artículo que Zambrano dedica a la ciudad de Segovia, cuando ya se encuentra lejos de ella.

²⁷ Zambrano 1994, 176.

²⁸ Zambrano 1994, 164.

²⁹ Zambrano 1994, *ibid.*

³⁰ Calvino 2002, 175.

³¹ Zambrano 1994, 164.

isla a otra, sin perder el horizonte de sentido que las une.

Bibliografía

- Calvino, I., *Le città invisibili*, Milano 2002.
- De Andrés Castellanos, S./Mora García, J. L., (eds.), “*De ley y de corazón*”. *Historia epistolar de una amistad. María Zambrano Alarcón – Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976)*, Madrid 2011.
- Zambrano, M., “Ciudad ausente”, en: *Manantial*, IV-V, Segovia 1928.
- Zambrano, M., *España, sueño y verdad*, Madrid 1994.
- Zambrano, M., *Las palabras del regreso*, Salamanca 1995.
- Zambrano, M., *Los bienaventurados*, Madrid 2004 [=2004a].
- Zambrano, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid 2004 [=2004b].

Tiempo y espacio en *Delirio y destino*

Susanne Niemöller (München)

I

Delirio y destino es uno de los libros más peculiares de toda la obra de María Zambrano. Destaca de los demás libros zambranianos tanto por su génesis como por su forma y contenido. Combina no sólo varias formas de escribir sino también diferentes perspectivas: una perspectiva personal que lo acerca a una autobiografía, una perspectiva colectiva que lo acerca a un relato histórico y una perspectiva universal que lo acerca a un ensayo filosófico. El resultado de esta fusión es un texto híbrido que interpreta de una manera muy peculiar no sólo la vida personal de la autora misma sino también una parte importante de la historia europea. En mi ponencia quiero acercarme a *Delirio y destino* desde una perspectiva semiótica: voy a empezar con unas observaciones acerca del contexto pragmático, para luego pasar al análisis de algunos aspectos formales de la obra, que me parecen significativos para la interpretación de su contenido.

II

Delirio y destino es uno de los últimos libros publicados por María Zambrano. Fue publicado en Madrid en 1989, es decir, dos años antes de la muerte de la autora y 37 después su escritura en La Habana donde vivía María Zambrano en los años cincuenta. Había sido escrito en muy poco tiempo con motivo de un premio literario convocado por el *Institut Européen Universitaire*

de la Culture con sede en Ginebra, Suiza – un premio que no ganó. Su situación personal era difícil entonces. Vivía junto con su hermana Araceli en La Habana donde daba clases y conferencias. Era una de los muchos españoles republicanos exiliados en América Latina y como ellos sufría no sólo de una situación económica precaria sino también de un profundo sentimiento de descolocación y desilusión como queda expresado en *Delirio y destino*:

Luego la hora trágica volvió a levantarnos, la esperanza llevó sus víctimas, mas al hundirse en la derrota nos lanzó de nuevo a nuestra escueta vida de supervivientes; generación de medio-seres; sólo juntos haríamos un ser, un ser con toda su historia. La “Utopía”, nuestra utopía, se nos ha cuidadosamente repartido: a vosotros, los muertos, os dejaron sin tiempo; a nosotros, los supervivientes, nos dejaron sin lugar¹.

Difícil era también la situación socio-política de la Europa de entonces. La Europa de los años cincuenta era una Europa destruída por dos guerras mundiales y dividida en dos bloques enemigos. En España gobernaba Franco y la mayoría de los intelectuales republicanos, que habían sobrevivido la guerra, vivían repartidos por todo el mundo, mantenían los lazos con la patria pero vivían fuera de ella. Era una Europa apenas reanimada y todavía muy herida. Está claro que María Zambrano escribió *Delirio y destino* porque

¹ Zambrano 1989, 237.

necesitaba dinero. Pero también parece haber sentido un profundo deseo de dar testimonio, de dar a conocer su visión de los acontecimientos ocurridos en España en los años treinta. Así dice un uno de los pasajes más expresivos del libro:

Los muertos no tienen voz; es lo primero que pierden. Se les oye dentro de uno mismo, en esa música que por instantes brota cuando más olvidados estamos, como si ya nunca pudiésemos estar solos. Y llegan palabras entrecortadas, sílabas de ese país de la muerte. Una voz, ahogada en el esfuerzo para hablar, quiere contar su historia. Todos los muertos prematuros, los muertos por la violencia, necesitan que se cuente su historia, pues sólo debe ser posible hundirse en el silencio cuando todo quedó dicho, ya apurada la vida como una sola frase redonda de sentido. [...] cuando aquel trozo de destino se hundió como una Atlántida, pero en el seno de una historia sin fondo, cuando se siente funcionar otra vez el arcaico dios que devora a sus hijos desposeídos hasta del tiempo, no es posible aceptar el silencio².

Es decir, viviendo lejos de Europa escribe un libro sobre Europa para un destinatario europeo con dos objetivos: primero, para ganar un premio literario y segundo; para romper el silencio y dar voz a los compañeros muertos, decir su verdad, una verdad que sólo puede ser dicha fuera de España. En 1989 la situación personal de María Zambrano así como la situación socio-política de Europa había cambiado totalmente. La Europa de 1989 era una Europa reconstruida y cada vez más unida. Zambrano había vuelto a España en 1984. Tenía problemas de salud, pero participaba activamente en la vida intelectual de la España pos-franquista. Era ya una autora muy reconocida, galardonada con el Premio Cervantes en 1988. Y es justamente en este momento en que decide publicar *Delirio y destino*. No queda muy claro por qué y para quién

publica este texto abandonado por tanto tiempo: Para sí misma? Para las nuevas generaciones o para el archivo de la humanidad, la memoria colectiva? En su presentación del libro lo explica así:

La misma voz que me pidió entonces salir de mí misma y dar testimonio tal vez sea la que ahora me pide que lo publique espontánea y precipitadamente antes de morir³.

///

La convocatoria del premio era para una novela o una biografía, dos géneros que la autora no había cultivado nunca como ella misma admite. Para cumplir con estos requisitos María Zambrano escribió un libro que muestra rasgos de los dos géneros, es decir, escribió una biografía novelada basándose en su propia vida; razón por la cual el libro es tratado por la mayoría de los investigadores como una autobiografía; aunque María Zambrano no se identifica en ningún momento ni con la protagonista ni con la instancia narradora del relato. La instancia narradora es una persona anónima, sin nombre ni personalidad propia. Forma parte del mundo narrado pero no tiene ni vida ni tiempo ni espacio propio, es simplemente un testigo que cuenta la historia de una mujer joven que vive y estudia en el Madrid de los años treinta. Esa mujer, la protagonista principal de la narración, sí tiene una personalidad así como un espacio y un tiempo propio en el relato. Lo que no tiene es un nombre. Es llamada simplemente “ella”. Como la vida de “ella” parece tanto a la vida de la propia María Zambrano me parece, sin embargo, lícito identificar en este caso las tres categorías narrativas –la autora, la narradora y la protagonista principal–, que desde un punto de vista estrictamente formal deberían ser tratadas por separado. Es como si María Zambrano hubiera creado en *Delirio y destino* una

² Zambrano 1989, 238.

³ Zambrano 1989, 12.

especie *alter ego* desdoblado, repartido entre la instancia narradora y la protagonista principal. A primera vista parecerá irritante. Es como si Zambrano se negara a afirmarse como un sujeto con voz propia. Pero al leer el texto queda claro que esta forma tan impersonal de escribir representa justamente lo que se puede llamar la Ética de *Delirio y destino*. Quiero ilustrarlo con una cita:

[...] querían escribir impersonalmente, porque se sentían vehículo, instrumento de un pensamiento que no era suyo “personalmente”, que venía de lejos precisándose, que se había manifestado no sólo en libros sino en actividades, en reformas, en cambios de actitud moral, en grupos de escritores, como la llamada “generación del 98”, en movimientos reformadores de la enseñanza y del modo de vivir, como la “Institución Libre de Enseñanza”, un proyecto de vida, en suma. [...] Ninguno apetecía, antes huían de ello, tener lo que se llama “personalidad”, a veces se burlaban de ella, de la posible personalidad, de su búsqueda, de los que habían consumido su vida en perseguirla. Era lo que más les apartaba de la “literatura” y lo que a ella misma le alegraba de su pretendida actividad filosófica; que en ella nunca tendría personalidad⁴.

Tanto la instancia narradora como la protagonista son representantes de un ser más grande, una generación, un grupo de gente unida por una visión común que es la renovación de España; una generación de “medio seres”, como la llama; ya que sólo juntos forman un ser verdadero; una generación “sin personalidad”, una generación que rechaza el individualismo para dar todo por un proyecto más grande: recrear España, una España nueva, moderna, europea.

Y ahora en aquel instante había que reconstruir la nación, recrearla. Y era ése el proceso

creador que tenía lugar: la República era el vehículo, el régimen; la realidad era la Nación; la realidad se estaba recreando. [...] El pensamiento que nace de un individuo, el esfuerzo creador siempre individual, se habían difundido creando un pensamiento común y un tono vital común; un tono moral, que era la vida⁵.

Se puede decir, entonces, que *Delirio y destino* es no solamente la biografía de una persona sino también, y talvez mucho más, la “biografía” de una generación así como el retrato de una nación en un punto muy determinado de su historia. Se cuentan, pues, tres historias diferentes pero tan entrelazadas que no se pueden llamar independientes: (1) la historia de “ella”, (2) la historia de “nosotros” – el grupo de los jóvenes estudiantes republicanos, al que pertenece “ella” y (3) la historia de España. Miremos un pasaje clave que ilustra muy bien esta técnica de entrelazamiento de las diferentes historias contadas en *Delirio y destino*:

Tenía toda la vida, pero no podía empezar a vivirla; estaba aquí, pero 'aquí' era un cuarto blanco y desnudo, sin un libro, donde estaban prohibidas las visitas y hasta el moverse en la cama; quieta mirando hacia arriba o hacia la ventana ladeando un poco la cabeza. Y lo que veía eran las nubes blancas e inmóviles, escritura gigantesca en el cielo de esa vida que se proyectaba a sí misma, que los hombres todos proyectaban y luego, como la veían sobre sus cabezas y descargaba sobre ellas, la llamaban destino, y también Historia. El cielo azul de Madrid, estaba lleno de blancas, azuladas y semidoradas nubes; de pronto habían cobrado figura; caballos, reyes antiguos, ejércitos, peleas de monstruos, allá abajo a ras del horizonte, una guirnalda de gloria, una promesa que parecía enmarcarlo todo, sujetar cielo y tierra, comenzaba también

⁴ Zambrano 1989, 56-57.

⁵ Zambrano 1989, 198-199.

a moverse, a ir cobrando forma, a entrar en lo alto del cielo cóncavo donde se movían sus mayores. Era la historia de España que se despertaba en aquella hora precisa, que se ponía en movimiento, desde el corazón y el ánimo esperanzado, y enigmática, se proyectaba sobre el cielo implacablemente azul de Madrid, 1929⁶.

La historia de “ella” empieza, pues, en un punto temporal y espacial determinado. El “aquí” y “ahora” del comienzo es una cama en una casa privada en el Madrid del año 1929. La protagonista está, tras una enfermedad casi mortal, condenada a un reposo estricto lo que significa un aislamiento total sin libros ni visitas. Tiene solamente a su familia y a aquella ventana que le permite ver el cielo de Madrid. No hay intercambio alguno con el mundo de afuera, es decir con el espacio exterior. No puede moverse. Lo único que puede es pensar y soñar, explorar su espacio interior, bajar al punto más profundo de su alma y subir al punto más alto de su conciencia. Retroceder en el tiempo, es decir recordar el pasado – los años de su niñez en Málaga y de su juventud en Segovia; y avanzar en el tiempo, vivir “hacia el futuro”, un futuro que no puede empezar a vivir:

En esta especie de estado prenatal en que se encontraba, las circunstancias eran como ese semicírculo de nubes, que veía desde la cama, según se las mire significan una cosa o apenas significan nada determinado, como si fueran receptoras, moldeables. Sólo cuando se hubiese internado de verdad en ese futuro y anduviese por él, las circunstancias la forzarían. Ahora todo estaba en suspenso; el “aquí” era muy amplio, todo lo que había hecho a nada la forzaba. Ningún hilo la ataba al pasado tan cercano, a la vida recién quitada, salvo algunos compañeros que ya no podían venir a verla, sino en alguna visita breve y

espaciada, que cada vez le traía menos noticias de lo que se estaba haciendo, de lo que hacían ellos. ¿Qué pasaba afuera?⁷

Es interesante notar que esta introspección no conduce a una mayor afirmación de su “yo”, sino, al contrario, a una negación de su “yo” y al abandono de un proyecto de vida propio. Decide volver a la vida, darse nacimiento a sí misma y comenzar:

[...] a vivir simplemente, sin pretensión ni proyecto, sin esperanza ni temor, podría ser así, viviendo desde la verdad, de no ser, de no ser apenas nada. [...] como no tenía proyecto y sí tan sólo su pobreza a la que quería ser fiel – no edificaría nada sobre sí misma, no esperaría nada de sí misma, nada para sí misma– el sueño de España se le fue entrando y comenzó a vivir sola ese sueño. Y el sueño del mundo, de Europa, que parecía encontrarse también como ella, sin obligaciones, sin empeños, sin circunstancias constrictoras, en anchura de elegir; con toda la vida...⁸

Recluida como está en un espacio cerrado empieza a proyectarse hacia un tiempo y un espacio abierto; de su cama en una casa privada en el Madrid del 1929 se lanza hacia el futuro de España... de Europa... del mundo. Se entrega a un sueño colectivo que llega a su punto culminante el día 14 de Abril del año 1931 con la proclamación de la República. “Vivíamos el momento más lúcido del sueño”⁹ – dice la narradora. Aquel día en que “todo era posible”¹⁰ “ella” está en la Puerta del Sol donde presencia el éxtasis de las masas y su alegría que culmina con el grito de un obrero: “¡Viva la República!” – “¡Viva España!” – “¡Viva todo el mundo!”¹¹

La subsiguiente destrucción del sueño durante la

⁶ Zambrano 1989, 28-29.

⁷ Zambrano 1989, 30.

⁸ Zambrano 1989, 30-31.

⁹ Zambrano 1989, 253.

¹⁰ Zambrano 1989, 253.

¹¹ Zambrano 1989, 260-261.

guerra civil no se cuenta en *Delirio y destino*. Entre el día 14 de Abril del año 1931 y un día no precisado de enero del 1938 hay una elipsis. El hilo narrador se retoma el día en que “ella” cruza la frontera con Francia junto con una multitud de refugiados huyendo de España. Durante el paso de la Frontera en la Junquera todavía no siente “la derrota”. No se siente “ni sola, ni vencida”. Porque:

Todavía no se había desgajado de la comunidad, era nada más aquello que había sido durante la guerra y especialmente en los últimos meses en Barcelona, uno, uno más entre todos. Y mientras se siente uno así no hay derrota posible, aunque se la sepa cierta [...]. Pero ahora, entonces ya sola en un cuarto de hotel ya sí. Sabía que para siempre se había desgajado de aquella multitud de la que formaba parte, como uno más, uno entre todos; se había desgajado para siempre, había vuelto, volvía a ser, otra vez, a estar “aquí”, a solas consigo misma¹².

Al otro lado de la “raya fronteriza” vuelve a estar sola. Pero esta vez es una soledad diferente. No es la soledad de la enferma, de la convalescente que espera volver a la vida, que siente que tiene toda la vida en adelante. Es la soledad de la superviviente:

Eran ya diferentes. Tuvieron esa revelación: no eran iguales a los demás, ya no eran ciudadanos de ningún país, eran exiliados, desterrados, refugiados... [...] Vencidos que no han muerto, que no han tenido la discreción de morir, supervivientes¹³.

Un barco le lleva a América, al Nuevo Mundo, pero aunque este “continente, ancho, inmenso, maternal” la acoja, siente que ya no pertenece a ningún lugar:

Mas ahora, no se sentía en ninguna parte, en parte alguna del planeta, como sucede en el

centro del océano cuando el alma no siente ninguna señal de la presencia de la tierra [...]. [...] era como sentirse otra vez en vías de nacer a través de aquella agonía inédita¹⁴.

Era “vivir muriendo”¹⁵. Porque como dice al principio de *Delirio y destino* la soledad es una forma de muerte. “Ella” ya es un “medio-ser”¹⁶ porque ya no pertenece a un grupo con una visión común y también porque “vivir a solas es vivir a medias, es estar recluso, condenado, cegado también, es estar en reserva y a la defensiva”¹⁷. Viajando con el barco a América, en medio del espacio abierto del Océano Atlántico, pierde el rumbo, su capacidad de orientarse, porque pierde su espacio de identificación –tanto el real como el soñado. Una vez más se siente aislada y reclusa– esta vez en el espacio abierto del mundo, porque ha perdido la comunidad que había dado sentido a su vida. Destruído está el sueño, el “destino soñado”¹⁸ de España y Europa; muertos están los compañeros o huyendo como “ella”, buscando refugio donde se ofrezca. En Europa no se pueden quedar porque Europa –la madre– se ha vuelto loca también, loca como una “Medea matando a sus hijos, a sus hermanos, a sí misma”¹⁹. Y sin embargo, instalado ya en la Isla de Puerto Rico en 1940, mirando el Viejo Mundo desde lejos, nota lo siguiente:

[...] se sentía dentro de Europa, en sus entrañas, en las entrañas, como se siente el hijo cuando ve sufrir a la madre. Y las entrañas de la Historia, son el lugar donde se gesta el futuro. Y empezó a sentir lo que es una agonía. La agonía de su madre [...] y la Agonía de Europa, su madre en la historia, de Europa su patria irrenunciable²⁰.

¹² Zambrano 1989, 264-265.

¹³ Zambrano 1989, 266.

¹⁴ Zambrano 1989, 266-267.

¹⁵ Zambrano 1989, 267.

¹⁶ Zambrano 1989, 237.

¹⁷ Zambrano 1989, 15.

¹⁸ Zambrano 1989, 13.

¹⁹ Zambrano 1989, 271.

²⁰ Zambrano 1989, 272.

Europa está lejos pero “este “lejos” [...] no es un “fuera” sino una dimensión en el interior de la Historia”²¹. Es una forma tan paradójica de pensar que no se puede entender con la lógica: “Ella” es una refugiada “sin lugar” porque los acontecimientos históricos le forzan a vivir en un sitio lejos de la “patria irrenunciable” – Europa. Pero este “lejos” no es un “fuera” sino un “dentro”. “Ella” está lejos pero se siente, sin embargo, todavía parte de Europa, dentro de las entrañas de Europa, dentro de las “entrañas de la Historia”²². Europa –la madre loca y violenta– está agonizando, como su madre verdadera en París, pero no se puede morir “a causa de la esperanza”²³, “la esperanza que brota desesperadamente ante cada suceso insoportable”²⁴. La esperanza que nace de las entrañas, de las entrañas de la misma madre que provocó con su locura todo el desastre. La esperanza brota de lo hondo como entonces en el año 1929 cuando “ella” –la enferma– no había podido morir y sacó de lo más profundo de sí la fuerza para volver a nacer por sí misma. Lo mismo va a pasar a Europa – volverá a renacer de una de “sus sucesivas muertes”²⁵. Llama la atención esta interpretación del proceso histórico – por dos razones: (1) primero por el énfasis que María Zambrano pone en el aspecto de la esperanza. Parece que en 1952 en un momento de la historia en que el mundo apenas había “sobrevivido” la segunda guerra mundial y en que se veía amenazada por una tercera entre dos bloques enemigos, ella no pierde la esperanza. Ha perdido la ilusión pero no la esperanza. (2) La segunda razón es la metáfora usada para describir el proceso histórico, que por lo general suele ser pensada como una línea recta, un camino unidimensional y unidireccional. María Zambrano

sustituye esta imagen por la de un cuerpo pluridimensional.

La imagen de la marcha sucesiva de la Historia es un error, como lo es toda imagen simplificada; los acontecimientos históricos tienen varias dimensiones, tienen un dentro, una profundidad, como la vida personal²⁶.

El tiempo como espacio –es una imagen sorprendente y, en mi opinión, central para la comprensión de *Delirio y destino*. *Delirio y destino* no es una biografía o autobiografía típica ni un relato histórico típico; es más bien, un texto muy propio que intenta explorar la multidimensionalidad del proceso histórico ejemplificándolo en una vida personal: “los veinte años de una española” empezando en el Madrid del año 1929 y terminando en La Habana del año 1949. La narración de esta historia básica sigue un orden más o menos cronológico, sigue la línea recta del tiempo lineal. Es decir, cada suceso narrado tiene un punto determinado aunque muchas veces no datado en una cronología de acontecimientos y cada uno se desarrolla en un espacio concreto: la casa familiar en Madrid, un jardín en la Ciudad Lineal, la universidad, las calles y plazas de Madrid, el Museo del Prado, las ciudades de la provincia, un hotel en una ciudad fronteriza, un barco en medio del océano, la isla de Puerto Rico, la ciudad de París. Pero cada uno de estos lugares específicos se inserta en un espacio más grande que no puede ser pensado por separado: Madrid es España es Europa es el mundo o como Zambrano escribe en *Delirio y destino*:

Europa ya no era el fuera de España, ni siquiera había que ir allí para estar en ella. [...] El pensamiento había curado la herida de la incompreensión. Y había, seguía habiendo heridas, eran las nuestras propias y también las de Europa, porque sus heridas eran también

²¹ Zambrano 1989, 271.

²² Zambrano 1989, 272.

²³ Zambrano 1989, 272.

²⁴ Zambrano 1989, 272.

²⁵ Zambrano 1989, 272.

²⁶ Zambrano 1989, 272.

nuestras y, sobre todo, su preocupación²⁷.

En el cuerpo de la Historia todo está conectado con todo y lo que pasa a nivel personal se repite a nivel colectivo, nacional y universal. Así como la protagonista enferma tiene que pasar por un proceso de aislamiento, recuperación, despertar y renacer así España tiene que pasar por lo mismo: una enfermedad grave, un tiempo de aislamiento y un renacer a una vida nueva; tiene que reconstruirse volviendo a sus principios, a su pasado como primer estado nacional europeo, tiene que volver a encontrar su universalidad. Nacer, vivir, enfermar, agonizar, despertar, renacer y volver a ser – es un ciclo que se repite una y otra vez y esto nos lleva un concepto diferente de tiempo. Ya no es el tiempo lineal sino el tiempo circular o espiral que es, en fin, un concepto espacial del tiempo. O como dice Zambrano en *Persona y democracia*, otro libro escrito en los años cincuenta:

Pasa sin pasar enteramente, pasa transformándose. El tiempo no tiene una estructura simple, de una sola dimensión, diríamos. Pasa y queda. Al pasar se hace pasado, no desaparece. Si desapareciese totalmente no tendríamos historia²⁸.

La tres dimensiones del tiempo –el pasado, el presente y el futuro– existen a la vez, como las diferentes “capas” de una “vestidura”²⁹, una dimensión depende de la otra. Cuando uno cae fuera de la dimensión del tiempo como del espacio compartido como le pasa a la protagonista enferma al principio del libro uno pierde lo más esencial de la vida humana. Porque el ser humano tiene que compartirse tanto en el espacio como en el tiempo para poder realizarse como un ser verdadero y completo. Y cuando al contrario las diferentes dimensiones del tiempo coinciden, cuando el presente, el pasado y futuro se

encuentran en un punto determinado tanto de la vida personal como de la vida colectiva entonces se experimenta uno de estos momentos raros en que la humanidad vuelve a encontrar el Paraíso porque el Paraíso es, según Zambrano: la “vida en unidad, en un tiempo uno, éxtasis o acción; dura un momento”³⁰. En *Delirio y destino* María Zambrano cuenta de uno de estos momentos raros, cuenta del éxtasis experimentado por un grupo de jóvenes que soñó con un futuro diferente para España. La historia de aquel Paraíso que duró tan sólo un momento es su legado para España, para Europa, para el mundo.

Bibliografía

Zambrano, M., *Persona y democracia*, Barcelona 1988.

Zambrano, M., *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, Madrid 1989.

²⁷ Zambrano 1989, 101.

²⁸ Zambrano 1988, 18.

²⁹ Zambrano 1989, 129.

³⁰ Zambrano 1989, 147

La *extrañidad* (Zambrano) y la acción crítico reflexiva en la urbe cosmopolita de la sociedad del riesgo mundial (Beck)

Ana Isabel Erdozáin (Universidad Christiana Albertina de Kiel)

El propósito de este trabajo es mostrar las coincidencias y diferencias de los pensamientos de María Zambrano y Ulrich Beck sobre la relación del sujeto con la urbe europeo-occidental. Desde un plano filosófico-literario María Zambrano explora las posibilidades de dimensiones poco usuales desde la estricta perspectiva del plano filosófico como son la actitud de la "extrañidad" –en el mundo rural y en la urbe– más propia de la psicología o la psicología social, el concepto de "centro de cultura" de la sociología de la cultura, la personificación o prosopopeya de la ciudad, entrando así en el mundo literario, y también los conceptos de culto, comunión y vocación de la ciudad propios de la teología cristiana sustancialmente. Su concepto de *razón poética* es el referente imprescindible para comprender ese pensamiento tan rico y complejo cuyo contexto histórico-cultural es el mundo occidental posterior a la terrible Segunda Guerra Mundial. Por su parte, Ulrich Beck es un sociólogo por así decirlo "atípico" al separarse de la sociología oficial y establecida criticando continuamente sus categorías y conceptos sociológicos modernos que él considera obsoletos para la época de plena madurez de la modernidad en la que nos encontramos, una época a la que le toca experimentar las consecuencias negativas de las acciones de los sujetos modernos de la sociedad industrial. Apoyándose en la ilustración de las crisis económico-financieras, las pandemias, el terrorismo internacional y los peligros ecológicos que afectan a la tierra entera, entre

los que se encuentran las catástrofes provocadas por inundaciones, sequías, terremotos y tsunamis, así como los accidentes nucleares de Chernóbil y Fukushima, Ulrich Beck puede postular que estamos inmersos en la sociedad mundial de riesgo –*Weltrisikogesellschaft*– y que es necesaria una revisión crítico-reflexiva de la sociedad contemporánea teniendo en cuenta la lógica propia de la modernidad reflexiva o Segunda Modernidad. Salvando las décadas históricas que les separan, Beck y Zambrano se hacen cargo de los límites y los riesgos del sujeto enfrentado a las inesperadas y preocupantes consecuencias de su propio hacer en una urbe que mostraba algunas grietas a mediados del siglo XX y a principios del XXI es la urbe de la sociedad cosmopolita, una urbe funcional, segura y muy bien informada a la par que frágil, indefensa y extraña. En este estudio se tomarán como fuentes fundamentales el libro de Beck *Weltrisikogesellschaft Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, publicado en 2007 y ampliamente revisado en 2008¹, así como *España Pensamiento, poesía y una ciudad* de Zambrano publicado por primera vez en italiano en 1964 y el artículo, también de Zambrano, "Una ciudad: París" escrito en La Habana en 1951 y publicado en 1957.

¹ Cfr. Beck 2008.

1 *El punto de partida de Zambrano y Beck: el plano epistemológico fenomenológico-ontológico y el empírico-racional*

El punto de partida de Beck es la sociología, por lo que en términos de teoría del conocimiento comporta un planteamiento teórico en el plano empírico-racional. Aparte de eso, no está de más precisar que Beck comprende la sociología sustancialmente en el sentido weberiano, como ciencia histórica cuya tarea es comprender la acción social interpretándola para poder explicarla de manera causal. Llama la atención que Beck defina la sociedad técnico-científica de la segunda mitad del siglo XX como sociedad del no saber, del desconocimiento –*Nichtwissen-Gesellschaft*–.

Mientras que la retórica dominante habla de seguridad, control y prevención, la actualidad está marcada por las noticias de las catástrofes ecológicas, las crisis financieras, el terrorismo o las guerras preventivas. Vivir en la sociedad del riesgo mundial significa vivir con un desconocimiento, un no saber que no puede superarse; es vivir simultáneamente con la amenaza y el no saber y con las paradojas y dilemas de orden político, social y moral que surgen de ellas².

La explosión de un reactor nuclear en Chernóbil en 1986 no sólo ocasionó una catástrofe ecológica y humana afectando al sistema inmunológico humano así como a la estructura genética de las células humanas y contaminando suelos, ríos y plantas cuyas consecuencias se dejan sentir hoy todavía. No sólo. También contaminó, por así decirlo, la vida social y política con formas más o menos controvertidas de desconocimiento, de no saber. Más recientemente ha conmocionado a todo el mundo la catástrofe nuclear de la central de Fukushima en el país más sofisticado del mundo: Japón. ¿Cómo es posible? ¿Cómo se ha podido no saber que iba a pasar eso? ¿Cómo no se ha sabido reaccionar y evitar esa catástrofe? La crisis

económico-financiera de nuestros días, el descontrol de los mercados financieros que nos despierta con datos cada vez más dramáticos, con un horizonte extremadamente difuso y la idea fundamental de descontrol y desorientación ha conseguido que todos –incluidos expertos y políticos– se vean arrojados a un mundo que ya no comprende nadie, como señalaba muy certeramente Beck en agosto de 2011³.

Desde un plano epistemológico fenomenológico-ontológico María Zambrano considera que el saber no se reduce a los resultados de las ciencias humanas, ni al análisis de la autoconciencia o a la experiencia de la vida. El saber se extiende y culmina con el análisis de la realidad que es, por ende, del ente. Podría llamarse también el plano de la interioridad objetiva porque se trata de buscar la esencia de cada tipo de realidad para determinar su naturaleza objetivamente, tal como es en sí con independencia de cualquier subjetividad⁴.

María Zambrano detecta en 1964 cómo la ciudad europeo-occidental ha perdido ampliamente la antigua fe en sí misma, en la ciudad, la fe que comprendía un culto que se manifestaba en obras, formas de vida y en una liturgia⁵. Estos rasgos distintivos hacen que una ciudad lo sea “de verdad” según Zambrano y su pérdida “es cosa en extremo grave”⁶ y un indicio de que “algo pasa allá en las raíces de este Occidente”⁷ pues “lo más creador de esta llamada cultura occidental ha sido la ciudad, las ciudades”⁸. Las ciudades han sido las inspiradoras de los Estados, aunque estos, en lugar de reconocerlo, han aprobado leyes genéricas, han apelado a la razón de Estado, han obstaculizado y obstruido sus efectos en lugar de otra cosa.

³ Cfr. Beck 2011, 128.

⁴ Seguimos el marco epistemológico de los planos epistemológicos del saber antropológico de Jorge Vicente y Jacinto Choza 1993, 48-49.

⁵ Cfr. Zambrano 2008, 103.

⁶ Zambrano 2008, 103.

⁷ Zambrano 2008, 103.

⁸ Zambrano 2008, 103.

² Cfr. Beck 2008, 211.

Beck y Zambrano coinciden en la crítica a los Estados por la situación en la que se encuentra la sociedad (Beck) y concretamente la ciudad (Zambrano). De hecho se trata de una crítica al trato que da el Estado al ciudadano moderno e ilustrado optando por la lógica paternalista y falsamente tranquilizadora o por el principio de la razón de Estado para el cual es completamente indiferente el ciudadano particular.

2 La destrucción de las formas de Occidente (Zambrano) versus el desmoronamiento de las instituciones básicas de la Modernidad

En *La agonía de Europa* (1945) María Zambrano, siguiendo la estela de su maestro Ortega y Gasset expuesta en su ensayo “La deshumanización del arte” (1925), se había fijado en la Europa de su tiempo y había advertido “el escalofriante aspecto de la destrucción de las formas”⁹ en el arte y también en la poesía.

Era evidente y parecía inatajable una voluntad de destrucción que abarcaba a las artes todas y que, por tanto, no podía provenir de exigencias estéticas¹⁰.

Zambrano explicaba que la unanimidad de esta manifestación en todas las formas llevaba a pensar que estábamos ante algo grave que sobrepasaba lo que se entendía comunmente por estético y que atañía a la raíz misma del arte: a la vida. El hombre, desposeído de su rostro humano revelador —a través del cual la naturaleza sale de su hermetismo—, volvía a la máscara, al hermetismo. “En la máscara se levanta frente al hombre lo ambiguo, lo demoníaco, lo sagrado, en suma, con esa ambivalencia característica de lo sagrado”¹¹. La destrucción de las formas significa la aparición de los elementos, entrar en contacto con la materia, con la fysis.

La fysis era primariamente lo sagrado, y el haber podido revelarla en una idea adecuada constituye la humanización, el paso hacia la humanización más definitivo que el hombre ha dado en su historia. (...) El descubrimiento del pensar, de este otro algo, que no es fysis y que ve a la fysis, que es capaz de enfrentarse con ella para decir “es agua”, “es aire” y, en un paso más avanzado, “es lo infinito”, fue un momento divino de la historia humana. Porque el hombre ganó un plano desde el cual miraba y, al mirar, lo que era trato mágico se convirtió en concepto. El hallazgo del concepto liberó al hombre de la servidumbre ante la fysis sagrada¹².

A partir de la revelación del hombre mediante el pensamiento en Grecia “el rostro humano irá asomando múltiple y multiforme; se irá cargando de expresión y de expresiones”¹³, sean éstas plásticas o poéticas. En la fysis sagrada y hermética el hombre ya no es lo que es, sino que la fysis es. Vuelve la materia, la fysis “en su realidad irreductible y sin rostro”¹⁴.

En buena medida coincide Zambrano en su diagnóstico de la deshumanización en Europa por la pérdida de las formas con la victoria del *animal laborans* en el auge de la modernidad como ha identificado H. Arendt.

[...] en el auge de la sociedad lo último que se afirmó fue la vida de la especie. (...) La humanidad socializada es ese estado de la sociedad en el que sólo rige un interés, y el sujeto de dicho interés es la humanidad o las clases, pero nunca el hombre o los hombres. La cuestión es que desapareció incluso el último vestigio de acción en lo que los hombres hacían, el motivo implicado en el propio interés. Quedó una “fuerza natural”, la fuerza del propio proceso de la vida, al que todos los hombres y todas las actividades humanas estaban sometidos (...) y

⁹ Zambrano 2010a, 288.

¹⁰ Zambrano 2010a, 288.

¹¹ Zambrano 2010a, 287.

¹² Zambrano 2010a, 290 - 291.

¹³ Zambrano 2010a, 292.

¹⁴ Zambrano 2010a, 294.

cuyo único objetivo, si es que había alguno, era la supervivencia de la especie animal del hombre¹⁵.

En la última etapa de la llamada sociedad laboral se exige a sus miembros

una función puramente automática, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie y la única decisión activa que se exigiera del individuo fuera soltar, por así decirlo, abandonar su individualidad, el aún individualmente sentido dolor y molestia de vivir, y conformarse con un deslumbrante y “tranquilizado” tipo funcional de conducta¹⁶.

Consecuentemente, se atreve a pensar que la Época Moderna, que dio comienzo con una explosión de actividad humana extremadamente prometedora y sin precedente, acabe quizás en la más mortal y estéril de las pasividad que ha conocido la historia. El pensamiento, al contrario de lo que se suele creer al representarlo como la independiente torre de marfil desde la que contemplan los pensadores, es la capacidad humana más vulnerable y, advierte Arendt que en contra de lo que pueda parecer a primera vista, “de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico”¹⁷.

No llega tan lejos U. Beck en su diagnóstico de los aspectos negativos de la actividad humana en la Modernidad, de modo que en general no muestra un carácter tan preocupante, aunque sí comprende el escepticismo que se suscita ante las posibilidades de supervivencia de la sociedad cosmopolita de la Segunda Modernidad porque se hace cargo de la debilitación o resquebrajamiento de las instituciones básicas de la Modernidad: la ciencia, el Estado-nación, el derecho, la economía y los militares. Debido a las consecuencias no queridas y desconocidas de la plenitud de la modernidad, sus instituciones básicas se deshacen, a juicio de Beck; no garantizan los principios fun-

damentales de la modernidad que les son propios: racionalidad y seguridad. De esta manera, acaban convirtiéndose en parte del problema que es la sociedad del riesgo mundial.

El individuo se ve obligado a desconfiar de las promesas de racionalidad de estas instituciones. Como consecuencia, al hombre se le arroja otra vez a sí mismo: desarraigo sin raigambre¹⁸.

Quienes son los actores principales en la Primera Modernidad, cuya tarea es precisamente juzgar y controlar las incertidumbres que se generan, se ven socavados por una conciencia –en aumento– de su propia ineficiencia, de que las medidas que toman son incluso contraproductivas¹⁹. Beck lo ilustra con ejemplos varios como el del accidente nuclear de Fukushima.

Además del diagnóstico de los problemas de las instituciones básicas de la Modernidad, Beck advierte que las fronteras de los riesgos globales son cada vez más difusas ya que los riesgos globales son ilocalizables: sus causas y consecuencias no se limitan a un espacio y un tiempo²⁰. “El gran riesgo fuerza a renunciar a la autosatisfacción de culturas, lenguas, religiones y sistemas”²¹ porque mirándose sólo a sí mismo no se puede luchar eficazmente contra la epidemia del SIDA o pandemias como la encefalopatía espongiforme bovina –enfermedad de las vacas locas–, la gripe aviar o la gripe porcina, el terrorismo internacional y la crisis económico-financiera actual o las catástrofes naturales como terremotos, erupción de volcanes, tsunamis, lluvias torrenciales, gotas frías, inundaciones o sequías. Hay que poner la mirada en las redes transnacionales para resolver las tremendas crisis financieras que afectan a diversos países europeos y a EE.UU²².

¹⁵ Arendt 1996, 345.

¹⁶ Arendt 1996, 346.

¹⁷ Arendt 1996, 348-349.

¹⁸ Beck 2008, 107; véanse también 106 y 108.

¹⁹ Cfr. Beck 2008, 108.

²⁰ Cfr. Beck 2008, 103.

²¹ Beck 2008, 117.

²² Fondo Monetario Internacional, Informe sobre la estabilidad financiera mundial – Abril 2013, Resumen

3 *La extrañidad zambrana frente a la inclusión de la alteridad de la sociedad cosmopolita beckiana*

La extrañidad es tratada por Zambrano al esbozar la figura del idiota del pueblo, de la pura simplicidad como dice ella. “Hasta hace poco cada lugar, cada pueblo tenía el suyo”²³. El idiota está radicado en la extrañidad o extranjería. Esta es, por así decirlo, “la invisible patria que arrastra consigo”²⁴. De hecho,

aunque haya nacido en el pueblo y vivan aún sus padres, parece haber llegado de “allá”. Y nunca, por familiar que sea su figura y conocidos su matemático vagar, el escaso repertorio de sus gestos y esas pocas palabras que repite, deja de ser extraño para todos²⁵.

A los ojos de los otros el extraño, representado a través de la figura del idiota o simple, “no es nadie o es simplemente uno”²⁶, un mero habitante del planeta, alguien de quien no puede temerse que contagie a los demás porque es así de nacimiento. En el caso del idiota esta condición de extrañidad se extrema al estar “desposeído de la palabra que tanto asiste a los no simples”²⁷ y al estar privado de la palabra está privado de la luz del entendimiento pero no de la luz “que asiste a la elemental percepción”²⁸. El idiota, efectivamente, no conoce sino que sabe en el sentido más profundo de la palabra: “No mira el idiota, privado de intención como va. No se diría que percibe sino que sabe”²⁹. El idiota ha conseguido que en su interior se reflejen en una justa proporción los seres, las cosas y lo que entre ellos hay y se mueve, como un paisaje estelar. El simple, mero

habitante del planeta, ha logrado que la realidad moviediza y ambigua no sea percibida con esa conciencia temblorosa y discontinua, afectada por temores y apetitos–, sino simplemente sabida, del mismo modo como llegan a saber quienes no sienten ni despiertan interés alguno.

Esta idea tan sugerente de María Zambrano acerca de la *extrañidad* no tendría mayor trascendencia para el marco fundamental de nuestra reflexión, la urbe europea, si no fuera porque Zambrano apela indirectamente a los “verdaderos residentes y aún ciudadanos”³⁰ a que descubran la extrañeza en sí mismos al toparse con la extrañidad o extranjería del simple, que les “haga pensar (...) acerca de su composición, compostura y demás derivados de su natural y establecida preeminencia”³¹. Gracias a la *extrañidad* el urbanita de la ciudad europea puede y tiene que descubrir lo extraño de sí mismo de tal manera que se sienta un mero habitante del planeta, que mire las cosas desde esa perspectiva del ajeno, del que no pertenece al lugar, se siente ajeno y puede percibir la realidad, el lugar, por primera vez, captándola con la sensación de que no le pertenece ni le pertenecerá nunca porque no es de ahí.

Ulrich Beck, por su parte, concibe el elemento distintivo de la sociedad cosmopolita que se está imponiendo mundialmente como “esa fuerza impositiva de la inclusión del otro – de otra cultura”³² y destaca que esta afirmación tiene validez general para todos en todo el mundo. Para Beck la actividad común de extraños o extranjeros significa libertad, la libertad que se funda en esa capacidad del ser humano de poder empezar de nuevo en cuanto que extraño y con extraños³³. Aunque Beck no lo diga explícitamente, el espacio por excelencia del encuentro de extraños es la urbe de la Segunda Modernidad, una urbe cuyas fronteras –puede afirmarse por extensión–, como las de los

ejecutivo, en: www.imf.org/external/spanisch/pubs/ft/gfsr/2013/01/pdf/sums.pdf, 30-9-2013.

²³ Zambrano 2010b, 428.

²⁴ Zambrano 2010b, 431.

²⁵ Zambrano 2010b, 430.

²⁶ Zambrano 2010b, 431; véase también 429.

²⁷ Zambrano 2010b, 431.

²⁸ Zambrano 2010b, 431.

²⁹ Zambrano 2010b, 429.

³⁰ Zambrano 2010b, 431.

³¹ Zambrano 2010b, 431.

³² Beck 2008, 103.

³³ Cfr. Beck 2008, 97.

Estados, acusan un continuado proceso de desdibujamiento que se refleja en un no acabamiento de la ciudad con los suburbios, las áreas comerciales, logísticas, las zonas hospitalarias, de transportes, en definitiva con los llamados “no lugares” de Marc Augé.

María Zambrano puntualiza específicamente estas ideas refiriéndose explícitamente a la ciudad. Zambrano entiende que la ciudad es un espacio abierto y a la vez íntimo en el que sus habitantes los urbanitas se sienten “al par fuera y dentro”³⁴, lo cual concuerda con su concepción de la extrañeidad: que los ciudadanos deberían ser capaces de ponerse en el lugar de los extraños. Al hacerlo, aunque físicamente están en la ciudad, se ven y sienten de fuera, ya no son propiamente de la ciudad, su patria es por así decirlo invisible, la llevan consigo. En realidad, son habitantes del planeta.

En la ciudad

se verifica la comunión con los que fueron y que en ella dejaron su nombre; la impronta del vivir diario, es en ella como un receptáculo del trascender que mana de un vivir propiamente humano³⁵.

La ciudad es un centro de una cultura como lo son también el pueblo o aldea o el caserío. En la ciudad se universaliza lo que llega desde el campo haciéndose apto para llegar a todas partes, también a partes lejanas en el espacio y en el tiempo donde vivirá –perdurará– sin ser reconocido.

Todas estas reflexiones sobre la ciudad y el habitante de la ciudad se completan con una acotación ontológica fundamental: Zambrano habla de la ciudad verdadera, la que, a sus ojos, es un camino hacia lo universal: “una especie de puerto que hay que pasar; puerto y puerta ante la cual hay que depositar una ofrenda”³⁶. Con esa idea Zambrano apunta asimismo a lo que podría denominarse una

dimensión escatológica de la ciudad que le lleva a especificar que

Lo propio de la ciudad ha de ser algo que encierre una exigencia constante y que sea al par una dádiva. Un don de esos que obligan al que lo recibe sin que él se dé cuenta o sin que sea necesario el que se dé cuenta³⁷.

Creada por los estratos sociales más elevados, sus protagonistas y autores, también los estratos más bajos, los que sirvieron a los superiores llamados por eso pasivos, han contribuido a crearla porque si realmente sirvieron, no pudieron ser pasivos en modo inerte; algo debieron de aportar, algo precioso. (...) Pues no se deja imprimir el ser humano por nada que en cierto modo no haya contribuido a crear³⁸.

4 La sociedad cosmopolita y el imperativo de actuación de Beck

A diferencia del universalismo, que afirma la disolución de las diferencias, y del multiculturalismo, que en realidad se comprende y practica como mono-culturalismo cultural, el cosmopolitismo incorpora al otro, los otros, a la realidad convirtiéndose esto en la máxima de la sociedad. En esa incorporación de los otros se produce un reconocimiento del otro como igual y diferente. De ahí surge lo que Beck denomina *cosmopolitismo normativo*. Los riesgos globales abren un espacio moral y político a partir del cual puede nacer una cultura cívica de la responsabilidad que se extienda por encima de límites y fronteras porque el riesgo mundial comporta la traumática experiencia de la vulnerabilidad y también la actitud de responsabilidad hacia los otros en aras de la propia supervivencia³⁹.

Si antes se le acusaba al cosmopolitismo de ser elitista e idealista, imperialista y capitalista, en el momento actual se impone de forma natural y se

³⁴ Zambrano 2008, 103.

³⁵ Zambrano 2008, 103-104.

³⁶ Zambrano 2008, 104.

³⁷ Zambrano 2008, 104-105.

³⁸ Zambrano 2008, 106.

³⁹ Cfr. Beck 2008, 111.

ha vuelto cotidiano: la mirada cosmopolita se ha vuelto insoslayable en un mundo en el que la internacionalización empresarial, industrial y comercial y la libre –a veces impuesta– circulación de las personas hace que constantemente tengamos una visión cosmopolita. El cosmopolitismo nos abre los ojos a lo incontrolable con lo que se topa el hombre contemporáneo por ejemplo al poder contagiarse un ciudadano de Hamburgo, sin haber salido de esa ciudad, de una enfermedad como la fiebre hemorrágica del Ébola transmitida por un conocido que ha pasado sus vacaciones en Costa de Marfil.

Al mismo tiempo, según indica Beck, el cosmopolitismo también ofrece al ser humano una segunda oportunidad, intentar comenzar de nuevo: emprender acciones que transgredan fronteras y así hacerse cargo con mayor eficacia de los peligros que afectan al hombre⁴⁰. Beck entiende que el cosmopolitismo de la sociedad del riesgo está definido, sobre todo, por la imposición del principio de la ilustración, hacerse cargo de su propia existencia con plena consciencia y responsabilidad, por la comunicación más allá de límites y fronteras nacionales, entre otras, y por las formas alternativas de gobierno en un mundo globalizado⁴¹.

Porque el primado de la sociedad moderna es la seguridad y este primado obviamente no se suspende ante el no saber y las tendencias incontrolables que caracterizan a la sociedad de la Segunda Modernidad sino que, por el contrario, se refuerza más volviéndose omnipresente, surge el imperativo de actuación para protegerse, para salvaguardar la seguridad de la existencia vital⁴².

En María Zambrano no hemos podido encontrar paralelismos a estas ideas sobre el cosmopolitismo y el primado de la acción.

5 *La razón poética zambraniana frente a acción crítico-reflexiva beckiana*

Si de algún modo puede resumirse la propuesta de María Zambrano para la comprensión profunda del mundo occidental contemporáneo, y por ende de la urbe occidental, seguramente es por medio de la razón poética. Pero, ¿qué es la *razón poética*?

En primer lugar, afirma Zambrano, es descenso de la poesía a los infiernos del alma humana⁴³. Un resultado del viaje inicial a los *inferos* es el nacimiento de la poesía. Es importante detenerse aquí, en ese viaje iniciático ad *inferos*, porque de él procede la disposición de aprehensión de la realidad característica de la razón poética. Las connotaciones del viaje ad *inferos* pueden ayudar a comprender mejor de qué se trata. Se reconoce, primero, una connotación mitológica griega: Orfeo realiza un *descensus ad inferos* y sale con vida; vuelve al mundo con conocimientos extraordinarios porque ha accedido a los profundos secretos del más allá. Además, también está la connotación cristiana: de acuerdo con el credo cristiano, Jesús desciende a los infiernos después de morir y posteriormente resucita de entre los muertos.

¿Por qué ese descenso ad *inferos*? Siguiendo las dos vías señaladas, el *infero* o *infierno* es la muerte que se ha quedado con el amor como lo atestiguan Orfeo que se ha quedado sin su amada Eurídice y Jesús que se ha entregado amorosamente por el Padre y sus amigos. En el caso de Orfeo el descenso al *infierno* es, entonces, una búsqueda del amor que se ha ido al más allá y un descenso al no ser, al abismo de la muerte. Tras el descenso a los *inferos*, Orfeo es considerado un ser extraordinario porque ha salido con vida y conoce los secretos del más allá mientras que Jesús resucita de entre los muertos y sube a los cielos. En el caso de Jesús no se produce una vuelta al mundo terrenal. Jesús sigue vivo pero en

⁴⁰ Cfr. Beck 2008, 119.

⁴¹ Cfr. Beck 2008, 109.

⁴² Cfr. Beck 2008, 104.

⁴³ Cfr. Zambrano 2010b, 425.

el mundo celestial. La referencia zambraniana a Orfeo es por eso evidente.

En segundo lugar viene la poesía. Tras la muerte quedan la soledad y el tiempo y en esta abismática soledad, en el tiempo, nació la poesía que es a la par, canto y palabra, un canto, música, arrancado a la infinitud del tiempo que la dibuja y señala; una palabra, poética, desprendida del tiempo, y que le opone una forma, una consistencia, casi un cuerpo⁴⁴. La poesía, iniciada así, desciende una y otra vez para reaparecer con la palabra, cargada de historia, de historias infernales que proceden de ese abismo, de esas capas más profundas del alma. La poesía es así, también, el centro de apertura por donde reaparecen las almas de los que han ido más allá; a través de ella se produce la comunicación entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

En tercer lugar está la palabra, porque la poesía vuelve con la palabra, con sus potencialidades y limitaciones. Si el sujeto poético ha ido todavía más allá de la palabra, la recoge, en su proceso de nacimiento, a la vuelta de su viaje. María Zambrano indica que tras este viaje poético

algo quedará sin poder darse en ella pues que la palabra viene siempre de lo inefable, todo lo que se dice nace como la luz que vemos, de una placenta de sombra⁴⁵.

María Zambrano alude así a los límites de la palabra puesto que la palabra, expresión verbal, viene de lo inefable, lo no expresable con palabras. Esta idea la refuerza con una cita de la poetisa italiana Cristina Campo (1923-1977), amiga del alma de M. Zambrano, cita que expresa la contingencia: puse mis pies en aquella parte de la vida de la que no se puede volver aunque se desee⁴⁶. Además de los límites de la palabra poética en lo que dice y expresa, Zambrano tiene en cuenta que la palabra no viene sola, la acompañan el llanto, la voz, el

gemido. Ellos sostienen la llamada melodía de lo indecible. De todas las maneras, la palabra es el fruto, por así decirlo el regalo de ese viaje. En este sentido María Zambrano conecta directamente con las teorías de filosofía del lenguaje y la lingüística que han vivido una época de máximo apogeo en el pasado siglo XX evidenciando el valor que se le reconoce a la palabra⁴⁷. En cuarto lugar aparece la filosofía. La filosofía nace cuando la palabra poética ya ha aparecido y lo hace para descubrir en la palabra lo que Zambrano denomina “el centro de la palabra misma”, que es el ente, el ser. Despoja a la palabra de su ser sensible “reduciéndola al núcleo de lo visible”⁴⁸. La filosofía es la portadora de la fe en el destino propio de la palabra, desprendida ya de sus raíces infernales”. Y la filosofía, la filosofía primera, la socrática, invoca a la ignorancia “sólo sé que no sé nada”; invoca al vacío donde la silenciosa verdad puede dar su palabra libre de toda contaminación con los inferos del alma⁴⁹.

A través de esos cuatro pasos que a su vez incluyen cuatro elementos constituyentes se realiza la singular razón poética zambraniana, que, mucho más allá de la pura dimensión filosófica, comprende un proceso de introspección y áscesis –el descenso ad inferos–, el paso a través de una dimensión literaria poética y una determinación de ésta por medio del lenguaje: la palabra.

Beck, por su parte, se sitúa en otro plano distinto: el plano empírico-racional con una clara proyección pragmática. La nueva teoría crítica de Beck huye de las calificaciones fáciles de optimista y pesimista prefiriendo las de la ironía y la am-

⁴⁴ Cfr. Zambrano 2010b, 425-426.

⁴⁵ Zambrano 2010b, 426. La idea de que el habla nace de una placenta de sombra recuerda, naturalmente, a la caverna platónica.

⁴⁶ Cfr. Zambrano 2010b, 426.

⁴⁷ Wittgenstein, Carnap, Frege, Russell, Tarski, Quine, Chomsky, Austin y Searle con su fundamental teoría del lenguaje como actos de habla son algunos de los nombres de los que se han encargado de ponerlo de manifiesto. La palabra constitutiva encuentra su mejor expresión teológica cristiana en el prólogo del evangelio de San Juan: “En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios” (Evangelio de San Juan 1, 1).

⁴⁸ Zambrano 2010b, 426.

⁴⁹ Cfr. Zambrano 2010b, 427.

bivalencia. En lugar de la disyuntiva “o esto o lo otro” apuesta por la integración, la suma, “tanto esto como lo otro”⁵⁰. La teoría crítica de Beck busca una vía para poder equilibrar dos actitudes contradictorias: la autodestrucción y la capacidad de empezar de nuevo. Es lo que Beck denomina *realismo cosmopolita* que consiste en anticipar para poder prever, para tomar las medidas necesarias y gestionar las inseguridades de la Segunda Modernidad: el principio de previsión a través de la prevención. Estamos ante la *modernización reflexiva no lineal* que ofrece una nueva trayectoria a la ingenua modernización lineal⁵¹.

Ulrich Beck propone la creación de nuevas interdependencias más allá de las fronteras dado que posibilitan la maximización de los intereses nacionales propios. Esto presupone la vinculación de uno mismo y la de los otros de forma recíproca. En la época de la globalización a juicio de Beck es posible una alternativa que haga frente a la pérdida de poder de la política estatal-nacional. La condición de posibilidad es que la globalización se descifre no como destino económico sino como juego estratégico por el poder mundial⁵².

Las estrategias de acción que abre el riesgo global tiran por la borda el orden que trajo consigo la coalición neoliberal de capital y Estado: los riesgos globales apelan a la responsabilidad de Estados y movimientos cívicos, por así decirlo les autorizan como tales puesto que sacan a la luz nuevas fuentes de legitimación y opciones de actuación para esos grupos de actores. Por otra parte, desautorizan al capital globalizado porque las consecuencias de las decisiones en materia de inversión crean riesgos globales, desestabilizan los mercados y activan el poder de los consumidores, a quienes Beck llama “el gigante durmiente”⁵³. El objetivo de crear una sociedad cívica

global es crear una vinculación entre la sociedad cívica y el Estado.

Más allá de ese plano crítico-reflexivo del realismo cosmopolita, María Zambrano aplica, con una lógica a primera vista completamente alejada de esta perspectiva, su razón poética a la urbe europea concretada una ocasión en París. La grandeza de París, su esencia propiamente dicha, resulta de ser el órgano de la cultura, la francesa, el substrato de una civilización, la europeo-occidental. Fue el espíritu de Francia quien eligió a la ciudad de París y después París creó su imperio propio “sui géneris”⁵⁴. Ahí radica la fascinación universal de París: ser la capital de algo más que Francia, la capital de un Imperio invisible y no construido por el hombre, sin más fuerza que la que reside en la atracción de la misma ciudad⁵⁵.

Evidentemente, son varios los rasgos que caracterizan a París, pero

una ciudad no es feliz resultado ni consorcio de diversas virtudes o cualidades. Es, ante todo, una unidad orgánica, viviente; una continuidad que se sucede renovándose a través del tiempo⁵⁶

por lo que en su núcleo perdura igual a sí misma. Y además, y este es un rasgo muy distintivo de acuerdo con Zambrano, esta unidad viviente que es la ciudad está marcada por una vocación que no es sino participación de la vida personal. María Zambrano personaliza París y admite lo extraño de esa personalización, pero realmente la ciudad es una vocación que no deja de ser un sueño mantenido que exige ser realizado. Sin la vocación, la ciudad anda lejos de ser una cosa, una cualidad que se posee. La ciudad crea su cuerpo guiada de forma invisible por su vocación. Esa vocación conforma el trazado de las calles, la arquitectura, el color de sus edificios y “ese timbre especial, ese sonido que cada ciudad tiene”⁵⁷.

⁵⁰ Beck 2008, 98-99.

⁵¹ Cfr. Beck 2008, 101, 103.

⁵² Cfr. Beck 2008, 125-126.

⁵³ Beck 2008, 127.

⁵⁴ Zambrano 1999, 130.

⁵⁵ Cfr. Zambrano 1999, 130.

⁵⁶ Zambrano 1999, 130.

⁵⁷ Zambrano 1999, 130.

Contemplar la ciudad desde la *razón poética* comporta abrirse a todas las cosas, ofrecerse íntegramente sin ofrecer resistencia a nada quedándose vacío y quieto para que todas las criaturas aniden en uno, adoptando la actitud del extraño, convirtiéndose en simple lugar vacío donde lo que necesita asentarse encuentre su lugar y se pose. En ese sentido personal que tiene la ciudad la propia ciudad ha de abrirse a todo y a todos y preservando ese núcleo interior propio e íntimo ha de realizar su propia y específica vocación, ese sueño que exige su realización.

El conocimiento que se adquiere mediante el ejercicio de la razón poética se logra merced a un esfuerzo del cognoscente y a una aparición de una desconocida presencia: la revelación poética, la realidad que le sale al encuentro. Su verdad nunca será verdad conquistada, raptada, violada. No es *alezeia*, sino revelación graciosa y gratuita, *razón poética*⁵⁸ gracias a la cual el hombre se vincula al universo conservando intacta su intimidad. Al participar de todo “es miembro del universo, de la naturaleza y de lo humano, y aun de lo que hay entre lo humano y aun más allá de él”⁵⁹. Son palpables las influencias de Max Scheler y especialmente de Baruch de Spinoza en esa concepción que vincula al ser humano con el orden global del cosmos, pero no nos detendremos aquí.

En la época de la llamada *global city*⁶⁰ la llamada a volver a empezar la hace Ulrich Beck remitiéndose a las posibilidades ocultas y maravillosas de la libertad en ese volver a empezar⁶¹. Ahora

bien, ¿en qué medida será posible ese volver a empezar si no sabemos si los riesgos reales que se han identificado en la sociedad del riesgo mundial se van a materializar negativamente, más aún, si de hecho no sabemos lo que no sabemos (Beck)? Pese a estas incertidumbres se impone el primado de la acción crítico-reflexiva.

El mundo –dice Beck– no es como es sino que su ser y su futuro presuponen decisiones, decisiones que sopesan el provecho y las sombras respectivas, que vinculan el progreso y la decadencia asociada a éste y, como todo lo humano, comportan error, no saber, hibridación, promesas de control y al final el germen de la posible auto-destrucción⁶².

En otras palabras: el ser humano puede y tiene que actuar en este mundo cuyo rumbo depende en gran medida de esa actuación. La acción humana es crítico-reflexiva, consciente de sus propios límites y potencialidades.

Frente a la acción crítico-reflexiva de Beck, al esclarecimiento ilustrador consciente, está el misterio de María Zambrano, la *extrañeidad*. María Zambrano va en búsqueda de la verdad, pero sin intentar conquistarla como si fuese *alezeia*, sino como verdad revelada. Por eso está abierta a la verdad al modo del idiota⁶³. Nos movemos a caballo entre los paradigmas reflexivo empírico-racional, o si se quiere lógico-reflexivo, y el paradigma fenomenológico-ontológico.

Mediante la razón poética María Zambrano va en busca del ser y sentir originarios de la ciudad,

⁵⁸ Cfr. Zambrano 2010c, 227.

⁵⁹ Zambrano 2010c, 228.

⁶⁰ La llamada ‘global city’ se define por la concentración de las torres de oficinas en un distrito central de negocios, fragmentación y urbanización difusa, como ha observado Daniel Innerarity. “(...) se ha perdido esa ciudad espesa, plural y mestiza como centro político, económico y cultural de la sociedad” modificándose especialmente en dos elementos, la densidad y la centralidad, con una clara orientación a los modelos americanos de crecimiento urbano.” (Innerarity 2004, 15).

⁶¹ “Allá donde se da un nuevo comienzo, se abren nuevas posibilidades de acción. De modo aproximado puede decirse que olvidándose de los límites los seres humanos

pueden hacerse cargo de relaciones. La actividad en común de extranjeros o extraños significa libertad. La libertad se fundamenta en esa capacidad del volver a empezar” (Beck 2008, 97).

⁶² Beck 2008, 20. La cita en alemán es como sigue: “Die Welt ist nicht, wie sie ist, sondern ihr Sein und ihre Zukunft setzen Entscheidungen voraus, Entscheidungen, die Nutzen und Schattenseiten gegeneinander abwägen, die Fortschritt und Verfall miteinander verbinden und, wie alles Menschliche, Irrtum, Nichtwissen, Hybris, Kontrollversprechen und am Ende gar den Keim der möglichen Selbstzerstörung in sich tragen“.

⁶³ Cfr. Zambrano 2010c, 228.

propone hacer un descenso ad inferos de la polis personificada, del urbanita europeo-occidental, para volver con el canto y la palabra perfilando después con el pensar filosófico el ser y la vocación de esa urbe. La urbe se humaniza y adquiere forma.

Zambrano se muestra optimista acerca de las posibilidades del conocimiento poético:

De su plenitud puede surgir toda una cultura en la que ciencias y conocimientos, hasta ahora errabundos, como la historia, sean la médula; en la que ciencias como la sociología, nacientes aún –decía en 1937–, alcancen su pleno desarrollo; en el que el saber más audaz y más abandonado sea por fin posible: el conocimiento acerca del hombre⁶⁴.

Salvando las diferencias, la diferencia entre ambos planos estriba en la referencia directa a lo empírico, primordialmente comprobable y razonable en el primero de ellos, y su relegación a un segundo plano en el ontológico. La situación actual que nos dibuja el paradigma reflexivo empírico-racional es la sociedad cosmopolita del riesgo mundial, del desconocimiento, de la ignorancia en un sentido amplio, con sus amenazas originadas fundamentalmente por el ejercicio de la acción humana. El imperativo cosmopolita es: cooperar o fracasar, ganar juntos o perder por separado, advierte Beck. La situación que nos plantea el paradigma fenomenológico-ontológico de María Zambrano es la esperanza porque de la destrucción de las formas de Occidente es posible construir, construir sobre el vacío, crear formas. Lejos de cualquier simplificación o ridiculización fácil, la propuesta zambrana hace volver al ser humano a su origen, a su ser primigenio y de ahí, religado éste a su ser creador, Dios, nace la esperanza, el horizonte de esperanza que hace posible creer en las posibilidades creadoras del ser humano más allá de su capacidad de autodestrucción. La urbe europeo-occidental tiene que recuperar la perdida antigua fe en sí misma, en la ciudad, la fe que

comprendía un culto que se manifestaba en obras, formas de vida y en una liturgia. La urbe cosmopolita de la sociedad mundial del riesgo de nuestros días ha de abrirse realmente a la realidad del otro, a las iniciativas de la sociedad civil, poniendo en práctica el *realismo cosmopolita*, anticipando para poder prever y tomando las medidas necesarias para hacer frente a los riesgos, gestionando las inseguridades de la Segunda Modernidad. ¿No estamos hablando de integración de las perspectivas de Beck y Zambrano que obedecen a diferentes planos epistemológicos? Seguramente este puede ser el punto de partida para mirar con otros ojos la urbe occidental cosmopolita actual, una urbe funcional, segura y bien informada, pero, al mismo tiempo, frágil, indefensa y extraña.

Bibliografía

- Arregui, J. V./Choza, J., *Filosofía del hombre*, Madrid 1993. Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona 1996.
- Beck, U., *Weltrisikogesellschaft Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Francfort 2008.
- Beck, U., “Empört euch, Europäer. Zusammen gewinnen oder einzeln verlieren”, en: *Der Spiegel*, nº 34, 22-8-2011, 128.
- Innerarity, D., “Las ciudades en un mundo globalizado: hacia una nueva forma de ciudadanía”, en: *XII Encuentro Ibérico de Directores de Planes Estratégicos Urbanos y Territoriales*, Zaragoza 2004,
- Zambrano, M., „Una ciudad: París“, en: *Revista Aurora*, nº 2, Barcelona, marzo 1999.
- Zambrano, M., “Un lugar de la palabra: Segovia”, en: *España Pensamiento, poesía y una ciudad*, Madrid 2008.
- Zambrano, M., “La agonía de Europa [1945]” en: *Esencia y hermosura Antología*, selección y relato prologal de José-Miguel Ullán, Barcelona 2010 [=2010a].

⁶⁴ Zambrano 2010c, 228.

Zambrano, M., “España, sueño y verdad [1965]”
en: *Esencia y hermosura Antología*, selección
y relato prologal de José-Miguel Ullán, Barce-
lona 2010 [=2010b].

Zambrano, M., “Pensamiento y poesía en la vida
española”, en: *Esencia y hermosura Antología*,
Barcelona 2010 [=2010c].

Páginas web

[www.imf.org/external/spanisch/pubs/ft/gfsr/2013/
01/pdf/sums.pdf](http://www.imf.org/external/spanisch/pubs/ft/gfsr/2013/01/pdf/sums.pdf), 30-9-2013.

[www.imf.org/external/spanisch/pubs/ft/gfsr/2013/
01/pdf/sums.pdf](http://www.imf.org/external/spanisch/pubs/ft/gfsr/2013/01/pdf/sums.pdf), 30-9-2013.

Simbolización del exilio y sacrificio asumido en *La tumba de Antígona*

Ute Seydel (Universidad Nacional Autónoma de México)

La tumba: símbolo del exilio

La confluencia de los discursos filosófico y literario es una constante en la obra de María Zambrano. En el “Prólogo” de *La tumba de Antígona*¹, así como en esta pieza teatral, se conjugan los temas predilectos de la filósofa: los límites entre el sueño y la realidad empírica; la zona fronteriza entre la pasión, el amor y el delirio, por un lado, y la razón, el conocimiento y la cordura, por otro; lo divino y lo humano; la transición entre la luz y la oscuridad; el límite entre la vida y la muerte. Asimismo es un tópico central en este texto híbrido la contraposición de la Ley divina y la Ley de Estado, así como de la Ley del Amor y la Ley del Terror. Otro tema medular es el del sacrificio asumido que posibilita la liberación del espíritu.

Por su parte, la tumba aparece en el texto de Zambrano como intersticio, un espacio desde el que Antígona puede dialogar tanto con los muertos como con los vivos². Al contrario, en la tragedia de Sófocles, *Antígona*, la tumba es configurada sólo como el espacio del suplicio y suicidio. Aparece en la tragedia griega como un lugar en las afueras de la Polis, en el que la heroína está purgando la condena impuesta por su tío Creonte, tras haber sido abandonada por los dioses, cuyas leyes se había jactado defender, y

tras su consecuente expulsión de la Polis³. Ya que, a diferencia del dramaturgo griego, Zambrano le confiere importancia a la permanencia de Antígona en el espacio intersticial de la tumba, en un tiempo en que el de los relojes parece suspendido, y en un estado que no es ni vida ni muerte⁴, diversos críticos literarios han interpretado este cronotopo del umbral como símbolo del exilio⁵, o bien, han afirmado acerca de la figura de Antígona que “representa, por excelencia, el símbolo del exilio”⁶. Para Lizaola, el exilio puede interpretarse como una muerte simbólica, ya que es el resultado de la negación social y política⁷. Destaca además la dimensión espiritual que Zambrano le confiere al exilio⁸.

³ Vid. Sófocles 1985, 329-330.

⁴ La Antígona zambraniana dice: “Ahora esta mi tumba ya está en medio del cielo y de la tierra”, Zambrano 1967b, 84.

⁵ Muñiz-Huberman 2002, 153, sostiene, por ejemplo: “La tumba no es sino el lugar intermedio entre el cielo y la tierra, que no es otro sino el lugar del exilio. Es, pues, un lugar en tránsito. El instante frente a la eternidad. La posibilidad de la reflexión unívoca ante el sueño acabado y el tiempo vencido. La tumba como el lapso de vida, como lámpara encendida ante la muerte.”

⁶ Ibid., 149. Agrega que “María Zambrano encarna en su figura bella y terrible el símbolo del exilio [...] ha elegido a Antígona como la depositaria del estado del exilio tanto por las características de su vida como por el margen de vida mística que propone al final de su recorrido”, ibid. 2002, 152-153. Vid. también Bungard 2000, 293-306, quien relaciona el argumento de *La tumba de Antígona* con las vivencias del exilio de Zambrano.

⁷ Vid. Lizaola s/f, 203. En *Los bienaventurados*, la propia Zambrano hizo hincapié en que el exiliado no tiene lugar

¹ Zambrano 1967b.

² Vid. Duroux y Urdician 2012, 88, que hablan de “monodialogos”.

El sentimiento de desarraigo que experimenta el exiliado se asemeja a los últimos días de vida de Antígona en las afueras de Tebas. A ambos se les relaciona con la otredad y la no pertenencia: así como Antígona ya no pertenece a la Polis, el exiliado perdió sus vínculos con el lugar de origen. Además, ya que no conoce la fecha de su retorno al lugar de origen, éste vive en el tiempo indefinido de la esperanza. Zambrano subraya asimismo en cuanto al exiliado que

[...] en el abandono, sólo lo propio de que se está desposeído aparece, sólo lo que no se puede llegar a ser como ser propio. Lo propio es solamente en tanto negación, imposibilidad, imposibilidad de vivir, que cuando se cae en la cuenta es imposibilidad de morir. El filo entre vida y muerte que igualmente se rechazan. Sostenerse en ese filo es la primera exigencia que al exiliado se le presenta como ineludible. Peregrinación entre las entrañas esparcidas de una historia trágica⁹.

Cabe hacer hincapié en que el personaje femenino protagónico de *La tumba de Antígona* compara la existencia humana como tal con las vivencias del exiliado:

La vida está iluminada tan sólo por esos sueños como lámparas que alumbran desde adentro, que guían los pasos del hombre, siempre errante sobre la Tierra. Como yo, en exilio todos sin darse cuenta, fundando una ciudad y otra. Ninguna ciudad ha nacido como un árbol. Todas han sido fundadas un día por alguien que viene de lejos¹⁰.

Destaca la experiencia del desarraigo y del peregrinaje que, a raíz del destierro de Edipo, vivió con su padre mucho antes de que se produjera el conflicto bélico entre Polinices y Etéocles:

en el mundo, ni geográfico, ni social, ni político, ni tampoco ontológico". Zambrano 1991, 36.

⁸ Vid. Lizaola s/f, 208.

⁹ Zambrano 1991, 72.

¹⁰ Zambrano 1967b, 81.

Eramos huéspedes invitados. Ni siquiera fuimos acogidos en ninguna de ellas como lo que éramos, mendigos, náufragos que la tempestad arroja a una playa como un desecho, que es a la vez un tesoro. [...] pedíamos que nos dejaran dar. Porque llevábamos algo que allí, allá, donde fuera, no tenían; algo que no tienen los habitantes de ninguna ciudad, los establecidos; algo que solamente tiene el que ha sido arrancado de raíz, el errante, el que se encuentra un día sin nada bajo el cielo y sin tierra; el que ha sentido el peso del cielo sin tierra que lo sostenga¹¹.

Ese "algo" al que se refiere la Antígona de Zambrano, distingue al exiliado de los habitantes del país anfitrión que lo acoge. Representa de forma metonímica la otredad y la condición del exiliado como desarraigado; para él, a diferencia del viajero, se cancela la posibilidad de regresar al lugar de origen antes de que cambien las condiciones políticas que lo habían obligado a abandonarlo.

Por otro lado, desde el prólogo, Zambrano establece un paralelismo entre cualquier guerra civil y el conflicto fraternal, que aparece en la tragedia clásica, *Antígona*:

Y mientras tanto, el proceso destructor ávidamente proseguía devorando. La guerra civil con la paradigmática muerte de los dos hermanos, a manos uno de otro tras de haber recibido la maldición del padre. Símbolo quizá un tanto ingenuo de toda guerra civil, mas valedero. Y el tirano que cree sellar la herida multiplicándola por el oprobio y la muerte. El tirano que se cree señor de la muerte y que sólo dándola se siente existir¹².

A partir de esta cita, diversos críticos han identificado similitudes entre el fratricidio mutuo de Polinices y Etéocles, por un lado, y las masacres entre republicanos y franquistas cometidas durante la Guerra Civil española, por

¹¹ Zambrano 1967b, 82.

¹² Zambrano 1967a, 4.

otro. En la tumba, el espacio que, de acuerdo con lo antes expuesto, simboliza el exilio, la heroína de Zambrano no teme morir, pero teme morir antes de que se haya logrado la reconciliación entre los hermanos: “Oh, Muerte no vengas todavía, hasta que no se pacifiquen, hasta que yo sepa dónde llevarlos, si es que no vamos al mismo sitio¹³.” Apela al sentimiento de hermandad por encima del rencor y del deseo de poder y venganza:

Si, yo soy vuestra hermana. Pero vosotros dos ¿sois hermanos míos? Sois hermanos de alguien? Le habéis permitido a la hermandad que inunde vuestro pecho deshaciendo el rencor, lavando la muerte, esa que ahora tenéis, y cuando llegue la otra, venga limpia, de acuerdo con la ley de los Dioses¹⁴?

La interpretación del conflicto fraternal como símbolo de la Guerra Civil española, se apoya entonces también en el hecho de que, estando en la tumba, la Antígona zambranianiana intente pacificar a sus hermanos y contribuir así a su reconciliación. Empero, la pacificación y reconciliación anheladas no se logran ni en *La tumba de Antígona* ni tras la victoria del general Franco en España. No sólo que los republicanos, ante las políticas represivas del dictador, se vieron obligados a partir al exilio, sino que durante décadas y hasta la transición a la democracia a partir de finales de la década de 1970, tuvieron que permanecer en el exilio.

Sin embargo, como se anticipó líneas atrás, hay otros ejes temáticos importantes en el *La tumba de Antígona*. Angelina Muñiz-Huberman señala, por ejemplo, que, aparte del tema de la guerra civil, del exilio y “la transposición del lenguaje afectivo y del paisaje perdido a causa del exilio”, se explora en la obra de teatro de Zambrano “la transfiguración alcanzada y salvada por el amor”¹⁵, el sacrificio asumido, así como la

creación de un sentido último de la palabra ante la muerte, con lo que se alcanza la liberación del espíritu¹⁶. Otros críticos hacen hincapié en el surgimiento de la conciencia femenina, cuya existencia no se había previsto en el patriarcado, y la importancia del proceso de rememoración por el que pasa la heroína antes de morir y que le permite comprender mejor la historia familiar. En este marco, diversos estudiosos de la obra de Zambrano también se refieren al intento de Antígona de pacificar a sus hermanos, antes mencionado.

A partir de las afirmaciones de Muñiz-Huberman en “María Zambrano: Antígona en el exilio”, que la ensayista no desarrolla más, me propongo explorar en el siguiente inciso cómo el amor y la palabra se vinculan en *La tumba de Antígona* con el sacrificio asumido, la liberación del espíritu y la trascendencia. Por otro lado, me interesa destacar a este respecto las particularidades de la actualización del mito clásico de Antígona que realiza Zambrano, esto es, desmitologizando a la figura y redimensionándola no sólo en las coordenadas históricas y sociales antes abordadas –la Guerra Civil española y el exilio republicano– sino también con respecto a los estudios de género y los aportes al pensamiento filosófico de la propia Zambrano, quien revisó de forma crítica algunos de los postulados de la filosofía del idealismo alemán, entre otros, los de G.W.F. Hegel.

Antígona: sacrificio asumido y liberación del espíritu

En la tragedia de Sófocles, se presenta como móvil de Antígona para transgredir la Ley de Estado, el amor, la piedad y la intención de defender las leyes divinas y de parentesco¹⁷. Por

¹³ Zambrano 1967b, 65.

¹⁴ *Ibid.*, 65.

¹⁵ Muñiz-Huberman 2002, 149.

¹⁶ *Vid. ibid.*, 151.

¹⁷ Como señala Butler, desde la interpretación de *Antígona* por Hegel, los diversos críticos han analizado la tragedia griega a partir de la contraposición de la ley de parentesco y la ley de Estado. *Vid. Butler* 2001, 15-21.

amor a Polinices, la heroína pretende que se le aplique la misma Ley de Estado como a este hermano. Acerca de su propósito de darle los honores fúnebres y de honrar así también a los dioses, la figura mitológica dice a su hermana Ismena:

A él, yo le sepultaré; si hago esto, bello me será morir. Yaceré con él, con el amado, después de cumplir con todos los deberes piadosos; porque mayor es el tiempo que debo complacer a los muertos que a los vivos. Pero tú, si te parece, haz desprecio de lo que más estimación tienen los dioses¹⁸.

Más adelante en el diálogo con Creonte y en presencia del centinela que la aprehendió, reivindica su crimen piadoso a través de la palabra: “Afirmo que lo he hecho, y no lo niego”. A la pregunta del rey “Y tú, dime, ¿conocías el bando que prohibía eso?”, Antígona contesta desafiante: “Lo conocía. ¿Cómo no debía conocerlo? Público era.” Al responder la segunda pregunta de Creonte, “Y, así, ¿te atreviste a desobedecer las leyes?”¹⁹, la heroína hace referencia a las leyes divinas y de parentesco que ella se había propuesto defender contra la Ley de Estado de su tío; asimismo da a entender que ésta no es justa:

Como que no es Júpiter quien me las había promulgado ni tampoco Justicia [...] ha impuesto esas leyes a los hombres, ni creí yo que tus decretos tuvieran fuerza para borrar e invalidar las leyes divinas, de manera que un mortal pudiese quebrantarlas. [...] Por esto no debía yo, por temor al castigo de ningún hombre, violarlas para exponerme al castigo de los dioses²⁰.

Por medio del acto verbal con el que Antígona reclama para sí la justicia, se agrava su transgresión, porque como mujer entra en el espacio público desobediendo y desafiando al

poder masculino²¹. Dentro del orden patriarcal, ella se vuelve así culpable. Luego de haber hecho pública su desobediencia a la Ley de Estado y por tanto la ley vigente en su ciudad, Tebas, sufre el abandono por parte de los dioses, pues se hace evidente que no fue motivada sólo por amor y el deseo de hacer cumplir las leyes divinas, sino también por la pasión e *hybris*²². Pero, de acuerdo con Zambrano en el “Prólogo”, sin la *hybris*,

sin el delirio correspondiente, las acciones extraordinarias, entre los dioses y los hombres, entre el destino y la nascente libertad no se cumpliría²³.

A diferencia del dramaturgo griego, Zambrano valora por tanto de forma positiva la manifestación de la *hybris*; es imprescindible para lograr la soberanía del yo y la liberación del sujeto del destino. La *hybris* es entonces uno de los mitemas que le interesan a Zambrano en su configuración de una Antígona contemporánea. La heroína clásica lamenta el abandono de los dioses, su destino de tener que morir prematuramente sin haber gozado del matrimonio con Hémon y el que nadie la llore²⁴. Para no tener que purgar el castigo decretado por Creonte de morir lentamente en la soledad y repudiada por los tebanos, poco después de haber quedado emparedada en la tumba, enmudece y se suicida. El argumento de la tragedia de Sófocles evidencia que dentro de la cosmovisión de la antigua Grecia, no era posible que el individuo se situase por fuera del destino, por lo que no se preveía la existencia de seres humanos autónomos y libres. La tragedia griega sirve además como “tecnología

¹⁸ Sófocles 1985, 302.

¹⁹ Ibid., 313-314

²⁰ Ibid., 314.

²¹ Vid. Butler 2001, 54 y 56.

²² El coro acusa a Antígona de *hybris* y considera justificado el castigo impuesto a ella por Creonte: “Respetar a los muertos es piedad; y el imperio, sea cualquiera en quien resida, nunca debe conculcarse. Tu independiente carácter te ha perdido.” Sófocles 1985, 329-330.

²³ Zambrano 1967a, 11-12.

²⁴ Vid. Sófocles 1985, 330.

del género”²⁵ al censurar y castigar las formas de conducta femenina que transgreden las normas establecidas para las mujeres²⁶. Para cuestionar el sistema de género tradicional, en el que la mujer vivía confinada al espacio doméstico y tenía sólo una capacidad muy limitada para actuar en el ámbito público y para transformar la sociedad, Zambrano incluye un diálogo entre Antígona y la harpía, personaje inexistente en la obra de Sófocles. Ésta defiende el rol femenino tradicional, reprende a Antígona por no haber respetado las normas tradicionales respecto a la

²⁵ A partir de los planteamientos acerca de las tecnologías del sexo que de Michel Foucault realiza en *Historia de la sexualidad*, De Lauretis afirma en su libro *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*: “Puede ser un punto de arranque pensar al género en paralelo con las líneas de la teoría de la sexualidad de Michel Foucault, como una “tecnología del sexo” y proponer que, también el género, en tanto representación o auto-representación, es el producto de variadas tecnologías sociales –como el cine– y de discursos institucionalizados, de epistemologías y de prácticas críticas, tanto como de la vida cotidiana. Podríamos decir entonces que, como la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino *el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales*, en palabras de Foucault, por el despliegue de *una tecnología política compleja*. Pero debe decirse ante todo, y de ahí el título de este ensayo, que pensar al género como el producto y el proceso de un conjunto de tecnologías sociales, de aparatos tecnológicos o bio-médicos es, ya, haber ido mas allá de Foucault, porque su comprensión crítica de la tecnología del sexo no tuvo en cuenta la instanciación diferencial de los sujetos femeninos y masculinos, y al ignorar las conflictivas investiduras de varones y mujeres en los discursos y las prácticas de la sexualidad, la teoría de Foucault, de hecho, excluye, si bien no impide, la consideración del género.” De Lauretis s/f, 3 [cito de acuerdo con la traducción de Ana María Bach y Margarita Roulet]. Entre las tecnologías del género, la especialista identifica, entre otros, discursos académicos, políticos, así como representaciones literarias y cinematográficas.

²⁶ Teresa de Lauretis afirma que la construcción del género es tanto un producto como un proceso de la representación. Los textos literarios garantizaban durante siglos la estabilidad con respecto a los roles y las relaciones de género. *Vid.* De Lauretis 1989, 5 y 18.

conducta femenina y apoya la ley del patriarcado y el orden simbólico existente. Recrimina además a Antígona por no haber callado como correspondería a una mujer. Acceder a la palabra así como la inteligencia serían privilegios de los hombres, opina la harpía; la inteligencia en la mujer sería incluso un castigo²⁷. Según la harpía, Antígona causó su propia desgracia y la de Hemón, pues sólo al arrepentirse de su acto transgresor hubiera salvado a ambos²⁸. Por lo tanto, ella sería la que tramó la historia, incluyendo el desenlace trágico para sí y su prometido.

Al contrario, Antígona rechaza la obediencia, la pasividad y el silencio femeninos. Destaca su necesidad de tomar la palabra²⁹. Es precisamente lo que le permite tornarse en sujeto autónomo y libre. Privilegia la verdad, libertad y justicia por sobre el matrimonio y la maternidad, elección que le permite entrar en la historicidad. Pese a que refuta los argumentos de la harpía, a partir del diálogo imaginario, entiende mejor los motivos que llevaron a su condena. Sin dejarse turbar por los argumentos de su interlocutora, Antígona sigue abogando por la Ley del Amor y la piedad, mientras que aquella figura femenina inmortal privilegia la Ley del Terror³⁰.

Comparando la configuración de Antígona en la tragedia de Sófocles con la realizada por la filósofa española, Romeo Peman señala: “A esa figura rebelde que quedó aplastada por la ley del más fuerte, María Zambrano le dio voz, el espacio y el tiempo que Sófocles le negó”³¹. La heroína zambraniana decide durante la primera noche en

²⁷ *Vid.* Zambrano 1967b, 58 y 60.

²⁸ *Vid.* *ibid.*, 57.

²⁹ *Vid.* *ibid.*, 60.

³⁰ *Vid.* *ibid.*, 56 y 61.

³¹ Romeo Peman 2010, 15. Cita al respecto a Tomassi: “María Zambrano le concede otro tiempo, un tiempo de renacimiento y de regeneración. Antígona no muere, sino que acaba de nacer porque anuncia una nueva ley, la de la justicia y la del amor y una nueva historia que vuelve a entablar relaciones con lo sagrado.” Tomassi *apud* Romeo Peman 2010, 15.

que está en la tumba, no suicidarse para tener tiempo para recuperar y comprender mejor la historia familiar por medio de un proceso de rememoración en el que recurre a un largo monólogo con diálogos insertados, la mayoría de ellos imaginarios, ya que sus interlocutores con excepción de Creón ya murieron³². Esto es, en la tumba, Antígona aprovecha el lapso del que dispone hasta el momento en que los desconocidos se la llevan al reino de los muertos, para reflexionar sobre su vida no vivida, así como el destino trágico de su familia y su ciudad³³. La nodriza Ana, una figura femenina amorosa que Zambrano introduce en su palimpsesto de la tragedia de Sófocles, trata de dar consuelo a Antígona y la motiva a rememorar la historia familiar³⁴. Ésta queda intrínsecamente vinculada con la de los habitantes de Tebas. Tal como subrayan Duroux y Urdician a partir de los señalamientos de la propia Zambrano en su autobiografía *Delirio y destino*, Antígona no es sólo la voz de sus parientes fallecidos, sino la de todos los muertos, incluyendo a los que murieron inútilmente en la guerra y yacen en fosas comunes³⁵.

A diferencia de la tragedia de Sófocles en que la escena de la confrontación entre Creonte y Antígona es central, en *La tumba de Antígona*, la palabra no cobra entonces importancia en cuanto medio para reivindicar en un acto verbal la transgresión de la Ley de Estado; al contrario, en la obra de teatro de Zambrano, cuando Antígona y

Creón dialogan³⁶, ya no hablan del acto transgresor, sino del perdón del rey que la heroína rechaza. Antígona se niega a huir por la puerta entreabierta de la tumba, tal como le propone su tío, pues no está dispuesta a convertirse en cómplice de Creón, quien quiere saltarse su propia ley sin cambiarla, para dar fin así a la desgracia y el oprobio a causa de la misma. Ella sabe que Hémon ya no resucitará, aunque el rey lo desee. Por lo anterior, Antígona sostiene que “esa puerta de mi condena seguirá así, como la han dejado”³⁷; ya no quiere estar en el reino de Creón. A diferencia de su tío, ella enfrenta las consecuencias de sus actos sin arrepentimiento. El discurso del personaje protagónico es también importante porque manifiesta así su deseo de conocimiento:

No tumba mía, no voy a golpearlo. No voy a estrellar contra tí mi cabeza. [...] Una cuna eres; un nido. Mi casa. [...] Y mientras tanto, quizá me dejes oír tu música, porque en las piedras blancas hay siempre una canción. [...] no te llamaré muerte, [...] Seguiré sola con toda la vida, como si hubiera de nacer, como si estuviese naciendo en esta tumba³⁸.

Pregunta acerca del lugar en que se hallan los dioses, el amor y la piedad³⁹. Habla de su nacimiento a la conciencia que Zambrano anticipa en el “Prólogo” y que abordaré más adelante.

Para llevar a su obra literaria, *La tumba de Antígona*, la idea de que el nacimiento a la conciencia de Antígona se produce en la tumba, Zambrano introduce las escenas en que la heroína dialoga con la Sombra de la Madre, así como con Edipo y los hermanos. A diferencia de la heroína clásica, no recrimina a Ismene⁴⁰ por su cobardía y

³² Ismene, la única sobreviviente de los hijos de Edipo, no baja a la tumba, por lo que en vez de un diálogo se incluye el sueño de Antígona de la hermana.

³³ Vid. Zambrano 1967a, 6-7.

³⁴ Vid. Zambrano 1967b, 50. Cabe destacar que Zambrano elimina al personaje Eurídice, la esposa de Creonte, que en la tragedia griega sólo juega un papel secundario y carece de agencia. Uno de los motivos de no elegir a esta figura como depositaria de la memoria familiar podría ser que, a diferencia de la nodriza, no conoce a Antígona y sus hermanos desde la temprana infancia.

³⁵ Vid. Duroux y Urdician 2012, 79.

³⁶ Zambrano nombra al rey Creón y no Creonte como en la tragedia clásica.

³⁷ Zambrano 1967b, 80.

³⁸ Ibid., 32.

³⁹ Vid. *ibid.*, 33.

⁴⁰ Cabe destacar que Zambrano no castellaniza el nombre de la hermana de Antígona, tal como ocurre en la traducción que se cita a lo largo del presente ensayo.

falta de solidaridad; al contrario, en el fragmento de su monólogo en que se dirige a su hermana es conciliatoria, manifiesta su sororidad y su entendimiento que, de los cuatro hermanos, Ismene es la que debe vivir.

En desacuerdo con el argumento de la obra clásica, *Antígona*, Zambrano afirma en el “Prólogo” que la heroína no puede haber cometido suicidio, es más

no podía darse la muerte, ni tampoco morir como el común de los mortales. Ninguna víctima de sacrificio muere tan simplemente. Han de vivir vida y muerte unidas en su trascender. Que este trascender no se da sino en esta unión en estas nupcias⁴¹.

Esto es, el elemento que trasciende su muerte es el amor. Muñoz-Huberman afirmó que el sacrificio asumido permite a Antígona guardar la pureza virginal y redimir la culpabilidad de la estirpe de Edipo. Sin embargo considero que el sacrificio asumido por la Antígona zambraniana va más allá: posibilita la liberación del espíritu en el sentido hegeliano, así como la reivindicación de la soberanía del Yo. Como veremos más adelante, en este marco se torna importante el discurso razonador que Antígona pronuncia en vista de la muerte, pues éste al igual que el amor trasciende su condición humana.

Parto para mi argumentación de los planteamientos de la propia Zambrano para la que el tema del sacrificio es central⁴². La filósofa dice acerca de Antígona:

Su sacrificio por ser obra de amor abarca los tres mundos en toda su extensión. El de los muertos, a los que su piedad la lleva; una piedad-amor-razón que dice que ha de estar entre ellos más que entre los vivos. [...] El mundo propiamente terrestre donde ha nacido en el laberinto de unas entrañas como sierpes; en el laberinto de la guerra civil y de la tiranía subsiguiente, es decir: en el doble laberinto de

la familia y de la historia. Y al realizar ella su sacrificio con la lucidez que le descubre la Nueva Ley, que es también la más remota y sagrada, la Ley sin más, llega hasta allí donde una humana sociedad exista. Su pureza se hace claridad y una sustancia misma de humana conciencia en estado naciente. Es una figura de la aurora de la conciencia⁴³.

Ya que asume el sacrificio por amor, Antígona no es víctima de un sacrificio, aunque sí pasa por el suplicio de la soledad, del delirio y por “el fuego”; pero todo esto sucede para “acabar dando esa luz que sólo en el corazón se enciende”; Zambrano agrega:

Parece que la condición sea ésta de haber de descender a los abismos para ascender, atravesando todas las regiones donde el amor es el elemento, por así decir, de la trascendencia humana; primeramente fecundo, seguidamente, si persiste, creador. Creador de vida, de luz, de conciencia⁴⁴.

Al ofrecerse por amor y asumir el sacrificio, sufrimiento y sentido se conjugan; además se revela lo más sagrado del ser humano. La Antígona zambraniana se distingue por tanto de las doncellas sacrificadas a los *ínferos* para fundar sobre este sacrificio una ciudad que, como aclara Zambrano acerca de las ciudades antiguas, se sostenía entre tres mundos –“el superior, el terrestre y el de los abismos infernales”– y sólo se lograba mantener por medio del sacrificio humano⁴⁵.

Para Zambrano, Antígona tiene un segundo nacimiento que no coincide con su muerte sino con el ser enterrada viva; no renace por tanto a la vida, sino que nace a la vida en el inframundo donde podrá encontrarse son sus familiares muertos y hacer un recuento sobre la historia trágica de su estirpe, particularmente, la condición de ciegos que, en el caso de Edipo, es metafórica

⁴¹ Zambrano 1967a, 7.

⁴² *Vid. ibid.*, 5-7.

⁴³ Zambrano, 1967a, 7.

⁴⁴ *Ibid.*, 6.

⁴⁵ *Vid. ibid.*, 5.

y literal, y en el de sus hijos, incluyendo a Antígona, metafórica: una ceguera causada por la pasión.

Ella aprovecha el tiempo que pasa en el intersticio entre vida y muerte para reivindicarse a través de la palabra. No teme su eminente muerte, aunque, como ha afirmado Hegel, ésta “es lo más espantoso”⁴⁶. Al contrario, en el sentido hegeliano, su fuerza reside en la vida del espíritu que trasciende la finitud angustiosa del tiempo. Según el filósofo alemán, la vida del espíritu “no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura en la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella”⁴⁷:

El espíritu sólo conquista la verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia de lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y después, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello⁴⁸.

Antígona rechaza el perdón ofrecido por el tirano y asume el sacrificio con lo que reivindica su libertad interior y la soberanía del Yo. Su muerte adquiere una dimensión espiritual al morir por amor a su hermano, redimir la culpabilidad de su estirpe y poner en evidencia la tiranía y falta de ética de Creón. Ella no rehuye a Creón, sino que lo desafía⁴⁹. Él le contesta que no está dispuesto a obedecer a ella ni de escuchar sus razones, al contrario, la ruega aceptar su perdón. Si ella aceptara, podría mostrarse como gobernante piadoso ante los tebanos. Pero ella elige el sacrificio. No es uno que se ofrece a los dioses con fines utilitarios, ya sea para evitar una desgracia o lograr que se quite un flagelo de un colectivo, una estirpe o una persona, tal como sus

hermanos conciben el sacrificio. Polinices, por ejemplo critica a Edipo por no haber realizado un sacrificio a los dioses:

Hacía de todo pública protesta. Y protestaba sin haber sacrificado a los Dioses del cielo, y sin haber invocado siquiera a los Dioses de la sangre. Pero yo no recuerdo que en nuestra casa, el palacio del Rey, sacrificase nadie a los Dioses, hasta que llegó la peste⁵⁰.

Polinices maldice a los Dioses porque a pesar de las invocaciones, las ofrendas y los sacrificios que les hicieron, seguía la peste en la ciudad y la dejó devastada. Antígona, al contrario, rechaza este tipo de sacrificios utilitarios:

No se podía ya sacrificar. Los Dioses no se satisfacen con sacrificios, en algunas ocasiones. Los sacrificios no bastan a la hora de la verdad, cuando ha de lucir la verdad⁵¹.

Ella no se lamenta del abandono de los Dioses como la Antígona de Sófocles; al contrario, comprende que éste permite al ser humano convertirse en sujeto autónomo, que asume la responsabilidad de sus actos.

Ese saber que no busqué se paga. Cada gota de esa luz, de ésta que venís a beber ahora ya muertos, cuesta sangre. [...] Mi sangre fue, todavía más que la vuestra, sacrificada: a ese poco de saber, a esa brizna de luz⁵².

Antígona se contenta con la luz del conocimiento, la revelación y la aurora de la conciencia a raíz de su aceptación de la condena decretada por Creón para castigar así su acto transgresor, en tanto que Polinices evoca la fundación de una ciudad nueva, utópica, en una “tierra virgen” y en donde, a diferencia de Tebas, “no hay sacrificio, y el amor, hermana, no está cercado por la muerte”; donde “ninguna luz deslumbra, ni acuchilla, como aquí, como ahí fuera”⁵³. Originalmente quiso disputar el

⁴⁶ Hegel 1973, 23.

⁴⁷ Es interesante observar que en su análisis del drama de Sófocles, Hegel abordó el sacrificio de Antígona (*Aufopferung*). Vid. Hegel 1973, cap. VI.

⁴⁸ Hegel 1973, 23-24.

⁴⁹ Vid., Zambrano 1967b, 79.

⁵⁰ Zambrano 1967b, 68.

⁵¹ Ibid., 69.

⁵² Ibid., 70.

⁵³ Zambrano 1967b, 71.

poder a Etéocles en Tebas, la ciudad de su padre, para edificar allí la ciudad nueva, “la de los hermanos”⁵⁴.

La heroína zambraniana rompe también con la lógica de la historia sacrificial durante la cual, para mantener el poder y ocultar un secreto —el del incesto de Edipo—, así como para defender la patria/la Polis contra enemigos que venían del exterior se había sacrificado a la población de la misma. Etéocles y Polinices, al contrario, critican la debilidad de Edipo. El primero es, sin embargo, aún más despiadado que el segundo en lo que respecta al sacrificio de vidas inocentes. Afirma:

Mejor habría sido que [...] se hubieran contentado los Dioses con el sacrificio y que todo hubiera permanecido oculto. Mejor habría sido sacrificar a media ciudad con todos sus habitantes. Yo mismo lo hubiese hecho [...] para que todo siguiera en orden y que la verdad no se diera a conocer.

[...] nuestro padre fue débil, que faltó, pues que de haber ofrecido el sacrificio que digo yo, todo estaría como estaba, en orden y sin verdad⁵⁵.

Para Antígona no es admisible ni la destrucción ni la caída de la Patria, aunque así se venza al enemigo. Ella no puede aceptar que Tebas se haya convertido en propiedad de Creón, el que reclamó la victoria para sí tras la muerte de Polinices y Etéocles. De acuerdo con el personaje femenino protagónico, una verdadera victoria no puede construirse sobre la sangre de los vencidos. Los vencedores viven con la culpa, por eso no son victoriosos. Cuando Antígona pregunta al final adónde la lleva el Desconocido Segundo y sugiere “Amor, tierra prometida”, pareciera afirmar que la verdadera victoria se alcanza sólo por medio del amor. Ya que actuó primero por amor fraternal y piedad, al lavar a Polinices y darle los honores fúnebres, y puesto que luego perdonó al padre y a la madre por haber traído por medio del incesto la

desgracia sobre sus hijos, ella se ha convertido en protagonista de la Ley de Amor, tal como lo expresa en el diálogo imaginario con la harpía analizado líneas atrás⁵⁶. De acuerdo con lo antes señalado, esta antagonista de Antígona es impía y defiende al igual que los personajes masculinos la Ley del Terror: “De esa Ley de Amor, que tú sola conoces, a la del Terror que todos, míralo, sábelo, acatan.”⁵⁷ Antígona alude a las leyes éticas cuando dice que hay otra “Ley, la Ley que está por encima de los hombres y de la niña que llora, como yo cuando lloré”; desconociendo esta Ley, el “Juez tenía que condenarme pues que su Ley es ésa, condenar”⁵⁸. Ya que la Antígona zambraniana aboga por la Ley de Amor y las leyes éticas y rechaza la violencia, es sólo consecuente que no se suicide, pues este acto implicaría recurrir a la violencia contra el propio ser. A diferencia de Antígona, la harpía sólo ha razonado sobre la verdad desnuda, sin poder conocer por ello “la verdad de verdad viva”⁵⁹. Estima correcta la lógica del poder tiránico de Creón y de Etéocles y justifica el uso de la violencia, el principio masculino de la fuerza, de la luz inclemente y del conocimiento intelectual. Antígona adquiere al contrario otro tipo de conocimiento, más allá del intelectual, y que se refiere a los ancestros. Mientras que la Antígona de Zambrano adquiere la condición de sujeto autónomo y libre, al hacer uso de la palabra y elegir aceptar el sacrificio, sus hermanos no pasan por un desarrollo similar. Justifican su propia acción como consecuencia inevitable de la maldición de Edipo:

Etéocles y Polinices: Es que, Antígona todo viene de nuestro Padre. Nuestro Padre...

Etéocles: Él nos maldijo. Acuérdate. Polinices: Malditos del Padre. Cuando no hacía falta, lo estábamos ya de nacimiento.

⁵⁴ Ibid., 72.

⁵⁵ Ibid., 69.

⁵⁶ Antígona afirma: “El amor no puede abandonarme porque él me movió siempre, y sin que yo lo buscara. Vino él a mí y me condujo”, Zambrano 1967b, 61.

⁵⁷ Ibid., 57. *Vid. ibid.*, 56.

⁵⁸ Ibid., 59.

⁵⁹ Ibid., 61.

Etéocles: Y por eso, todo lo que nos ha pasado ha sido a causa de nuestro Padre, de él y nada más que de él⁶⁰.

Dada la falta de autocrítica de sus hermanos, Antígona les ruega que dejen de una vez en paz a su padre y les recuerda que fue por su padre también que gozaron del poder⁶¹, poder que se disputan aún después de haber muerto. Mientras ella defiende al ser de su padre y hace hincapié en lo maldito que es el poder, sus hermanos lo maldicen a él como persona. Sobre todo Etéocles está preso de la lógica del poder; según él, sólo puede haber paz cuando todos se le someten⁶². Vislumbra la posibilidad de que Antígona sea su consejera y delegada, pero obviamente tendría que acatar sus leyes y respetar sus decisiones⁶³. Sólo podría ser la esposa de Hémon en caso de que él le de su consentimiento, ya que él actuaría en sustitución de su padre, Edipo⁶⁴.

Sin embargo, tal como Antígona lo manifiesta en el diálogo imaginario con la harpía, ella rechaza la lógica masculina de la violencia y de la guerra, así como su convicción que sólo se puede ser hombre matando. Rechaza enfáticamente que se inventen pretextos, se construyan enemigos y se inicien guerras supuestamente en defensa de la patria. Critica que los jueces colaboren con los reyes que se convierten en mandatarios al ejercer la violencia y matar; los jueces serían entonces cómplices de este poder basado en el principio de la muerte, al condenar y “mandar matar”, creyéndose estar “en el reino de la razón pura, la ley”⁶⁵.

A modo de conclusión

El tiempo que, a diferencia de Sófocles, Zambrano concede a su heroína Antígona permite

que ella lleve a la memoria la historia familiar intrínsecamente vinculada con el destino de los tebanos. Ofrece además la oportunidad que desde la perspectiva de un personaje femenino se cuestione el orden simbólico, la lógica del poder estatal basado en la violencia y contraviolencia, así como la historia sacrificial de la humanidad en que los diversos tiranos y dictadores han exigido un sacrificio a los ciudadanos de su país sólo para poder satisfacer sus delirios de grandeza y el deseo de ejercer un poder absoluto.

La Antígona de Zambrano logra sobrellevar el estado de angustia ante la finitud por medio del uso de la palabra, pues en su monólogo en que se dirige a diversos interlocutores imaginarios, ya sea del mundo de los muertos –sus padres, sus hermanos, la nodriza y Hémon– o del mundo de los vivos –Creón y su hermana Ismene–, así como con la harpía, un ser inmortal, confiere sentido a su acción transgresora y también a la condena que en un primer momento había provocado su llanto y lamentación. Por un bien mayor –el amor– asume su sacrificio y rechaza el perdón ofrecido por Creón. Aunque su sacrificio no se realiza en el espacio público y pese a que en *La tumba de Antígona* ella no se dirige con su discurso a un auditorio, el lector o espectador de la puesta en escena de dicha obra se convierte en testigo de la reivindicación de una verdad no corporal que realiza la heroína⁶⁶, personaje que ha logrado su autonomía y soberanía y ya no depende del destino trazado por los dioses como la figura de la mitología griega.

⁶⁰ Zambrano 1967b, 66.

⁶¹ *Vid. ibid.*, 74 y 66.

⁶² *Vid. ibid.*, 74.

⁶³ *Vid. ibid.*, 75.

⁶⁴ *Vid. ibid.*, 74.

⁶⁵ *Ibid.*, 63.

⁶⁶ Bataille considera que, a diferencia del suicidio, el sacrificio requiere de una acción pública, un ritual o espectáculo para reivindicar así la verdad no-corporal por medio de la aniquilación del cuerpo. Según él, la literatura puede, sin embargo, prolongar en los seres humanos la magia de los espectáculos. *Vid.*, Bataille, 1955.

Bibliografía

- Bataille, G., “Hegel, la mort et le sacrifice”, en *Oeuvres complètes de Georges Bataille*, Paris 1955, 326-345.
- Bungard, A., *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid 2000.
- Butler, J., *El grito de Antígona*, Barcelona 2001.
- Duroux, R. y S. U., “Cuando dialogan dos Antígonas. *La tumba de Antígona* de María Zambrano y *Antígona furiosa* de Griselda Gambaro”, en *Olivar. Revista de Literatura y Culturas Españolas*, n° 17, 2012, 73-95.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México D.F. 1973.
- Lauretis, T. de, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington 1989 (en español: “Tecnologías del Género”, <http://www.caladona.org/grups/uploads/2012/01/tecnologias-del-genero-teresa-de-lauretis.pdf> (20-10-2011)).
- Lizaola, J., “El exilio en María Zambrano”, <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/71/JulietaLizaolaElexilioenMariaZambrano.pdf> (20-10-2011), 201-210.
- Muñiz-Huberman, A., “María Zambrano: Antígona en el exilio”, en: González Martel, R. (ed.), *La literatura y la cultura del exilio republicano español de 1939 : II Coloquio Internacional: actas*, Alicante 2002, 149-156; http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-literatura-y-la-cultura-del-exilio-republicano-espanol-de-1939-ii-coloquio-internacional-actas--0/html/ff70ec60-82b1-11df-acc7-002185ce6064_80.html (20-10-2011).
- Romeo Peman, C. et al., *María Zambrano y sor Juana Inés de la Cruz. La pasión por el conocimiento*, Zaragoza 2010.
- Sófocles, “Antígona”, en: *Tragedias de Sófocles*, Madrid 1985, 293-346.
- Zambrano, M., “Prólogo”, en: Zambrano, M., *La tumba de Antígona*, Buenos Aires, México D.F. 1967 [1967a], 3-27.
- Zambrano, M., “La tumba de Antígona”, en: Zambrano, M., *La tumba de Antígona*, Buenos Aires, México D.F. 1967 [1967b], 29-90.
- Zambrano, M., *Los bienaventurados*, Madrid 1991.

Europa en la crisis existencial.

Hannah Arendt, María Zambrano y la experiencia totalitaria

Uwe Backes (Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung an der TU Dresden)

1 *Vidas paralelas*

¿Qué sentido tiene comparar a dos intelectuales que nunca llegaron a encontrarse y que, según todas las apariencias, tampoco escribieron ningún tipo de apunte la una sobre la otra¹? En las obras publicadas se buscan en vano indicios de influencias recíprocas, pero ni en el amplio directorio de Arendt ni en su diario aparece el nombre de María Zambrano². Aunque ambas podrían, sin embargo, haberse encontrado, ya que sus vidas muestran muchos paralelismos: sus años de nacimiento (Zambrano 1904, Arendt 1906) son casi sucesivos, o sea, pertenecen a una misma generación; además ambas proceden de familias de educación burguesa, en las que dominaba un espíritu liberal y en las que los ideales de educación ilustrados ejercían un fuerte efecto (Kant y Mendelssohn en Königsberg y el krausismo derivado del idealismo alemán cosmopolita en Segovia). Las dos fueron a la universidad durante los años 20, siendo ambas una excepción como mujer universitaria y superando no en pocas ocasiones a sus compañeros varones³. Ambas estudiaron filosofía

y filología, se sumergieron en el pensamiento de la Edad Antigua, se dedicaron minuciosamente a San Agustín y a la apropiación cristiana de la herencia de la Antigüedad y se vieron fuertemente influenciadas por Heidegger y diversas variantes de la filosofía existencialista.

La era totalitaria formó y deformó sendas biografías. Ambas se vieron pronto empujadas a las principales preguntas existenciales de los miembros de una “generación perdida”, que

vino al mundo en medio de revolución, inflación y paro y que se instruyó sobre esta fragilidad, que tras más de cuatro años del asesinato en Europa aún ha permanecido intacta⁴.

Ambas vivieron el hundimiento de un sistema democrático reciente pero frágil y se vieron obligadas a emigrar. Sus caminos se cruzaron durante un pequeño intervalo al pie de los Pirineos. María Zambrano atravesó la frontera entre España y Francia a finales de enero de 1939, desde una Barcelona a punto de rendirse a través de La Junquera y logró escapar del internamiento, ya que poseía un pasaporte diplomático y pudo

¹ Me veo obligado a dar las gracias a Paz Huete Iglesias y a Ana Martín Esteban por la traducción y por la revisión de redacción de este artículo.

² Cfr. Arendt 2007; 2002.

³ El que ambas puedan ser clasificadas como

representantes de una „tradizione del pensiero femminile“ (Boella 1998, 113) parece dudable, o al menos sería refutado por Hannah Arendt. El desarrollo de un “culto mariano” en torno a Hannah Arendt ha sido comentado mordazmente por: Laqueur 1998, 483-496.

⁴ Arendt 1971, 75; cfr. Heuer 1987, 18 y siguientes.

viajar sin incidentes hasta París y desde allí seguir hacia México⁵. La situación de Hannah Arendt era incluso aún peor. Se convirtió en una judía no grata en la Alemania de los nacionalsocialistas, emigrando a París en 1933 y allí, con motivo del ataque de la Wehrmacht, en una alemana no bienvenida⁶. En mayo de 1940 fue llevada al campo de concentración de Gurs, en las estribaciones septentrionales al oeste de los Pirineos, que fue levantado por los franceses tras la victoria de las tropas franquistas, entre otras cosas, para el alojamiento de españoles republicanos refugiados y miembros de las Brigadas Internacionales. Tuvo la suerte de conseguir escapar del campo, que para muchos otros acabó en muerte, en medio del caos de la rendición francesa y logró salvarse junto a su segundo marido, Heinrich Blücher, en mayo de 1941 viajando hasta Nueva York y pasando por Lisboa.

Hannah Arendt se convirtió en una paria en Europa y en los Estados Unidos tuvo que empezar de nuevo. María Zambrano se había comprometido políticamente antes que Arendt y tuvo asimismo que emigrar, pero pudo afincarse en Sudamérica, como intelectual republicana, con más facilidad⁷.

Las diferencias biográficas aludidas son aún más pronunciadas al comparar los resultados del trabajo intelectual. Los polémicos primeros escritos sobre política de Zambrano, que serán sustituidos por amplios trabajos filosófico-metafísicos y literarios, no experimentan ninguna extensa formulación sistemática y sólo serán reproducidos con el fin de documentar tempranos compromisos políticos (publicación selectiva)⁸.

Los pocos escritos políticos, en sentido estricto, muestran las ambiciones filosófico-literarias de la autora, quien gusta de presentar acontecimientos actuales en un contexto cultural, filosófico e histórico, en ocasiones adivinanzas ante las que el lector no iniciado desiste. El talento literario de Arendt también se impone con vehemencia en ocasiones, pero, en comparación con Zambrano, son menores las inclinaciones artístico-filosófico-teológicas de los comienzos, precediendo éstas a una creación que experimenta una poderosa, elaborada y muy observada obertura con su primera obra filosófico política “Los orígenes del totalitarismo”. Ésta contiene la clave para importantes estudios posteriores sobre el tema⁹. En el diferente perfil creativo radica una dificultad principal a la hora de comparar a ambas autoras. Por eso sitúo en el punto central un aspecto que, como hilo conductor, atraviesa y une las obras divergentes: la experiencia del totalitarismo en la era de los extremos. Para ello me concentro en dos obras: “Los orígenes del totalitarismo” de Hannah Arendt y los escritos políticos de María Zambrano de antes y durante la Guerra Civil, publicados en la edición alemana, traducida por Charlotte Frei, de “Los intelectuales en el drama de España”.

2 *La amenaza fascista*

La amenaza existencial durante el fascismo enlaza la vida y obra de las dos autoras. El peligro fascista nacido en Italia aumentó enormemente gracias a la subida al poder y la veloz consolidación del régimen nacionalsocialista en los años 1933 y 1934. La aproximación en política exterior entre Roma y Berlín en los años 1935 y 1936 aumentó el atractivo internacional del régimen. Hannah Arendt apoyó en París una organización juvenil sionista que se encontró

⁵ Cfr. la información biográfica de la Fundación María Zambrano, <http://www.fundacionmariazambrano.org>.

⁶ Cfr. Arendt 1986, 15.

⁷ Cfr. Sánchez Cuervo/Sánchez Andrés/Sánchez Díaz 2010.

⁸ Cfr. estos con la útil reconstrucción arqueológica del desarrollo de la obra, en los detallados pero no siempre acreditados estudios de: Dorang 1995.

⁹ Cfr. con la biografía intelectual sobre todo de: Young-Bruehl 2004. Véase también para una apropiación de la obra: Schönherr-Mann 2006; Sontheimer 2005.

frente al creciente antisemitismo¹⁰. Este antisemitismo se nutría, entre otras cosas, de las alianzas militantes en el filofascismo, que recibieron una gran afluencia de miembros bajo la impresión de victoria electoral de la Alianza del Frente Popular entre socialistas y comunistas en abril y mayo de 1936.

La derecha, que siempre ha sido tradicionalmente germanófoba y militarista, se convirtió de repente en adalid de la paz a toda costa y de un entendimiento inmediato con la Alemania de Hitler¹¹,

escribió Arendt retrospectivamente. En España la derecha no era en absoluto tradicionalmente antialemana, a pesar de que las relaciones latinas con Italia eran más estrechas y su antisemitismo, si es que existía, parecía en general mucho menos acusado. La constelación (de la derecha) se mostraba en este sentido bastante robusta, también en la medida en que, hasta el momento muy débiles agrupaciones filofascistas, recibieron estímulos con motivo de la victoria electoral del Frente Popular en febrero de 1936. La más notable de estas agrupaciones era la Falange, fundada en 1933 por José Antonio Primo de Rivera, que se fusionó a principios del año 1934 con las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista (JONS) de los seguidores hitlerianos Ramiro Ledesma Ramos y Onésimo Redondo. La Falange contaba únicamente a finales de 1935 con cerca de 8000 miembros inscritos, pero obtuvo un alto significado militar tras el estallido de la Guerra Civil gracias a la movilización de milicianos y soldados en el frente. María Zambrano identificó a Ernesto Giménez Caballero como uno de los artífices intelectuales de la Falange¹². Éste fundó la revista de vanguardia “La Gaceta Literaria” en 1927, en la que publicó en febrero de 1929 un artículo sobre Curzio Malaparte, utilizándola cada vez más como escenario de artículos

propagandísticos del fascismo italiano¹³, y desde la que atacó al destacado literato y filósofo de la Generación de 1898, José Ortega y Gasset, de quien Zambrano fue discípula. Giménez Caballero ejerció además con su libro “Genio de España” (1932)¹⁴ una gran influencia sobre los fundadores de la Falange.

Zambrano y Arendt conciben el fascismo como fenómeno europeo, como producto de la evolución de una crisis espiritual y social, cuyas raíces se remontan tiempo atrás en la historia de Europa y que mantiene una estrecha relación con la lucha por la identidad en un mundo en el que las vinculaciones tradicionales (ambientes sociales; entornos vitales locales; orientaciones religiosas; afiliaciones étnicas, regionales o nacionales) se debilitan y disuelven. En la obra de Arendt las condiciones históricas del nacionalsocialismo, sobre todo el antisemitismo y el imperialismo colonial del siglo XIX en sus variantes europeas, son el centro de interés de sus ampliamente elaboradas reflexiones. Los escritos políticos de los años 30 de Zambrano toman, naturalmente, otra perspectiva. Para Zambrano el fascismo es un fenómeno no español, desconocido para la vida espiritual y social de España, derivado de una reacción contra la exageración del racionalismo e idealismo europeos, en los que el país no tuvo ninguna participación.¹⁵ Y así ella pudo escribir, en vista de las intervenciones militares de Alemania e Italia, que era un acontecimiento sin precedente, que en España “un grupo de ciudadanos de un país se ponga en connivencia con otros países, con la codicia y la ambición de otros países, para que invadan el propio país con tal de tomar el poder”¹⁶.

¹⁰ Cfr. Young-Bruehl 2004, 207 y siguientes.

¹¹ Arendt 2005, 552.

¹² Cfr. Bernecker 1991, 118. Véase también: Payne 1999.

¹³ Cfr. Albert 1996, 30-39.

¹⁴ Giménez Caballero 1932; cfr. Schmidt 1975, 146-154.

¹⁵ Cfr. Zambrano 1998b, 97-103.

¹⁶ Zambrano 1998b, 117.

3 La tentación comunista

La amenaza fascista también determinó el horizonte de percepción de los que huyeron a París en los años 1936 y 1937 y aumentó gracias a la campaña triunfal de la *Wehrmacht* en Francia y a las graves consecuencias sufridas por los exiliados franceses, así como de nuevo, a principios de los años cuarenta en Nueva York, con motivo de las noticias en aumento que llegaban sobre la “solución final”. Al mismo tiempo, también existía una amenaza comunista, que ya era en París un tema de conversación frecuente, sobre todo con el nuevo amigo y compañero de vida de Hannah Arendt, Heinrich Blücher. Cuando se conocieron, éste se consideraba todavía comunista antiestalinista (antes de huir de Alemania formó parte durante un tiempo del Partido Comunista de Alemania-Oposición [KPO] de Heinrich Brandler¹⁷), aunque en los años posteriores fue distanciándose cada vez más del marxismo doctrinario¹⁸. Lo que vivió en París aceleró el proceso de desprendimiento ideológico: “El dominio de agrupaciones políticas nacionales por parte de la Unión Soviética, que ya había causado una devastación parecida en el Partido Comunista de Alemania, se repitió en España y Francia. El gobierno soviético tomó primero parte (después del estallido de la Guerra Civil Española) en el Comité de No-Intromisión, que impedía el suministro de armas a los contrarios a Franco, o sea, que sabotó a los republicanos. Poco después entraron en escena los Procesos de Moscú en contra de la alta guardia bolchevique y en contra del líder del Ejército Rojo. Los informes desilusionantes que traían hasta París los amigos que venían de España y los artículos en la prensa sobre los Procesos de Moscú significaron para la inclinación comunista de Blücher el principio del fin¹⁹. Hannah Arendt

¹⁷ Cfr. Bergmann 2001.

¹⁸ Cfr. Young-Bruehl 2004, 187.

¹⁹ Cfr. *ibíd.*, 208.

describió posteriormente este proceso generalizado: los “antiguos comunistas” reconocieron

the stages by which a revolutionary party developed into a full-fledged totalitarian movement, and they had their own criteria to judge this. [...] Important among them were the abolition of inner-party democracy, the liquidation of independence for the various national Communist parties and their total submission under the orders of Moscow²⁰.

A la imagen que Blücher se había hecho sobre los predecesores en España, podría haber contribuido asimismo un artículo que apareció el 15 de diciembre de 1937 en la *Revue de Paris* y que levantó un gran revuelo internacional²¹. Éste provenía de la pluma de un apreciado miembro de la madrileña Academia de las Ciencias, de Medicina y de Biología, Gregorio Marañón, que a finales de 1936 había dejado España y se había instalado en París. Explicaba al público francés los motivos por los que los liberales españoles, entre los cuales se contaba, le tenían poca simpatía al gobierno del Frente Popular. Su artículo no se quedaba corto en reproches a los liberales, pues se habían acostumbrado a presuponer que las amenazas a la libertad venían por el lado derecho del espectro político y, al mismo tiempo, se habían vuelto ciegos ante las amenazas provenientes de la extrema izquierda. De esta manera, habían contribuido a que las puertas de España estuviesen abiertas para los exitosos esfuerzos de influencia del comunismo de Moscú. Incluso en el momento en el que “docenas”²² (!) de críticos de la dura línea gubernamental de Rusia eran liquidados y en el que los líderes de agrupaciones anticomunistas desaparecían, muchos liberales todavía creían que Rusia era el país del progreso moral y de la

²⁰ Arendt 1994, 392.

²¹ El artículo también apareció poco después en español: Marañón 1938; cfr. Gonzalo Redondo 1993, 305-307.

²² Marañón 1937, 811. Marañón no se había enterado de la verdadera magnitud del terror del año 1936 al 1938, que supuso varios cientos de miles de víctimas.

libertad, la Meca del liberalismo. Lo que ocurrió en España hizo que este error pareciera inconcebible. Allí todavía había liberales del lado rojo que maldecían con gran énfasis la dictadura de la oposición, mientras que, a la vez, no podían airear su propia opinión e incluso eran obligados a contar a la prensa lo que previamente se les había ordenado. En noviembre de 1936 a Marañón se le había querido ganar en Madrid un comunista para la causa republicana, pero ese mismo día habían prohibido una nueva edición de su libro por haber asociado su confesión liberal con una religiosa. No sólo gracias a su anticlericalismo radical, la (extrema) izquierda había llevado a buena parte de la juventud al bando de Franco. Entonces luchaban como voluntarios 80 de cada 100 universitarios en el lado nacionalista²³.

El ataque frontal de Marañón contra la España republicana de infiltrados comunistas, a pesar de su parcialidad, de sus agudizaciones y de sus distorsiones²⁴, se hizo para legitimar la postura neutral de los países del oeste ya que, según su análisis, la Guerra Civil Española acabaría, como él siempre quiso que acabase, con toda probabilidad en una dictadura: una negra con la victoria de Franco (para Marañón aparentemente el mal menor), una roja con la victoria de los republicanos. Marañón había opinado de manera jocosa sobre una nueva y curiosa variante de la “fauna ideológica” española: el neocatolicismo literario rojo²⁵. Con esto se refería a la corriente representada por José Bergamín, en la que Zambrano también simpatizaba. Aquí se unían posiciones católicas y marxistas de manera peculiar.

La postura de Zambrano se vuelve manifiesta al leer la carta que escribió a Gregorio Marañón ya a

principios de 1937 ante, según su punto de vista, la “escapada” de éste desde el bando republicano al contrario²⁶. Por una parte, reconoce el significado del mensaje de amor cristiano y, por otra, defiende el comunismo moscovita contra los reproches de Marañón de una manera que sólo podría denominarse como inocente apología. Los bolcheviques no habrían pensado nunca en “ponerse antes de acuerdo con gentes de otros países” sobre sus proyectos revolucionarios, ni en que su internacionalismo atacase “los supuestos de la nación”; hubo que “extirpar de ella una determinada clase social, [i] pero nada más [!]”²⁷. Ella reconoce la “lógica de la historia”²⁸ comunista y habla de que aquellos “que trabajaron por traer la República a España” están libres del reproche porque “no se pusieron de acuerdo con ningún ejército extranjero”²⁹. La defensa del bolchevismo y del Frente Popular republicano se encuentra alineada con la confesión apasionada por un comunismo (cristianamente inspirado) en otros artículos de esta época.

Para poder clasificar adecuadamente la posición de Zambrano hay que tener presente que no se corresponde de ningún modo con la línea general moscovita. El nuevo rumbo que la Internacional Socialista había acordado en su 7º Congreso Mundial en 1935 (obedientemente asumido por el PCE³⁰), terminó temporalmente con las confrontaciones de todos los partidos orientados parlamentaria y democráticamente, debido al interés de la estabilización de la Unión Soviética y de alianzas más amplias contra el nuevo enemigo principal: el fascismo. Por eso en el Frente Popular eran los comunistas “la única organización de izquierdas” que entraba en la armonía

²³ Cfr. Marañón 1937, 814.

²⁴ Así sobrevaloraba con creces la influencia comunista soviética en España, años antes del comienzo de la Guerra Civil. Una imagen detallada y sin maquillar, basada en fuentes clave más extensas, muestran, entre otros: Courtois/Panné 1998, 366-386.

²⁵ Cfr. Marañón 1937, 800.

²⁶ Cfr. sobre la fecha estimada de la Carta: Bundgård 2009, 263; Dorang 1995, 63.

²⁷ Zambrano 1998b, 117.

²⁸ *Ibíd.*, 118.

²⁹ *Ibíd.*, 119.

³⁰ Cfr. los documentos editados en el siguiente volumen: Bernecker 1980, 76-87. Véase acerca del desarrollo del PCE: Alba 1969, 468-482; Elorza/Bizcarrondo 1999.

fiel al gran Stalin “para la defensa de la República y de las instituciones parlamentarias y democráticas”³¹ y que frenaba el ímpetu revolucionario de sus aliados – en diversos modos más moderados. Sin duda, esto contribuyó en España a que muchos del bando republicano se hiciesen ilusiones sobre los objetivos políticos a largo plazo de los comunistas de orientación moscovita. Igual de importante, al menos a nivel psicológico, fue el repunte del apoyo militar soviético en octubre de 1936 (rápidamente remunerado con el tesoro del Banco Nacional transferido a Moscú³²). La crítica a la Unión Soviética podía interpretarse únicamente como una traición a la causa republicana. Esto se deja ver en las reacciones a la relación del viaje de André Gide “Retour de l’URSS”, así como en las entregas posteriores, “Retuschen” aún más afilados con los que respondió a sus críticos.

En el II Congreso Internacional de Escritores, en el que María Zambrano también participó, José Bergamín criticó enérgicamente el segundo libro:

Hay dos pueblos solos que hoy están expresamente solidarizados en la misma lucha, y esos dos pueblos solidarizados son el pueblo ruso y el pueblo español; los escritores soviéticos y los escritores españoles comprenden esa humana solidaridad estrechamente. Por eso, cuando un libro que se dice crítico y es injurioso ataca al pueblo ruso, ataca incluso detalladamente a los escritores soviéticos, nosotros, los escritores españoles, rechazamos todo lo que sea crear enemistad con el pueblo ruso, con los escritores soviéticos³³.

Para poder ubicar adecuadamente esta crítica se debe saber que Bergamín muy difícilmente podía retirar su manifestación de solidaridad hacia los

soviéticos³⁴. Él se contaba hasta el momento entre los admiradores de Gide, cuya reivindicación del “hombre nuevo” había apoyado con gran entusiasmo en “Cruz y raya” y con el que se había encontrado personalmente en junio de 1935 en la parisina Mutualité³⁵. En aquel entonces, Gide albergaba todavía, como la mayoría de los participantes, una gran ilusión en la construcción del socialismo en la Unión Soviética, de modo que no precisó de un gran poder persuasivo para entonar la Internacional cuando, como presidente del Congreso, pronunció las palabras de apertura³⁶. Desde hacía tiempo, Gide había planeado un viaje a la “patria de todos los trabajadores” para poder hacerse una idea propia al respecto. En junio de 1936 emprendió el viaje desde Berlín (participó en el funeral del desaparecido Maxim Gorki) y regresó a finales de agosto³⁷. Tuvo que interrumpir el viaje antes de lo previsto porque de la imagen idílica de una sociedad superior, sin religión ni familia, no quedaba mucho. Las simpatías de Gide hacia la juventud y el pueblo ruso se mantuvieron, no obstante, invariables; su relato contenía también numerosas impresiones positivas y se mostró conciliador al referirse a la dignidad del apoyo soviético para con España:

La ayuda que de nuevo ofrece la Unión Soviética al gobierno español nos muestra de cuánta feliz recuperación aún es capaz. La URSS no ha dejado de condecernos sus enseñanzas, así como tampoco de provocarnos asombro³⁸.

Sin embargo, la expresión “recuperación” deja entrever que, según la opinión de Gide, era mucho lo que en la URSS andaba torcido y necesitado de una urgente corrección. Lo que consideró como fenómenos negativos ofendió a los admiradores

³¹ Bernecker 1980, 40.

³² Cfr. Viñas 1979.

³³ La Voz (Madrid), 9 julio 1937, p. 4. reeditado en: Aznar Soler/Mario Schneider 1979, 91; cfr. también Schneider 1978.

³⁴ Cfr. Pérez-Ramos 1982, 86; Bergamín 1978, 199 y siguientes.

³⁵ Cfr. Bergamín 1935, 77; cfr. Schneider 1978, 198.

³⁶ Cfr. Franzbach 1986, 89.

³⁷ Cfr. Schneyder 1996, 27-31.

³⁸ Gide 1996b, 94.

de la URSS en su círculo de amistades, que lo asediaron para que no manifestara públicamente sus consideraciones. Sin embargo, Gide no se dejó desviar de sus intenciones: “La verdad, con todo lo dolorosa que pueda llegar a ser” puede “sólo herir para sanar después”³⁹. De esta manera, Gide informa sobre una sociedad aplanada, en la que el individuo corre el peligro de naufragar por completo. Narra acerca de las largas colas delante de grandes almacenes, de la falta de productos de alta calidad, de la falta de motivación de los trabajadores. Se admira a la URSS “por sus poderosas ambiciones de educación y cultura, pero esta educación queda limitada por lo que ella misma propugna, por felicitarse por el estado actual de las cosas y declararlo”. Cuando el observador exterior contempla la autocrítica, que se exige en todas partes como prueba de la capacidad de reforma, ignora que esta se trate fundamentalmente del seguimiento incondicional a la “línea fiel”⁴⁰. Los uniformes medios de comunicación soviéticos imbuyen a mucha gente en los ciudadanos la opinión de que en su país todo es superior que en el extranjero. Por doquier reinan “la aceptación y el conformismo”. Al mismo tiempo, “cualquier mínima crítica se ve amanzada con severas represalias y (...) se sofoca de inmediato”. Y a continuación, sigue una frase demoledora, que debió suponer una puñalada para todos los defensores de las alianzas populares antifascistas:

y dudo que hoy en día en ningún otro país, en tal caso en la Alemania de Hitler, haya menos libertad de espíritu, esté este más doblegado, más intimidado, más aterrorizado y subyugado⁴¹.

Cuando apareció el libro de Gide, las medidas de apoyo de la URSS a la España republicana habían comenzado hace tiempo. La Unión Soviética se había unido en un frente de defensa internacional

contra “el fascismo”, aumentando de esta manera su número de seguidores. Sin embargo, estos pasaban por alto con frecuencia “ el manejo instrumental y táctico de los comunistas con esta alianza”⁴², dentro de la cual intentaron llevar a cabo sin miramientos sus pretensiones de liderazgo. Junto con la ayuda y las armas, llegaron a España un gran número de asesores militares, expertos en economía y agentes, que a menudo, desde el aparato de seguridad y militar, tomaron el control de la república y allí donde estaban difundían una atmósfera “como si reinara el Moscú de los años de Jeshov”. Especialmente en Barcelona, donde los comités de orientación moscovita habían tomado el liderazgo a principios del año de 1937, se sucedieron rápidamente los malentendidos y el miedo dentro de las filas republicanas⁴³. Los miembros del Consejo Comunista del Partido Obrero de Unificación Marxista (P.O.U.M), así como también los anarquistas, fueron duramente combatidos, perseguidos, detenidos, asesinados – una ola de represión que alcanzó su punto álgido con una farsa judicial contra los líderes del comité ejecutivo del POUM: Julián Gorkin, Juan Andrade, Eric Adroher i Pascual (“Gironela”), José Rovira, Jordi Arquer, Daniel Rebull, Pedro Bonet y Josep Escuder.

Sólo a través de la intervención de André Gide, George Duhamel, Roger Martin du Gard y François Mauriac fueron concedidas garantías legales por el jefe del gobierno Juan Negrín, pero no para los condenados a muerte por el SK de España, sino únicamente para las sentencias de prisión de 15 años⁴⁴.

Tampoco en el II Congreso Internacional de Escritores pasaron inadvertidas las intrigas de

³⁹ Gide 1996b, 50.

⁴⁰ *Ibíd.*, 69.

⁴¹ *Ibíd.*, 79.

⁴² Schlögel 2008, 146. Véase también Carr 1984.

⁴³ Véase también sobre esta tesitura el relato de: Orwell 1975, 242.

⁴⁴ Schlögel 2008, 150. Véase también sobre los comunistas fieles a Moscú el relato altamente informativo publicado en el siguiente volumen: Radosh/Habeck/Sevostianov 2001, 171-233.

Moscú ni sus cómplices. La delegación soviética, principalmente Michail Kolzow e Ilja Ehrenburg, que participan en el congreso como corresponsales del órgano moscovita “Prawda” y “Izwestia”, aprovechó la situación para hacer propaganda soviética⁴⁵ e intentar obtener una condena pública para André Gide⁴⁶, quien había añadido “retoques” a su relato sobre Rusia, contestando así a sus detractores e intensificando aún más su postura⁴⁷. La “oposición de izquierda” trotskista fue excluida; los representantes del “centro terrorista trotskista-zinovievista” fueron juzgados mediante una farsa judicial y ejecutados en agosto de 1936. La caza de trotskistas en España se prolongó durante muchos meses, teniendo lugar “a las puertas” del Congreso de Escritores, siendo incluso así que la “limpieza del POUM-Nester”⁴⁸ se efectuaría, a ojos estalinistas, de manera vacilante. ¿No era también André Gide un trotskista disfrazado? Su segundo libro sobre la URSS contenía “abiertos insultos trotskistas” y con razón abogaba el escritor venido de Rusia Alexis Tolstoi por “retirar la voz al escritor del pueblo”⁴⁹. La crítica a la URSS significaba una traición a la causa popular. Como uno de los participantes, Octavio Paz, retrospectivamente escribió, fue “la ausencia de crítica”⁵⁰ lo que mató a la república y en ello jugó un papel importante el Congreso de Escritores. Se buscará en vano un comentario crítico de María Zambrano sobre estos acontecimientos.

⁴⁵ Una muestra: „La constitución staliniana, ese documento grandioso en la historia de la liberación de la personalidad humana, descubre ante el escritor nuevas y amplísimas posibilidades de creación.” El Sol (Madrid), 8 julio 1937, p. 4, reeditado en: Aznar Soler/Schneider 1979, 82-87, aquí 85 y siguientes.

⁴⁶ Cfr. Thornberry 2000, 601 y siguientes.

⁴⁷ Cfr. Gide 1996a, 117-165.

⁴⁸ Kolzow 1986, 520.

⁴⁹ *Ibíd.*, 529.

⁵⁰ Paz 1995, 24. Citado según Thornberry 2000, 589.

4 La experiencia del totalitarismo

En 1935 la revista de José Bergamín “Cruz y Raya” publicó el análisis de un sacerdote italiano exiliado, Luigi Sturzo, antiguo secretario general del Partido Popular Católico. En los años 1922-1924 había sido el mayor adversario de Mussolini y, después de su renuncia forzada por el Vaticano en octubre de 1924, emprendió un viaje al extranjero que lo volvería a llevar a Italia en 1946. *El Estado totalitario* no era una contribución a la teoría de estado fascista o falangista, (la “totalitariedad” era en Italia parte de una doctrina estatal fascista⁵¹ y en España José Antonio Primo de Rivera y Ramiro Ledesma habían señalado, con motivo de la unión de sus organizaciones en 1924, entre sus “puntos programáticos” que el nuevo Estado debía ser [“un instrumento totalitario al servicio de la integridad de la patria”⁵²]) sino que contenía una de las primeras comparaciones sistemáticas, basada en publicaciones anteriores de Sturzo, entre los movimientos políticos que –con distintas orientaciones ideológicas e intenciones– habían llegado al poder en Rusia, Italia y Alemania. Ante todo, Sturzo señaló como características comunes a los sistemas totalitarios la extrema centralización del poder con la eliminación total de autonomías locales, regionales y corporativas, así como de libertad personal, ciudadana, individual y colectiva⁵³; la militarización y movilización de los partidos y de la vida social (organizaciones, uniformes, desfiles, concentraciones y plebiscitos militares)⁵⁴; la monopolización de la educación en un espíritu de movimientos religiosos (“por ello el comunismo, el fascismo, el nacionalsocialismo tienden a

⁵¹ Cfr. por ejemplo Battagli 1937, 237-287; Bruni 1939, 257-289; Canepa 1937; Gentile 1936, 31 y siguientes; de Francesco 1936; Panunzio 1934, 60-67.

⁵² Citado de Fuentes 2006, 195-218, aquí 206.

⁵³ Cfr. Sturzo 1935, 28 y siguientes.

⁵⁴ Cfr. *ibíd.*, 31-33.

convertirse en religiones”⁵⁵) con la generalización de un principio trascendente (clase, nación o raza) – “la exaltación mística de un principio suprahumano: lo absoluto de la clase, de la nación o de la raza”⁵⁶; la intrusión del Estado en todos los ámbitos vitales, inclusive el económico⁵⁷. El análisis de Sturzo sólo permite una conclusión: el fascismo y el comunismo eran movimientos que amenazaban de la misma manera la libertad y dignidad de las personas.

Aunque José Bergamín y María Zambrano compartían la dirección de pensamiento cristiano de Sturzo, en los años de su colaboración conjunta en la “Alianza de Intelectuales Antifascistas” (fundada en Madrid el 30 de julio 1936) no estaban en absoluto preparados para mantener una postura de equidistancia frente al fascismo y al comunismo. Ambos creían más bien en la posibilidad de una síntesis cristiano-comunista orientada hacia el ejemplo de las primeras parroquias de nazarenos. En sus declaraciones revolucionarias durante la guerra, Zambrano asimiló ideas que también podrían encontrarse en el área de influencia intelectual de la Falange (aunque con otros contenidos): en España tuvo lugar “la revolución, la verdadera”, surgió el “hombre nuevo”⁵⁸. De esta manera, el idealismo perdido en Europa experimentó su depuración a través de la conexión con el cristianismo. España obtiene el papel de un nuevo Salvador, de un nuevo Mesías:

Cristo, que comenzó por existir y realizar él solo un sentimiento inédito entonces de la hombría, por vivir, hasta apurar la última gota del cáliz de la soledad y muerte. [...] Es ahora el pueblo español quien en su heroísmo infinito, en su resistencia increíble ante las feroces fuerzas del fascismo, nos alumbró un nuevo hombre, una nueva realidad *que antes*

no había [...] Ante esta *visión* del entrañable fondo humano que muestra el pueblo español en su lucha, todos los viejos proyectos idealistas aprovechados por el fascismo mistificador se desvanecerán sin dejar apenas recuerdo, si no es el de sus funestas consecuencias. [...] A la luz de esta visión de lo nuevo que aflora en el pueblo español, el proyecto de vida comunista cobrará su total sentido hasta hoy sólo a medias esbozado, cuando no maltratado y malentendido⁵⁹.

En estas declaraciones político-escatológicas no sólo se encuentran huellas de una doctrina de la salvación política, como la había esbozado Sturzo a modo de característica común de los movimientos totalitarios. Y tampoco faltaba la conciencia misionera histórica, como la había designado Hannah Arendt posteriormente en sus reflexiones acerca de la morfología de las ideologías totalitarias. Hay que admitir además que, en comparación con Zambrano, estos discernimientos de Arendt eran fruto de una larga evolución intelectual. Cuando comenzó su libro sobre el totalitarismo en 1944, el título del trabajo rezaba: “Los elementos de la vergüenza: antisemitismo – imperialismo – racismo”. O sea, que ya se razonaba en primera línea de una obra sobre los elementos y los orígenes del poder nacionalsocialista/ fascista. El comunismo no estaba en el centro y una comparación con Rusia no estaba prevista. Este plan inicial se cambió por primera vez cuando Arendt comenzó a dedicarse intensivamente a la problemática de los campos de concentración. Después de la guerra apareció mucho material sobre los campos de concentración en forma de documentaciones, recuerdos de los supervivientes, diarios, novelas, cuentos... – de los alemanes, pero también de los rusos.

Cuando leyó obras como *Der SS-Staat* de Eugen Kogon, *Les Jours de notre mort*, de David Rousset y un acta anónima de un

⁵⁵ *Ibíd.*, 33.

⁵⁶ Sturzo 1935, 38.

⁵⁷ *Cfr. ibíd.*, 33-36.

⁵⁸ Zambrano 1998c, 96.

⁵⁹ Zambrano 1998c, 97.

recluso polaco, *The Dark Side of the Moon*, Arendt llegó a la conclusión de que los campos de concentración eran una de las formas fundamentales del poder totalitario diferente a todas las demás. Los campos eran la forma de poder esencial y característica. Los campos de prisión preventiva de los imperialistas y campos de concentración de la Primera Guerra Mundial y ambos tipos de campos antes y durante la Segunda Guerra Mundial en Europa y América eran instituciones de tipos muy distintos⁶⁰.

Arendt comparó la forma de utilización que el régimen nacionalsocialista y la Unión Soviética estalinista habían hecho de los campos de concentración y descubrió similitudes desconcertantes. En un borrador de diciembre de 1948 escribió:

Tanto la historia de los nazis como la de los soviéticos prueba con claridad que ningún sistema totalitario se entiende sin el terror y ningún terror puede ser efectivo sin los campos de concentración⁶¹.

Pero según Arendt, la fuerza motriz del terror se desarrollaba por la legitimación específica e ideológica del poder de los sistemas totalitarios. Las ideologías totalitarias muestran para Arendt varias características que se diferencian de otras ideologías: imponían en primer lugar

una exigencia de toda la razón mundial [...], o sea, una razón total del pasado, un conocimiento total del presente y un pronóstico fiable del futuro⁶².

En la medida en la que el cumplimiento de una exigencia fracasa en toda la interpretación del mundo, las declaraciones se separan de la realidad tangible. Entre realidad y sistema doctrinal ideológico hay un abismo que se intentará salvar a través de esfuerzos propagandísticos. El separado

pensamiento ideológico queda preso dentro de algunos sistemas doctrinales. Las personas pierden las capacidades que las convierten en personas, la capacidad de coexistir comunicativamente con otras personas. Para modificar una formulación de Arendt sobre la filosofía existencialista de Jasper: andan a la caza de su propio fantasma y viven en la ilusión híbrida de ser en absoluto el ser⁶³.

Bibliografía

- Alba, V., "Spanien", en: Kernig, C. D. (ed.), *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie*, Freiburg im Brsg. 1969, 468-482.
- Albert, M., *Avantgarde und Faschismus. Spanische Erzählprosa, 1925-1940*, Tübingen 1996.
- Arendt, H., "Was ist Existenz-Philosophie?", en: *Ibid.*, *Sechs Essays, Schriften der Wandlung 3*, Heidelberg 1948, 48-80.
- Arendt, H., *Benjamin, Brecht. Zwei Essays*, München 1971.
- Arendt, H., *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin 1986.
- Arendt, H., "The Ex-Communists", en: *Ibid.*, *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York 1994, 391-400.
- Arendt, H., *Denktagebuch 1950 hasta 1973*, Vol 2, München/Zürich 2002.
- Arendt, H., *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München/Zürich 2005.
- Arendt, H., *Das private Adressbuch 1951-1975*, Leipzig 2007.
- Aznar Soler, M./Schneider, L. M. (ed.), *Il congresso internazionale di scrittori antifascisti (1937)*, Vol. III, Barcelona 1979.
- Battagli, F., "Stato etico e Stato di diritto", en: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*,

⁶⁰ Young-Bruehl 2004, 290.

⁶¹ "Memo: Research Project on Concentration Camps", 10. diciembre 1948, Library of Congress. Cfr.. Young-Bruehl 2004, 679, nota 54.

⁶² Arendt 2005, 718 y siguientes.

⁶³ Cfr. Arendt 1948, 80.

- XVII (1937), 237-287.
- Bergmann, T., “Gegen den Strom“. *Die Geschichte der KPD (Opposition)*, Hamburg 2001.
- Bernecker, W. L., *Kollektivismus und Freiheit. Quellen zur Geschichte der Sozialen Revolution in Spanien 1936-1939*, München 1980.
- Bernecker, W. L., *Krieg in Spanien, 1936-1939*, Darmstadt 1991.
- Bergamín, J., “Hablar en Cristiano”, en: *Cruz y Raya* 3 (1935), Núm. 28, 73-83.
- Bergamín, J., “Carta a Manuel Aznar Soler de agosto de 1976”, en: Aznar Soler, M., *Il congreso internacional de escritores antifascistas (1937)*, Vol. II, Barcelona 1978, 199.
- Boella, L., *Cuori Pensanti. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, María Zambrano*, Mantua 1998.
- Bundgård, A., *Un compromiso apasionado. María Zambrano: una intelectual al servicio del pueblo (1928-1939)*, Madrid 2009.
- Canepa, A., *Sistema di Dottrina del Fascismo*, Rom 1937.
- Carr, E. H., *The Comintern & the Spanish Civil War*, New York 1984.
- Courtois, S./Panné, J.-L., “Der lange Schatten des NKWD fällt auf Spanien”, en: Courtois, S. et al., *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München/Zürich 1998, 366-386.
- Dorang, M., *Die Entstehung der razón poética im Werk von María Zambrano*, Frankfurt a.M. 1995.
- Elorza, A./Bizcarrondo, M., *Queridos camaradas. La Internacional Comunista y España*, Barcelona 1999.
- Francesco, G. Menotti de, *Dottrina Fascista dello Stato e dottrine tradizionali*, Mailand 1936.
- Francisco Fuentes, J., “Totalitarismo: Origen y Evolución de un Concepto Clave”, en: *Revista de Estudios Políticos* (2006), Núm. 134, 195-218.
- Franzbach, M., ““Winde des Volkes tragen mich”. Die spanische Literatur in ihrer Auseinandersetzung mit dem Faschismus 1936-1975“, en: Bremer, T. (ed.), *Europäische Literatur gegen den Faschismus 1922-1945*, München 1986, 80-102.
- Gentile, G., *Grundlagen des Faschismus*, Köln 1936.
- Gide, A., “Retuschen zu meinem Russlandbuch“, en: *Ibíd.*, *Gesammelte Werke VI: Reisen und Politik*, Vol. 2, Stuttgart 1996 [=1996a], 117-165.
- Gide, A., “Zurück aus Sowjetrußland“, en: *Ibíd.*, *Gesammelte Werke VI: Reisen und Politik*, Vol. 2, Stuttgart 1996 [=1996b].
- Giménez Caballero, E., *Genio de España. Exaltaciones a una resurrección nacional y del mundo*, Madrid 1932.
- Heuer, W., *Hannah Arendt, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Reinbek bei Hamburg 1987.
- Kolzow, M., *Spanisches Tagebuch*, Berlin (Ost) 1986.
- Laqueur, W., “The Arendt Cult. Hannah Arendt as Political Commentator“, en: *Journal of Contemporary History*, 33 (1998), 483-496.
- Marañón, G., “Libéralisme et communisme“, en: *Revue de Paris*, 44 (1937), Núm. 24 (15 de diciembre), 799-817.
- Marañón, G., “Liberalismo y fascismo“, en: *La Nación*, Buenos Aires, 3 de enero de 1938.
- Orwell, G., *Mein Katalonien*, Zürich 1975.
- Panunzio, S., *Allgemeine Theorie des faschistischen Staates*, Berlin/Leipzig 1934.
- Payne, S. G., *Fascism in Spain, 1923-1977*, Madison/London 1999.
- Paz, O., “Prólogo“, en: *Ibíd.*, *Ideas y costumbres. I. Obras completas*, Vol 9, Mexico City 1995, 24.
- Pérez-Ramos, B., *Intelligenz und Politik im Spanischen Bürgerkrieg 1936-39*, Bonn 1982.
- Radosh, R./Habeck, M. R./Sevostianov, G. (ed.),

- Spain Betrayed. The Soviet Union in the Spanish Civil War*, New Haven/London 2001.
- Redondo, G., *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939, tomo II: La Guerra Civil*, Madrid 1993.
- Sánchez Cuervo, A. /Sánchez Andrés, A./Sánchez Díaz, G. (ed.), *María Zambrano. Pensamiento y exilio*, Madrid 2010.
- Schlögel, K., *Terror und Traum, Moskau 1937*, München 2008.
- Schmidt, B., *Spanien im Urteil spanischer Autoren. Kritische Untersuchungen zum sogenannten Spanienproblem, 1609-1936*, Berlin 1975.
- Schneider, L. M., *Il congreso internacional de escritores antifascistas (1937), Vol I: Inteligencia y guerra civil en España*, Barcelona 1978.
- Schneyder, P., “Vorwort“, en: Gide, A., *Gesammelte Werke VI: Reisen und Politik, Vol. 2: Zurück aus Sowjetrußland, Retuschen zu meinem Russlandbuch, Soziale Plädoyers*, Stuttgart 1996, 27-31.
- Schönherr-Mann, H.-M., *Hannah Arendt. Wahrheit, Macht, Moral*, München 2006.
- Sontheimer, K., *Hannah Arendt. Der Weg einer großen Denkerin*, München/Zürich 2005.
- Sturzo, L., *El Estado totalitario*, Madrid 1935.
- Thornberry, R. S., “Writers Take Sides, Stalinist Take Control. The Second International Congress for the Defense of Culture (Spain 1937)“, en: *Historian*, 62 (2000), Núm. 3, 589-605.
- Ulderigo Bruni, G., “Sul concetto di Stato totalitario“, en: *Lo Stato*, X (1939), 257-289.
- Viñas, A., *El oro de Moscú. Alfa y omega de un mito franquista*, Barcelona 1979.
- Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt a.M. 2004.
- Zambrano, M., “El fascismo y el intelectual en España“, en: *Ibíd*, *Los intelectuales en el drama de España*, Madrid 1998 [=1998a], 97-103.
- Zambrano, M., “Carta al doctor Marañón“, en: *Ibíd*, *Los intelectuales en el drama de España*, Madrid 1998 [=1998b], pp. 115-122.
- Zambrano, M., “La inteligencia y el fascismo“, en: *Ibíd*, *Los intelectuales en el drama de España*, Madrid 1998 [=1998c], pp. 89-97.

Europa: sueño y esperanza en María Zambrano

Juan Fernando Ortega Muñoz (Universidad de Málaga, Fundación María Zambrano)

Introducción¹

Desde los años setenta del siglo pasado en que María Zambrano era una total desconocida en España y prácticamente en el resto del mundo culto hasta nuestros días, en que es sin duda la filósofa más presente en la cultura occidental y testimonio de ello es que sus obras están siendo traducidas a todos los idiomas cultos de occidente e incluso al árabe, al rumano, al siríaco y al japonés, han transcurrido cerca de cincuenta años. En 1970 EL Alcalde de Vélez, en carta que se conserva en la Fundación, afirmaba no tener idea de la existencia de María Zambrano. Quien iba a decir cuando mis compañeros de universidad, entre incrédulos y burlones, se extrañaban de que yo defendiera a una mujer filósofo, que hoy sería considerada la pensadora más destacada de nuestro país en el siglo XX, como reconoce el reciente *Diccionario de Filosofía* de la Universidad de Oxford. ¿Cuál es la causa de este eco internacional que está cobrando la obra de María Zambrano? Sin duda es la novedad y originalidad de sus planteamientos, que se adecuan como ninguno otro a los problemas y necesidades de los hombres de hoy, además de la belleza de su estilo y lo sugerente de sus propuestas. En un mundo en crisis, que no se siente representado por los pensadores de nuestro momento, la filosofía de Zambrano nos trae aires nuevos de renovación y esperanza. El

ciclo de pensamiento que conocemos como *racionalismo* ha terminado, ya no se adecúa a las necesidades culturales del hombre de hoy.

La agonía de Europa

Hoy en que Europa, pese a la crisis económica que actualmente estamos padeciendo, se encuentra en un proceso de recuperación de su unidad y de su grandeza, estamos tentados a olvidar que el siglo que hemos dejado atrás es, sin duda, el más cruel que recuerda la historia y que ello en gran medida ha sido provocado por la crisis de identidad que padeció Europa a finales del siglo XVIII y primera mitad del siglo XX.

María Zambrano publica su obra *La agonía de Europa* en 1945, pero se escribió cinco años antes, cuando el imperio del terror dominaba Europa y amenazaba con dominar el resto del mundo. Ella misma nos dice que fue en el “verano de de los años cuarenta en que se escribieron estas letras”², justamente cuando Europa estaba sufriendo su agonía. “Porque Europa –nos dice– es el lugar donde hoy estalla el corazón del mundo”³. Pese a ello, como en su tiempo Agustín de Hipona tras la invasión de los Bárbaros, María Zambrano, nos transmite un mensaje de esperanza, “porque Europa no ha muerto; Europa no puede morir del todo: agoniza. Porque Europa es tal vez lo único que puede resucitar”⁴. Zambrano nos dice que en

¹ Sobre este tema he publicado con anterioridad los siguientes artículos: “La crisis de Europa en el pensamiento de María Zambrano”, “Europa, sueño y verdad. Reflexiones de María Zambrano sobre Europa”.

² Zambrano 1945, 10.

³ Ibid., 53.

⁴ Zambrano 1945, 48.

esta época en que ella escribe su libro “la fascinación de las tinieblas y de la oscuridad se ha ejercido sobre la claridad de la razón o de la inteligencia”⁵. “Estamos –dice convencida– en la noche oscura de lo humano”⁶.

Pero aquel momento de agonía no era sino el desenlace de un largo proceso de declive y de traición de Europa a su propia esencia cultural,

Desde hace bastantes años –escribe– se repite: Europa está en decadencia. Ahora ya no parece necesario decirlo. Muchas gentes que lo creen se refieren al suceso con frase velada y sonrisa irónica, como aludiendo a un secreto tan divulgado que hasta resulta elegante y misericordioso tratar de encubrir, aunque al hacerlo así se disuelve de una manera más humillante⁷.

Por ello se nos impone –nos dice– analizar lo que ha sido Europa, “lo que de ella nos resulta irrenunciable”⁸. No se trata de una vuelta atrás, de un repetir la historia, sino de salvar aquellos elementos de nuestra identidad cultural que nos identifican como pueblos de una misma cultura. “Se trata de recoger lo que de Europa actúa y tiene vigencia”⁹.

Y esto consustancial, esencia de nuestra propia vida, que no nos pertenece, es irrenunciable; hemos de transmitirlo como nos lo transmitieron. De no hacerlo así sentiríamos el horror de que la continuidad de algo que viene desde muy atrás se ha quebrado precisamente en nosotros¹⁰.

Por ello –continúa diciendo– que “tratando de encontrar la esencia de eso que llamamos Europa [...] buscamos también el principio de su posible resurrección”¹¹. Pero ¿qué es eso, –se pregunta Zambrano–

eso que nos emparenta con todo lo europeo y que en este instante tiene más vigor que ningún rasgo nacional, particular o individual? Eso que nos hace sentir a Europa como una gran unidad en la que estamos incluidos íntegramente?¹².

La identidad europea

Zambrano piensa que lo fundamental de la identidad europea es su cultura. Ella es la que le singulariza en la pluralidad de los pueblos. Escribe:

En el hecho de que en cualquier parte a donde volvamos la vista nos encontramos una cultura y de que no haya existido nunca el hombre en estado de naturaleza y, todavía más, de que este “estado de naturaleza” haya sido una de las utopías europeas, podemos ver que el hombre es una extraña criatura que no tiene bastante con nacer una sola vez: necesita ser reengendrado¹³.

Pero esa cultura tiene un origen, un comienzo tras la ruptura cultural que supuso la invasión de los Bárbaros, y un protagonista.

Por raro que parezca –escribe Zambrano– es posible fijar casi al año la fecha de nacimiento de la cultura europea, la salida a la luz de su protagonista... Ese gran hombre es San Agustín. Su vida, hecha transparente por las *Confesiones*, nos ofrece en su concreción personal, el tránsito del mundo antiguo al mundo moderno. Sus *Confesiones*, en verdad, nos muestran en estado de diafanidad el doble proceso coincidente de una conversión personal que al propio tiempo es histórica. La Historia misma se confiesa en él. Pues lo que cambia no es tanto el alma de Agustín, sino el alma del mundo antiguo que se convierte en nuevo. El mundo antiguo del que S. Agustín sale, no muere en sus esencias más verdaderas; va a

⁵ Zambrano, *Manuscrito M 400*.

⁶ Zambrano 1945, 154.

⁷ *Ibid.*, 49.

⁸ *Ibid.*, 49.

⁹ *Ibid.*, 49.

¹⁰ *Ibid.*, 30.

¹¹ Zambrano 1945, 49.

¹² *Ibid.*, 30.

¹³ *Ibid.*, 91.

formar parte de la nueva cultura que se llama Europa¹⁴.

Todavía hoy cuando leemos el *De Civitate Dei*, nos sorprende ver en un mundo aturdido por el descalabro de un imperio de mil años, esa clarividencia de Agustín que augura un mundo nuevo, renovado y más humano. Pero, “¿qué es lo que ha cambiado?”, se pregunta María Zambrano en ese giro radical de la historia que va desde el mundo clásico a la Edad Media. Ella misma se contesta: lo que ha cambiado “es el hombre, el hombre engendrado por una nueva fe, por una creencia, por una nueva dirección de la esperanza”¹⁵. Y argumenta:

porque la cultura humana no es sino un sistema de esperanzas y desesperaciones. Por eso, cuando se tiene el acierto de fundar una, las esperanzas dispersas se unen y recogen en un sistema, mas no de razones y sinrazones, sino de esperanzas y desesperanzas¹⁶.

Esquema atinadísimo de interpretación de la Historia (Ponemos Historia con mayúscula cuando nos referimos al suceder de los hechos históricos y con minúsculas cuando se trata de la narración de los mismos) como proyecto que aglutina desde el futuro ideal el ser colectivo. Por eso los animales no tienen en propiedad Historia, porque no tienen capacidad de proyectar un futuro colectivo. Sólo las utopías asumidas por el pueblo son capaces de poner en marcha una colectividad, de dar sentido a la convivencia. En definitiva es un hombre nuevo el que se genera con la nueva cultura.

Este hombre nuevo es el hombre interior: ‘Vuélvete a ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad’. El hombre europeo ha nacido con estas palabras. La verdad está en su interior; se da cuenta por primera vez de su interioridad y por eso puede reposar en ella; por eso

es independiente, y algo más que independiente, libre¹⁷.

Es importante insistir en esta afirmación zambraniana de la importancia del descubrimiento del *hombre* interior como fundamento del conocimiento y de la moral en libertad. Nos hemos olvidado frecuentemente de que el mensaje cristiano es un mensaje de libertad. Cuando el ángel anuncia a los pastores el nacimiento de Jesús, les dice: “os traigo una gran noticia que será motivo de gran alegría para todos: hoy os ha nacido en el pueblo de David un libertador”¹⁸. Pero la libertad que pregona en la nueva cultura es la del emerger de la persona en la realización de sí, frente a los obstáculos del poder, de la opresión, de la injusticia y de la ignorancia. La cultura europea se fraguó –nos dice Zambrano– en la síntesis o matrimonio de la filosofía griega y la teología judeocristiana.

En cuanto a la filosofía, fue precisamente Europa la creadora, o descubridora, al menos, de este saber, que se constituye en fundamento de todo otro y ha sido la base indiscutible de la cultura europea. Zambrano escribe: “Filosofar viene a ser el centro, porque lo es ya de por sí la filosofía misma”¹⁹. Y refiriéndose en concreto al filósofo, nos dice que

la vocación filosófica absorbe dentro de sí toda otra: la poética, la científica, la política y otras más que pudieran descubrirse en la biografía de un filósofo²⁰.

De igual manera y generalizando esta afirmación de Zambrano, podríamos decir que la filosofía marca, como la brújula, la orientación general y la dirección hacia la que tienden los aires de cada cultura en general.

Pero hay que advertir que cuando Zambrano habla aquí de filosofía se refiere a esa filosofía que se constituye en substrato de una manera general de

¹⁴ Zambrano 1945, 95.

¹⁵ *Ibid.*, 96.

¹⁶ *Ibid.*, 98.

¹⁷ Zambrano 1945, 114.

¹⁸ Mateo: *Evangelio*, II, 10.

¹⁹ Zambrano 2006, 192.

²⁰ *Ibid.*, 181.

entender la existencia, encarnada en una sociedad que la vive como fundamento y justificación de su tabla de valores. Ella nos dice expresamente:

Pues que se trata de la simbiosis de la filosofía, a través y desde la figura del filósofo, con la ciudad. No de la simple, escueta existencia de la filosofía dejada a sí misma en los libros y restringida a la enseñanza de una “asignatura”, al estudio de una carrera que tiene trazas de ser un rastro o supervivencia del pasado, como una lengua muerta que un día u otro será abolida²¹.

“La filosofía –nos dice en otro lugar tomando una expresión de Ortega– no es como un poema que se puede hacer a solas en la buhardilla”²², sino que “la filosofía se da en, por, para la ciudadana convivencia”²³. El 28 de mayo de 1932, en que Zambrano estaba en cama con tuberculosis, escribe a Ortega y le dice:

Llevo casi un mes en cama, enferma. Leo filosofía, única cosa que nunca me es extraña, con una inmensa alegría, porque ella me da una salida luminosa al mundo, porque la amo como aquella que durante mucho tiempo nos ha esperado perdonándonos todas, las más aparentes que efectivas, traiciones²⁴.

Pero esa apertura al futuro tiene en esta época un doble horizonte: individual y social. El primero radica en la *persona*. En un texto de la *Política* de Aristóteles, que generalmente pasa desapercibido para los estudiosos del filósofo griego, el Estagirita cita la siguiente frase de Elena de Teodecto que asegura su rebeldía contra todo intento de dominio al afirmar su dignidad de ser hija de los dioses: “fruto de raíces divinas ¿Quién se atrevería a llamarme sierva?”²⁵.

Para María Zambrano el cristianismo es un humanismo porque supone “la exaltación de la persona humana al más alto rango entre todo lo más valio-

so del mundo”²⁶. En efecto, una de las aportaciones fundamentales del cristianismo en esta época es que eleva la dignidad de todos los individuos humanos, sin distinción de raza, sexo, color, nacionalidad, del rango de siervo al de persona, porque todo hombre por el simple hecho de serlo, es “hijo de Dios”.

El cristianismo –escribe Mounier– aporta de golpe [...] una visión decisiva de la persona. Hoy día no se aprecia en toda su magnitud el escándalo total que significa esa noción para el pensamiento y sensibilidad de los griegos²⁷.

Por su parte María Zambrano escribe: “El destino de un hombre es algo trascendente a todo lo que él realice [...] De aquí que la persona humana es algo trascendente”²⁸. Y en otro lugar insiste: “Todos los hombres somos personas, es decir, un proyecto de vida trascendente sobre la realidad de un individuo”²⁹. Esta dignidad fundamenta una esperanza de eternidad.

Por eso –escribe Zambrano– una persona, un cristiano, es como una perspectiva infinita que no se agota jamás en ninguno de sus actos ni en todos ellos juntos; es lo que está siempre más allá, está en el fondo, tiene fondo³⁰.

Y en cuanto a lo político y social, “el esfuerzo del hombre europeo ha sido la infatigable tensión de tender a un mundo, a una ciudad siempre en el horizonte”³¹. La Ciudad de Dios de S. Agustín se torna el paradigma ideal que dinamiza la Historia europea.

Es la Ciudad de Dios –escribe– paradigma de toda la cultura europea. Se alza sobre el horizonte de todas las ciudades y se le ve entre nubes como trayendo la ciudad real hacia sí, poniéndola en pie, y, a veces, en llamas. Está sobre Toledo, sobre Florencia, sobre París... Y ha estado más que en parte alguna, en el inte-

²¹ Zambrano 2006, 181.

²² Ibid., 181.

²³ Ibid., 199.

²⁴ Ibid., 219.

²⁵ Aristóteles 6; 1255 a.

²⁶ Zambrano 1945, 25.

²⁷ Mounier 1974, 8.

²⁸ Zambrano 2006, 66.

²⁹ Ibid., 109.

³⁰ Zambrano 1945, 115.

³¹ Ibid., 123.

rior de las utopías políticas y de las más extremas que se han llamado revoluciones³².

Cuando la filosofía entra en crisis los fundamentos de la convivencia y de la sociedad se quiebran. Cuando cambia de ciclo filosófico, cambia con ello un estilo de vida y de convivencia. Entramos por ello hoy, en que comenzamos un nuevo ciclo filosófico, en una nueva época cultural.

Por otra parte en cuanto a la religión, María Zambrano ve en el cristianismo la simiente de la historicidad, la afirmación del hombre, siguiendo la línea de la tradición religiosa judía, cuya fe arranca de una promesa, un pacto que viene a salvar aquella primera “rebeldía que inicia la historia”³³ frente a un poder oculto omnipotente –“el Deus asconditus”– que lo domina y que posteriormente se hará expresa y lúcida en Job que,

sabiéndose polvo, ceniza, sombra pasajera, quiere venir a razones con Dios y le interroga sobre su destino, sobre el horror del nacimiento, sobre la servidumbre de saberse perecedero, sobre la humillación de soportar la injusticia. Es la queja humana, la no resignación, la afirmación –aquí más fuerte que en filosofía– del partido del hombre³⁴.

Por eso es lógico que cuando se produce la simbiosis entre filosofía y cristianismo, surja el problema de la historia, la afirmación del hombre con Dios y contra Dios, la dialéctica del ser humano con su trascendencia. La “filosofía griega no deja lugar para la historia humana –escribe Zambrano– pues es una forma de resignación”³⁵. Su moral será un engarzar con el orden del cosmos y sentirse inmerso en él fatalmente, sentirse cogido en la rueda del destino, pero cuando se admite un Dios creador y ordenador, el hombre sabe que tiene un interlocutor al que pedirle razones de las injusticias, de los sinsentido de nuestro existir.

Y así “la Historia de Europa es la Historia de esta violencia de la Historia”³⁶, ese empeño de un pueblo todo por existir, esto es, por “ser por su cuenta”³⁷, por definirse con y frente a todo lo demás y especialmente frente a Dios, de romper el cordón umbilical que a El necesariamente nos une, de luchar con El. Por eso ese definirse de la cultura occidental estaba, antes que en la filosofía, “en la religión desde Job”, desde que el hombre se levantó frente a Dios interrogándole, desde que quiso “venir a razones con la misma Divinidad”³⁸.

La crisis europea

Esa línea de pensamiento, esa época cultural cambia de forma radical con la modernidad. La religión cristiana, dominante en Europa, se desprestigia y enfría. La relajación moral en las instituciones eclesiales, la interferencia de lo político y religioso, el desprestigio de la teología, que se torna extremadamente dogmática, y se cierra al diálogo con una sociedad evolucionada, hace que su presencia en la sociedad decaiga y termine por tornarse ineficaz y desdibujarse en el panorama cultural.

Sin duda –escribe Zambrano– Europa ha dejado de tener rostro; sin duda se ha falseado y su anterior firmeza ha cedido el paso a un reblandecimiento; sin duda, gérmenes ocultos en la raíz misma de los principios que le daban vida han ido lentamente corroyéndola³⁹.

El drama de Europa radica, según Zambrano, en que ha querido revelarse contra esa fe que encarna su propia existencia en busca de un humanismo nuevo que exige la negación de Dios para afirmarse. Ya no se trata de luchar con el Dios cristiano, simplemente se le desconoce, se le olvida, se le da por muerto. El espíritu europeo se ha agotado en su lucha con Dios, y ha preferido olvidar-

³² Zambrano 1945, 126-127.

³³ Ibid., 31.

³⁴ Ibid., 77.

³⁵ Ibid., 77.

³⁶ Zambrano 1945, 82.

³⁷ Ibid., 83.

³⁸ Ibid., 83-84.

³⁹ Ibid., 19.

lo, pero esto le lleva a un profundo vacío, a la negación de su propia existencia como cultura, que se caracteriza justamente por esta dialéctica Dios-hombre. Al perder la cultura europea al “Dios creador –comenta Zambrano– perdió al hombre y con él al mundo”⁴⁰.

Sin embargo, según Zambrano, todo aquel mundo de fe religiosa perdura de alguna manera transformado en un espíritu de violencia.

Lo primero que percibimos –escribe Zambrano– es este estallido del corazón europeo es la violencia, una terrible violencia que no ha podido formarse sino viene de lejos y tal vez desde su raíz⁴¹.

María Zambrano cree encontrar

el origen de su violencia en su adoración, en que aquello que durante siglos ha adorado cada vez más furiosamente, en su culto absorbente, tan fanático que, siendo un culto dirigido a la verdad, puede parecer, algunas veces, una idolatría⁴².

El hombre europeo –escribe convencida Zambrano– aun hablando de virtudes, de muchas virtudes, se justificó, en realidad, por la creación. Ininterrumpidamente, desde S. Agustín hasta nuestros días, a través de la crisis del Renacimiento y del Romanticismo, o a través de las Revoluciones logradas o frustradas, el hombre europeo se ha glorificado por la creación. Uniformidad y continuidad tal vez única en la vida tan compleja de Europa. Es la tradición, la gran tradición que a todos reúne y que, a través de todos los cambios, subsiste. Lo que hasta ahora ha sido puesto a salvo y rescatado, la antorcha que, arrebatada de unas manos a otras enemigas, no se ha dejado caer⁴³.

Por otro lado la filosofía tradicional se quiebra. De aquella síntesis de la filosofía que estableciera Aristóteles. “*noûs kai episteme sophia*” (la filo-

sofía es intuición y razonamiento), binomio en el que el punto de arranque era justamente el *noûs*, aquel conjunto de evidencias intelectuales que son el punto de arranque de todo conocimiento cierto y criterio moral de toda conducta ética, la filosofía moderna se torna pura episteme. Todo tiene que ser probado o demostrado, sin más punto de arranque que la simple experiencia empírica. Por otra parte, mientras que los animales que nos anteceden en el proceso biológico siguen fieles a las leyes que les marca la naturaleza y que se les manifiestan gracias al instinto, el hombre moderno se cree libre de todo condicionamiento, de toda vinculación con la naturaleza, señor y creador, libre de todo lazo que restrinja su libertad y no admite más ley o norma que la que él mismo se imponga, sin advertir o admitir que existen unos principios que le son dados por intuición intelectual que determinan y condicionan tanto su conocimiento como su acción moral. Hay en esta concepción de la *libertad* en la modernidad una evidente deformación. La libertad no es indeterminación absoluta. Eso sería la nada. Toda libertad es la posibilidad de un ser de actuar conforme a un abanico de posibilidades que se le abren desde su propia naturaleza. Un pez no es menos libre porque no sepa volar. La libertad siempre está condicionada esencialmente por el ser que es libre. El hombre tiene una naturaleza y no es más libre porque actúe contra ella, En ese caso simplemente es un demente, un loco. La auténtica libertad supone el conocimiento de mis posibilidades y la voluntad de elegir una de ellas. Cuando Nerón al final de su vida se iba con las bestias, porque se consideraba una de ellas, no es que su extremo poder lo hacía más libre, simplemente que era un loco.

Al final de este ciclo del pensamiento moderno la filosofía se bifurca en los dos extremos del idealismo y el materialismo, olvidando que el hombre ni es sólo ideas, espíritu, ni es sólo materia, sino la síntesis admirable lograda en el ser humano de materia y espíritu. En cuanto al idealismo, es cierto que “la genialidad de Europa

⁴⁰ Zambrano 1945, 60.

⁴¹ Ibid., 55.

⁴² Ibid., 59.

⁴³ Zambrano 1945, 62.

parecía consistir [...] en la capacidad de desasimilamiento de la realidad”⁴⁴, pero

desde Grecia (Europa) se embarcó hacia un idealismo que alcanza su extremo, precisamente, en la filosofía romántica alemana del siglo diecinueve⁴⁵.

Pero, al mismo tiempo, ha florecido el naturalismo, “la inusitada servidumbre de los hechos”⁴⁶ y “toma por real la primera apariencia que le sale al paso y anda sin entereza, sin verdad”⁴⁷, la reducción de la experiencia a la simple experiencia externa sensible, sin tener en consideración esa zona fundamental que los autores de la Generación del 98, llamaron “vivencial” –el “hombre interior” de Agustín– y como consecuencia surgió un liberalismo que olvidó

la secreta raíz cristiana de confianza en el hombre, sí, mas no en todo lo del hombre, sino en aquel punto por el cual es imagen de alguien que al mismo tiempo le ampara y le limita⁴⁸.

Ahora –nos dice Zambrano– el hombre medio, el que se cree portavoz de una época, su médula y protagonista, se rinde ante la evidencia de los hechos. Vive esclavo en terrible servidumbre, ante lo que pasa, sin ánimos para desarrollar un mínimo de violencia a fin de desasirse. La genialidad de Europa parecía consistir en gran parte en la capacidad de desasimilamiento de la realidad. Ahora tan poca tiene que toma por real la primera apariencia que le sale al paso, y anda sin entereza, sin verdad. Porque el encuentro de la verdad requiere su busca que sólo puede darse en un ánimo que ha sabido sustraerse a la aplastante influencia de los hechos, la pavorosidad de lo inmediato⁴⁹.

Las causas de la crisis europea

No podemos conformarnos con constatar la crisis que Europa sufre en la modernidad, sin duda uno de los giros más radicales que ha sufrido la Humanidad en su historia, sin analizar las causas que han conducido a esta situación. Propone “sumergirse lo más lúcidamente posible en el curso de la vida que acaba de pasar, adivinar su estructura interna, su secreto alimento”⁵⁰. Porque lo que “se trata es recoger lo que de Europa actúa aún y tiene vigencia”⁵¹.

María Zambrano analiza estas causas y destaca la crisis de la filosofía como la causa fundamental de pérdida de sentido que parece caracterizar la cultura europea.

La razón se ensoberbeció [...]. La soberbia llegó con el racionalismo europeo en su forma idealista y muy especialmente con Hegel. Soberbia de la razón es soberbia de la filosofía, del hombre que parte en busca del conocimiento y que se cree tenerlo, porque la filosofía busca el todo, y el idealista cree tenerlo ya desde el principio⁵².

Y ya se sabe, como diría Goya, que la razón dejada a sí misma, construye monstruos. Por ello surge la “desconfianza en la razón” y el convencimiento de que “es saber irrealizable el ensueño de agotar el inmenso mar de la realidad en la cantarrilla de la inteligencia”⁵³. Zambrano concluye:

Y si ya no se cree infalible y única a la razón, aparece, en cambio, una compañera más potente y flexible, más rápida y certera: la intuición⁵⁴.

Es interesante recordar algo sobre lo que no se suele tratar en los estudios sobre María Zambrano, el que en ella se produce una vuelta al planteamiento primigenio de la “metafísica” aristotélica, que no es una meta-física, sino una pre-física o

⁴⁴ Zambrano 1945, 20.

⁴⁵ Ibid., 19.

⁴⁶ Ibid., 19.

⁴⁷ Ibid., 19.

⁴⁸ Ibid., 21.

⁴⁹ Zambrano 1945, 19-20.

⁵⁰ Zambrano 1945, 33-34.

⁵¹ Ibid., 33-34.

⁵² Zambrano 1971, 264.

⁵³ Zambrano 1930, 55-56.

⁵⁴ Zambrano 1930, 57.

“filosofía primera”, porque en definitiva no es sino el análisis de las intuiciones primarias que posibilitan todo conocimiento racional. Es lo “poético” del método zambrano de la “razón poética”. La síntesis o maridaje de la filosofía griega y la teología judeo-cristiana con la llegada de la modernidad y justamente desde Descartes, es puesto en entredicho. Y especialmente desde Hegel que llevó la filosofía de la modernidad hasta su última consecuencia idealista. María Zambrano escribe:

Inmediatamente a Hegel, se declara la crisis de la filosofía en pensadores tan dispares como Kierkegaard, Conte y Marx, que coetáneamente denuncian la “objetividad” idealista. Nietzsche más tarde denunciará la filosofía toda desde Sócrates. El último período del pensamiento occidental podría llamarse el de la ‘destrucción de la filosofía’... filosóficamente⁵⁵.

Pocos pensadores de nuestros días son tan radicales frente a la filosofía de la modernidad como María Zambrano. Ella la culpa del agnosticismo en lo religioso, del escepticismo en lo filosófico, y del despotismo y los fascismos en lo político. Los campos de concentración, el desprecio a la persona y los crímenes y masacres del siglo XX, no hubieran sido posibles, según ella, sin este endiosamiento del hombre que desprecia toda norma que él mismo no se haya dado. Correspondiendo a este esquema de pensamiento, como nos dice Zambrano, ciertos sistemas se explicitan de forma arquitectónica, correspondiendo a la razón entendida al modo racionalista, según Ortega dice:

el secreto recóndito del espíritu racionalista [...] consiste en que, a despecho de las apariencias, el racionalismo no es una actitud (propiamente) contemplativa, sino más bien imperativa [...]. Pensar no es ver, sino legislar, mandar⁵⁶.

El racionalismo se muestra como un sistema en el que se produce un intento de descoyuntamiento del ser humano con relación a la naturaleza en la que se está inmerso. No se trata de ver en la naturaleza cuales son los vínculos y las leyes que nos condicionan, sino desde la independencia de un pensamiento que se considera fundamento de todo, crear un mundo a la medida de nuestros deseos. María Zambrano escribe: “Quizá no sea aventurado si a este período del pensamiento filosófico se le llamara Metafísica de la Creación”⁵⁷. “La metafísica moderna, metafísica de creación, de la voluntad y de la libertad y que, por tanto, cada vez se desgaja más de la herencia...”⁵⁸. La ley suprema es la libertad. El hombre se torna señor absoluto de sus actos, sin nada que lo condicione. Pero aún más:

El hombre mismo queda situado en último término, como fundamento del ser de las cosas. [...] El hombre quería ser. Ser creador y libre. Y seguidamente, ser único. Son los pasos, sin duda, decisivos de la historia moderna. Y su congénita angustia⁵⁹.

Con razón la filósofa veleña calificó al hombre moderno como el “heterodoxo cósmico”. El orgullo de la razón racionalista no admite ayuda, se cree autosuficiente y autónoma hasta el punto de rechazar cualquier otra verdad que ella misma no haya fraguado. El filósofo Ortega y Gasset, situado en el epígono del Racionalismo, califica esto como el “carácter autonómico” de la Filosofía, de toda filosofía verdadera.

Comienza el filósofo –nos dice– por evacuar de creencias recibidas su espíritu, por convertirlo en una isla desierta de verdades y luego, recluso en esta ínsula, se condena a un robinsonismo metódico⁶⁰.

Pero aún es más explícito cuando escribe:

⁵⁵ Zambrano 2006, 129.

⁵⁶ Ortega y Gasset 1950, 279; cf. 133.

⁵⁷ Zambrano 1971, 177.

⁵⁸ Ibid., 179.

⁵⁹ Ibid., 177.

⁶⁰ Ortega y Gasset 1969, 107.

Es la filosofía una ciencia sin suposiciones. Entiendo por tal un sistema de verdades que se ha construido sin admitir como fundamento de él ninguna verdad que se da por probada fuera de ese sistema. No hay, pues, una admisión filosófica que el filósofo no tenga que forjar con sus propios medios⁶¹.

Lo que no advierte Ortega es que, por muy perfecta que sea la razón discursiva, necesita, al menos, unas intuiciones intelectivas primarias, unos fundamentos lógicos y unas reglas de juego que no se las puede dar ella misma. Bellamente Agustín de Hipona expresó esta necesidad con un bello ejemplo: “por muy perfecta que sea la nave, si no sopla el viento, no podrá bogar”. Se ha dado un cambio radical de la “persona” al “sujeto”. La dignidad de la persona está en su trascendencia, la del sujeto en su autosuficiencia, su autonomía supuesta. Dios ha muerto y el hombre pretende suplantarle. ¡Dios ha muerto. Viva el hombre!

El otro elemento de la crisis es la teología judeo-cristiana. María Zambrano se pregunta:

¿Lo realizado en Europa en su religión, ha sido el cristianismo? Y la verdad es que basta sentirse cristiano en un grado mínimo para presentir y vislumbrar que no, que lo realizado en Europa no ha sido el cristianismo, sino, a lo más, su versión del cristianismo, la versión europea del cristianismo⁶².

Y se pregunta: “¿Es posible otra que sea también europea y, sobre todo, que sea cristianismo?”⁶³. En un manuscrito de 1962 Zambrano insiste en la idea de que el cristianismo necesita una repriminización, una recuperación integral del mensaje primigenio. Escribe:

El cristianismo que llega a un cierto punto tiene ante sí la barrera del “cristianismo occidental” para percibir la faz de Cristo, para percibirle, para llegar a él. Traspasar esa barrera no se puede, es peligroso disponerse a hacerlo

dándose al estudio de las religiones, del espíritu de Oriente. Ayuda esto. Mas este cristiano ha de hacerlo por sí mismo y al hacerlo comprenderá las palabras cristianas, se le harán transparentes, el cristianismo recubierto se le irá apareciendo esclareciente⁶⁴.

Estas afirmaciones justifican la afirmación de Aranguren de que María Zambrano era una pensadora heterodoxa⁶⁵. Con el tiempo se fue conciliando con la Iglesia y en su testamento, tras hacer constar sus datos personales de identificación, afirma que se reconoce como “católica, apostólica y romana” y ordena ser amortajada con el hábito de hermana terciaria franciscana, como fue también deseo muchos años antes de su admirado Miguel de Cervantes.

Las soluciones de la crisis

Zambrano no se conforma con diagnosticar la enfermedad. Propone también las soluciones adecuadas, porque “lo que se trata es de recoger lo que de Europa actúa aún y tiene vigencia”⁶⁶. Como reacción fundamental a ese esquema racionalista Zambrano recupera esa concepción de la filosofía que asume de Aristóteles. Y como ella misma nos dice,

así llega a suceder que trozos de pensamiento quedan sumergidos por siglos y un día salgan a la luz incorporados al total sistema por un pensamiento nuevo que los hace visibles. El progreso de la filosofía es circular, envolvente: como la vida misma se mueve en espiral: parte a la altura del presente [...] –del presente inmediato– para retornar hacia el pasado, que conduce hacia un punto más allá, hacia el futuro⁶⁷.

Zambrano es en este punto radical: “La filosofía se hace a partir de *intuiciones*, no de *conceptos*”⁶⁸.

⁶¹ Ortega y Gasset 1969, 106.

⁶² Zambrano 1945, 87.

⁶³ *Ibid.*, 87.

⁶⁴ Zambrano 1945, 87.

⁶⁵ Aranguren 1966, 207.

⁶⁶ Zambrano 1945, 33-34.

⁶⁷ Zambrano 2006, 159.

⁶⁸ *Ibid.*, 232.

Los conceptos son universales y abstractos, elaborados por mi mente, las intuiciones, por el contrario, son individuales e inmediatas. El hombre tiene los conceptos como un espejo que refleja la realidad, pero que nos la comunica en el plano de lo universal y abstracto. Este conocimiento se le ha llamado *especulativo –en el espejo: in spéculo–*. La filosofía y especialmente la moderna, estudia este conocimiento especulativo y por ello cae en el idealismo. Es pura filosofía de *conceptos*. Aristóteles en su metafísica o filosofía primera se dirige especialmente a las *intuiciones* y a partir de ellas conoce la realidad. La metafísica es para el Estagirita, como “Filosofía Primera”, el análisis razonado de aquellas intuiciones intelectuales primarias que fundamentan y posibilitan todo saber tanto teórico como práctico. Zambrano recupera el estilo filosófico de Aristóteles y construye su filosofía de la *razón poética*. Ya su maestro Ortega y Gasset había afirmado que “tal vez se abre con el principio de la intuición una nueva época de la filosofía”⁶⁹.

El de Zambrano es un método nuevo que supone: *Razón, episteme*, sin duda, porque de lo contrario no sería filosofía, no supondría una elaboración personal, que supera lo simplemente dado en nuestra intuición tanto sensible como intelectual. En ese caso sería *conocimiento*, pero no *sabiduría*, saboreo personal de lo dado en el simple conocimiento. Aristóteles definió la sabiduría como “un conocimiento según principios”, principios que no son alcanzados por mi razón discursiva, sino donados en una intuición gratuita y primaria. Por ello que además de razón es *poética*. El término *poético* no hace referencia a una bella expresión literaria, aunque no lo excluye. Su sentido preciso en Zambrano hace más bien referencia a la etimología de la palabra griega *poieo*, que a tenor de lo que nos dice Platón en su obra *Ión*, significa dos cosas: en primer lugar que arranca de una inspiración –una *revelación* en expresión de Zambrano– unas *intuiciones intelectuales* que

determinan y fundamentan –el *noûs* de Aristóteles– tanto nuestro conocimiento como que determinan nuestra conducta en un sentido ético. De esta forma recuperamos ese “hombre interior” donde habita la verdad, como dijera Agustín, o, en expresión de Zambrano, donde toda verdad alborea, y que nos vincula con la naturaleza toda, lejos de esa indeterminación sustancial en que cae la filosofía moderna.

Bibliografía

- Aristóteles, *Política*, I, 6, 1255 a.
- Biblia sacra. Vulgatae editionis Sixti V.*, Pontificis maximi, jussu recognita et Clementis VIII. auctoritate edita, Paris 1922, Mateo, *Evangelio*.
- López Aranguren, J. L.: “Los sueños de María Zambrano”, en: *Revista de Occidente*, nº 35, Madrid 1966.
- Mounier, E., *Personalismo*, Buenos Aires 1974.
- Ortega Muñoz, J., “La crisis de Europa en el pensamiento de María Zambrano”, en: *Religión y Cultura*, nº 108, Madrid 1979, 41-69.
- Ortega Muñoz, J., “Europa, sueño y verdad. Reflexiones de María Zambrano sobre Europa”, en: *Antígona*, nº 4, Rio Cuarto 2009, 290-299.
- Ortega y Gasset, J., “Ni vitalismo ni racionalismo”, en: Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, T. III, Madrid 1950.
- Ortega y Gasset, J., *¿Qué es Filosofía?*, Madrid 1969.
- Ortega y Gasset, J., “Sensación, construcción e intuición”, *Obras Completas*, T. XII, Madrid 1983.
- Zambrano, M., *Nuevo Liberalismo*, Madrid 1930.
- Zambrano, M., *La agonía de Europa*, Buenos Aires 1945.
- Zambrano, M., *Obras reunidas*, Madrid 1971.
- Zambrano, M., *Escritos sobre Ortega*, Madrid 2006.
- Zambrano, M., *Manuscrito M 400*, Fundación María Zambrano.

⁶⁹ Ortega y Gasset T. XII, 499.

María Zambrano y la mística.

Leyendo a una filósofa moderna con Santa Teresa de fondo

Jenny Haase (Universidad Humboldt de Berlín)

María Zambrano juega un papel fundamental a la hora de examinar la recepción de la mística y las formas específicas de pensamiento místico moderno en el siglo XX. Al desarrollar su 'razón poética', la filósofa pone en práctica una forma filosófico-poética de escribir, remitiendo siempre a ese 'otro', o 'más allá' de lo humano que permanece como algo intelectualmente incomprensible. Sus textos muestran muchos paralelos con el pensamiento místico, tanto conceptuales como lingüísticos. Este hecho se ha recalcado a menudo en los estudios sobre la filósofa y lo hemos mencionado varias veces a lo largo de nuestra conferencia¹. María Zambrano también dedicó algunas reflexiones explícitas a la mística española renacentista, especialmente en su ensayo sobre San Juan de la Cruz².

En lo que sigue, sin embargo, vamos a explorar las huellas de Santa Teresa en María Zambrano. Con ello proponemos una lectura cruzada de dos pensadoras, las cuales han dejado una gran cantidad de influyentes escritos, filosófico-poéticos y místicos respectivamente. Al mismo tiempo, ambas mujeres se comprometieron de manera activa con conflictos fundamentales de su época. Las dos autoras enfrentaron de manera crítica las normas del contexto histórico-discursivo en el que se encontraban, es decir, la tradición filosófica racionalista

en el caso de Zambrano y los conceptos religiosos y teológicos de la contrarreforma en el caso de Santa Teresa. Por lo tanto, no vamos a establecer aquí una conexión sincrónica entre Zambrano y los intelectuales europeos de su generación. En su lugar, entenderemos la contemporaneidad en un sentido más amplio, como lo sugiere también María Fernanda Santiago Bolaño, que plantea que:

María Zambrano fue también contemporánea de Antígona, de la Nina de la galdosiana *Misericordia*, de Dulcinea o de Eloísa. Y, por eso mismo, se supo habitante de todas las tradiciones que han sido faro para la humanidad, sobre todo esta tradición silenciosa y silenciada por la razón impositiva y jerarquizante que, sin embargo, no ha sido capaz de callarla. Nos referimos a la tradición que emerge en los pitagóricos, en los místicos cristianos o sufíes³.

Entre ellos, la famosa mística carmelita, Santa Teresa de Jesús. En este sentido, proponemos una lectura diacrónica entrecruzada de dos pensadoras españolas excepcionales. Comenzaremos recordando algunos paralelos entre el pensamiento místico y la escritura de Zambrano. A continuación vamos a examinar algunas reflexiones sobre los conceptos de subjetividad y alteridad y sus consecuencias éticas en ambas pensadoras. En concreto, nos referimos a pensamientos expresados en *El hombre y lo divino*, publicado en 1955,

¹ Vid., entre otros, Bundgård 2000, Lizaola 2008, Gómez Blesa 2011.

² Vid. Zambrano 1989b, 184-198.

³ Santiago Bolaños 2007, 19.

y *Claros del bosque*, del año 1977, por parte de Zambrano, y *El castillo interior o las moradas* de Santa Teresa, texto escrito en 1577 y publicado en 1588. Al hacer una elección de estos fragmentos de la extensa obra de ambas autoras, entendemos este ensayo como una primera aproximación a una lectura genealógica más amplia.

Huellas de la escritura mística en María Zambrano

Las huellas del pensamiento místico en María Zambrano son numerosas. Como es sabido, la filósofa desarrolló de manera continua una crítica a la filosofía occidental racionalista. Muchas veces expresó su convicción de que la búsqueda de conocimiento basada sólo en la razón y la reducción del ser humano a un ser únicamente racional y conciente han negado importantes cuestiones del ser humano, a saber, aquellos elementos de la condición humana no aprehensibles por la cognición.

Según Zambrano, las corrientes del pensamiento moderno, como la ciencia positivista o también el psicoanálisis, tampoco entregan soluciones satisfactorias a este problema ya que también ellas siguen siendo aproximaciones unívocas e incompletas a la existencia humana⁴. Falta en ellas una comprensión integral de la relación que tiene el ser humano consigo mismo, con el prójimo, y sobre todo con lo radicalmente otro, es decir, los aspectos trascendentes que no se logran aprehender con el pensamiento racionalista. En Zambrano llegan a desempeñar un papel significativo los conceptos de lo sagrado y lo divino⁵. La filósofa

muchas veces ha destacado su deseo de volver a poner sobre la mesa lo que la modernidad ha negado: en especial el ansia del ser humano por la unidad y la integridad trascendental que Zambrano entiende como expresión de una experiencia antropológica constitutiva de carencia⁶.

En este sentido, su concepción filosófica del hombre muestra paralelos con concepciones místicas. De forma similar a los autores españoles místicos y ascéticos del siglo XVI, Zambrano pone de relieve el aspecto de la pasividad y de la receptividad. El padecer humano es un concepto fundamental en su filosofía, tanto desde el punto de vista de la situación existencial del hombre como en su relación con las posibilidades del conocimiento⁷.

Con ello, Zambrano se sitúa en contraposición a la filosofía occidental tradicional basada en la razón, aproximándose al pensamiento místico clásico, que suele entender la experiencia y el conocimiento como una gracia divina. En *Claros del bosque*, Zambrano exige de manera explícita una “activa pasividad”⁸ por parte del hombre: esto es, un afán conciente de desprendimiento y entrega al proceso no-controlable del enfrentamiento con lo absoluto otro. Habla de un saber no-aprehensible por la cognición que sólo es accesible a través de una experiencia de revelación:

Una órbita que solamente se manifiesta a los que fían en la pasividad del entendimiento aceptando la irremediable discontinuidad a

⁴ Vid. Gómez Blesa 2011, 86. Para una crítica al psicoanálisis vid. Zambrano 2007, 69 y Zambrano 1989a, 20.

⁵ Vid. sobre todo Zambrano 2007. Vid. también Lizaola 2008. Según Santiago Bolaños 2007, 11 “cuando se reubica [‘lo sagrado’] en la tierra, mediante la ceremonia ritual, da lugar a ‘lo divino’”. Dice Zambrano: “‘Sagrado’ y divino están fuera del principio de contradicción; lo primero por no encerrar unidad alguna; lo divino, por ser

unidad que le sobrepasa. La primera manera de sobrepasarlo, sin llegar aún al ser, es la de los dioses griegos, intermedios entre lo sagrado –sin unidad– y lo divino, en el despliegue de la metamorfosis.” Zambrano 2007, 60.

⁶ Vid., p.ej., “El delirio del superhombre” y “La huella del paraíso” en Zambrano 2007, 150-67 y 282-292. Vid. también Lizaola 2008, 230.

⁷ Vid., p.ej., “Sinopsis de la piedad” en Zambrano 2007, 183-190. Vid. también Lizaola 2008, 230, 290.

⁸ Zambrano 2011, 91.

cambio de la inmediatez del conocimiento pasivo con su consiguiente y continuo padecer⁹.

Ya en *El hombre y divino* destaca: “El saber tiene el carácter de regalo, de cargo a veces para el elegido, es casi un estigma, una señal.”¹⁰

El fuerte ímpetu en la entrega pasiva a 'lo uno', 'absoluto' o 'más allá' es comparable a la vía mística que parte del ascetismo activo, luego pasa por la contemplación meditativa y finalmente busca alcanzar la experiencia unitiva, la *unio mística*, también por vía pasiva. Esta búsqueda de conocimiento espiritual se condensa en la obra tardía de Zambrano, en especial en *Claros del bosque*; sin embargo, las huellas del pensamiento místico están ya presentes en *El hombre y lo divino*.

Además de estos paralelismos conceptuales, muchos críticos han recalado las semejanzas de la escritura zambraniana con el lenguaje místico. Por una parte, la filósofa utiliza términos y símbolos centrales del pensamiento místico, como por ejemplo, las célebres metáforas poéticas de San Juan de la Cruz, de la “llama” y la “noche oscura”¹¹. Por otra parte, el discurso de Zambrano comparte –sobre todo en su obra tardía– el “modus loquendi de la mística”¹². Así, por ejemplo, las expresiones paradójicas, la unión de contraposiciones en la figura del oxímoron o el uso de superlativos, fungen como figuras de aproximación tal como se los utiliza en la escritura mística¹³. Su 'razón poética' está marcada por el habla indirecta que encubre y rodea lo incomprensible negándose a una significación definitiva. Como en la mística y la poesía, el texto busca remitir a lo indecible. Con ello, subraya de manera estética y paradójica a la vez el potencial y los límites del lenguaje y de la discursividad lógica occidental.

Frente a estos paralelismos, debe tenerse en cuenta que la obra de Zambrano comprende un espectro muy amplio y que su discurso filosófico naturalmente va evolucionando a través de su vida, es decir, que su obra no se debería simplificar o reducir a un solo aspecto. Julieta Lizaola distingue tres fases elementales en la obra zambraniana: 1. los años de la República y su derrota; 2. el exilio en América Latina y en Roma; 3. el exilio suizo y su regreso a España¹⁴. La mayoría de los investigadores coincide en que en Zambrano se produce un cambio en sus focos de interés tras la vuelta de su exilio americano a Europa. Pasa entonces de ocuparse del análisis de la cultura, de la historia de las religiones y de la problemática del racionalismo hacia una escritura más alusiva y alegórica. En ese sentido se produce un acercamiento de su discurso a la práctica místico-poética¹⁵.

Sin embargo, también se ha defendido la tesis de que si *Claros del Bosque* representa un “texto poetizante”¹⁶ con sus visibles paralelos en contenido y forma con la mística clásica, no debería ser clasificado en sí mismo como “texto 'poético' de naturaleza mística”¹⁷. Según Gómez Blesa, más bien domina el carácter didáctico en forma de una “guía espiritual”¹⁸, un “tratado de método”¹⁹, ya que la autora busca presentar una posible forma de vida a sus lectores, basada en su propio saber analítico y su saber adquirido de la experiencia. No obstante, precisamente en este aspecto, sí se acercaría a la escritura de Santa Teresa que logró unir el discurso didáctico con la expresión literaria subjetiva en sus textos místicos más famosos, que son las *Moradas* y la *Vida*.

La conexión entre el pensamiento analítico y el conocimiento obtenido de la experiencia, entre el interés pedagógico y la práctica poética, o bien,

⁹ Zambrano 2011, 124.

¹⁰ Zambrano 2007, 200.

¹¹ Vid. sus poemas famosos “Noche oscura” y “Llama de amor vivo” y los comentarios en prosa correspondientes en San Juan 2010. Vid. también Gómez Blesa 2011, 65.

¹² Gómez Blesa 2011, 66.

¹³ Vid. Gómez Blesa 2011, 66.

¹⁴ Vid. Lizaola 2008, 18.

¹⁵ Vid. Lizaola 2008, 18.

¹⁶ Vid. Gómez Blesa 2011, 67.

¹⁷ Gómez Blesa 2011, 67.

¹⁸ Gómez Blesa 2011, 74.

¹⁹ Gómez Blesa 2011, 76.

poetizante contribuye a la singularidad del pensamiento filosófico de María Zambrano. En su aspiración de integridad busca unir experiencia interior y exterior, la reflexión interna y el salir activamente al mundo. En el acto de escribir logra unir estas dos orientaciones inversas.

Es justo aquí donde localizamos nuestro punto de conexión con la mística teresiana. Santa Teresa, en el marco del catolicismo del siglo XVI español, también se distingue tanto por su inclinación hacia la interioridad y su capacidad de reflexión analítica como por un fuerte interés por la sociedad y la interacción social.

Por un lado, la monja carmelita llevó una vida de profunda espiritualidad, defendiendo la vida ascética de su orden y ejerciendo una disciplinada meditación para entrar en diálogo con su Dios. Ha dejado unas descripciones impresionantes de su desarrollo espiritual, que hoy día son admiradas como primeras expresiones de autoanálisis psicológico *avant la lettre* en la temprana Edad Moderna. Por otro lado, Santa Teresa fue una decidida pedagoga y emprendedora, que reformó la Orden Carmelita en contra del deseo de la Iglesia Católica. Fundó 19 monasterios, superando problemas financieros, políticos y sociales y viajando por toda España. Era respetada como una docente de gran autoridad; gracias a su amplia correspondencia con los intelectuales de su tiempo sabemos también de su intercambio de ideas con teólogos contemporáneos conocidos. Esta doble orientación de su vida, dirigida, por una parte, a una profunda vida interior y auto-exploración subjetiva, y, por otra parte, hacia el compromiso pedagógico-social, es central para entender a su persona y la forma específica de su misticismo. A continuación, vamos a seguir la fascinante relación entre la exploración analítica de la interioridad y sus consecuencias éticas en María Zambrano, leyendo sus planteamientos con los textos de Santa Teresa al fondo. No nos interesa en primer lugar rescatar las huellas de la influencia conciente de la carmelita o la confirmación de referencias intertextuales

explícitas en Zambrano, aunque aquello se dé de forma clara, p.ej. en los términos metafóricos teresianos del castillo, la transformación de la crisálida, del 'vivir muriendo' y 'vivir fuera de sí'²⁰. Lo que intentaremos indicar en cambio, son los puntos de intersección en las posturas de las dos pensadoras con respecto a la relación entre el sujeto y el mundo.

Subjetividad y alteridad

María Zambrano defendió en muchos de sus textos una concepción de la subjetividad que se encuentra en una estrecha relación con 'lo otro'. En *El hombre y lo divino*, critica la concepción de la subjetividad como pura e independiente conciencia que ha predominado en la filosofía occidental desde Descartes: "el sujeto puro del conocimiento, sujeto transcendental, anulado de todo goce y sufrimiento", que ha dejado "de ser recipiendario de nada venido de lo alto, de otro lugar, de nada que no brotara de sí mismo"²¹.

En su lugar, Zambrano busca proponer un concepto de identidad integral "porque el hombre no es solo espíritu, algo idéntico a sí mismo que no necesita apoyarse en otro..."²². Por una parte, incluye en su modelo las metáforas del corazón y de la entraña, que sugieren incluir el cuerpo, los afectos y el deseo en el concepto de la interioridad, sobre todo el deseo constitutivo de recuperar una unidad espiritual perdida. La metáfora del corazón se refiere a la capa afectiva del ser humano:

Vaso y centro, el corazón, unidamente. Centro que se mueve padeciendo y que receptivo ha de dar continuidad [...]. Y siendo la sede del sentir, es centro activo. [...] Pasividad activa²³.

²⁰ Vid. entre otros, Zambrano 2011, 138, 205; Zambrano 2007, 255; Zambrano 1989b, 188.

²¹ Zambrano 2007, 159. En lugar de 'sujeto' María Zambrano favorece hablar de la 'persona'.

²² Zambrano 2007, 179.

²³ Zambrano 2011, 188.

Los aspectos psíquicos y espirituales dominan en el empleo de la palabra 'entraña':

Pues 'las entrañas' son la metáfora que capta – con más fidelidad y amplitud que el moderno término psicológico 'subconciencia'– lo originario, el sentir irreductible, primero del hombre en su vida, su condición de viviente²⁴.

Por otro lado, Zambrano presenta un concepto relacional de identidad que sólo puede ser comprendido en su relación con lo otro, lo sagrado y con los otros, los otros seres humanos. En sus reflexiones sobre la envidia, la filósofa critica la idea del sujeto autónomo de la manera siguiente:

El individualismo moderno nos ha acostumbrado a que creamos estar viviendo solos: el prójimo adviene a mi soledad, que vale tanto como mi existencia ya completa; partiendo de ella conozco, veo, siento a mi prójimo. El espacio vital o interioridad [...] ¿es un espacio libre, un lugar donde no nos encontramos más que nosotros mismos? ¿Es un retiro vacío? ¿Cuál es la estructura de este lugar donde continuamente nos retiramos?²⁵

La interioridad no se puede entender, según Zambrano, de manera aislada, independiente, sino que se constituye en continua disputa con lo otro. Para ello, hay que diferenciar, a primera vista, entre la relación con lo otro sagrado/ divino y los otros seres humanos. Zambrano afirma que la relación de la mirada recíproca es necesaria para la constitución de la identidad – un concepto que, a pesar de sus propias dudas acerca de la disciplina, nos recuerda las teorías psicoanalíticas, en especial, a Lacan y su teoría de la construcción del sujeto en el llamado estado del espejo. Según el psicoanalista francés, el yo del niño se desarrolla en el mo-

mento en que se va reconociendo por primera vez en el espejo, al construir una imagen unificatoria de sí mismo que es esencialmente condicionada por la mirada (internalizada) del personaje materno, o, en términos más generales, del otro. Al construir su subjetividad, el niño a la vez se reconoce y se desconoce, ya que va experimentando una fundamental escisión entre su ser y la imagen de sí mismo reflejado por el otro²⁶.

Dice Zambrano:

La visión del prójimo es espejo de la vida propia; nos vemos al verle. Y la visión del semejante es necesaria precisamente porque el hombre necesita verse. No parece existir ningún animal que necesite contemplar su figura en el espejo. El hombre [...] vive en plenitud cuando se mira, no en el espejo muerto que le devuelve la propia imagen, sino cuando se ve vivir en el vivo espejo del semejante. [...] Creer en la realidad de sí mismo no es cosa que se dé sin más, parece ser que es certidumbre recibida de un modo reflejo, porque creo en mí y me siento vivir de verdad, si me veo en otro. Mi realidad depende de otro. [...] De la soledad, de la angustia, no se sale a la existencia en un acto solitario, sino a la inversa, de la comunidad en que estoy sumergido, salgo a mi realidad a través de alguien en quien me veo, en quien siento mi ser²⁷.

Zambrano lleva adelante la tesis de una fundamental dependencia psíquica, social y espiritual del ser humano hacia la premisa del hombre como ser ontológicamente incompleto y carente. En la Edad Moderna, se ha reprimido esta relación con lo radicalmente otro, lo trascendental o 'lo uno', en las palabras de la filósofa. En contraposición a la idea de la autodeterminación humana destaca Zambrano: "Toda existencia es recibida"²⁸.

²⁴ Zambrano 2007, 171. En *Claros del bosque*, Zambrano habla de "la vida primera, [del] interior descifrado o indescifrado, de lo que en español por fortuna puede ser entraña, de la entraña sacra". Zambrano 2011, 145. Vid. también Lizaola 2008, 118 y el empleo de la palabra "entraña" en la poesía de Santa Teresa ("Vivo sin vivir en mí") y San Juan de la Cruz ("Cántico espiritual").

²⁵ Zambrano 2007, 263.

²⁶ Vid. Lacan 1966.

²⁷ Zambrano 2007, 264 s.

²⁸ Zambrano 2007, 265.

Fijémonos ahora en la relación entre el sujeto y el mundo en los textos místicos de Santa Teresa. Dentro de la terminología espiritual y psicológica del contexto epistemológico del siglo XVI, la monja busca explorar la profundidad del alma humana, abarcando con ello muchas de las cuestiones que se discuten en la modernidad en el contexto de los conceptos modernos del sujeto, del yo o del sí mismo. En el contexto católico, evidentemente, lo sagrado/ divino está concretizado en el personaje del Dios cristiano. No obstante, el análisis de una alteridad interior fundamental en los textos de la monja carmelita se puede comparar en varios aspectos con los postulados de la filósofa moderna.

En *Las Moradas*, la obra mística maestra de Santa Teresa, la monja esboza un camino para el encuentro con Dios por medio de imágenes poéticas muy plásticas. El texto es un sutil y detallado estudio psicológico y testimonio del desarrollo espiritual de la autora. Al mismo tiempo, tenía la función de servir a las monjas como instrucción concreta para la oración mental. Así, a pesar de la estricta prohibición de enseñanza para las mujeres, Teresa consiguió convertirse con sus textos en una importante maestra ejerciendo su influencia en el ámbito monástico. La doble función de muchos de sus textos, que combinan por un lado la inclinación a una interioridad espiritual y la orientación pedagógica por otro, constituye un elemento conector pragmático con la obra de Zambrano. Como sabemos, para Santa Teresa, al igual que para María Zambrano, es San Agustín un referente fundamental a la hora de medir la interioridad²⁹. Su influyente concepto del Dios interiorizado que habita el alma humana es básico para la concepción dialógica entre el ser humano y Dios en el pensamiento teresiano. Teresa crea su famosa metáfora del castillo con sus diferentes

moradas para expresar su propia concepción del alma:

en el centro y mitad de todas éstas [moradas del castillo] tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma³⁰.

El alma representa para ella un lugar de encuentro entre el yo y Dios³¹. Con ello, el lugar de la subjetividad se localiza más allá de la experiencia meramente sensual o intelectual, en un espacio más allá y en continuo proceso de relación con el otro (divino).

Teresa, al igual que Zambrano, defiende una concepción integral del sujeto que no se reduce a la pura conciencia, o, en la terminología escolástica, a las potencias humanas. La monja del siglo XVI, incluye “pecho“, “entrañas“ y sobre todo al otro divino interiorizado de manera muy sensual e incluso erótica³². El alma, la esencia del ser humano, se constituye para Teresa siempre en enfrentamiento con el interlocutor divino. En Teresa, tenemos a un Dios personalizado y una relación explícitamente amorosa con este personaje divino. En cambio, María Zambrano defiende un concepto de lo sagrado que no se concretiza en un personaje teológico, ni mucho menos estrictamente católico. En su lugar, ella habla de 'sentir originario' o de 'lo uno'³³.

El alma solamente logra conocerse a través del reflejo y por la confrontación con Dios, dice Teresa: “[A] mi parecer, jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios.”³⁴ El asegurarse de la propia existencia a través del reconocimiento y del amor mutuos, la mirada recíproca tanto como la entrega al otro, son centrales para la construcción de la subjetividad en Teresa. Con

²⁹ Vid. Zambrano 2007, 263; vid. también Lizaola 2008, 261.

³⁰ Santa Teresa 1994a, 838.

³¹ También para María Zambrano, el alma “es una realidad mediadora”. Zambrano 2007, 251.

³² Vid., entre otros, la famosa 'transverberación' en Santa Teresa 1994b, 195 s.

³³ Vid. más arriba.

³⁴ Santa Teresa 1994a, 846.

ello, tenemos otro paralelismo con el pensamiento de Zambrano.

Ambas pensadoras proponen modelos filosóficos, respectivamente teológico-psicológicos del sujeto, que en contraposición a la dominante tradición occidental buscan transformar el dualismo cuerpo-alma en un ideal unitario, relativizando al mismo tiempo la autonomía y la autosuficiencia del ser humano. En lugar de eso ambas autoras recalcan el aspecto relacional de la subjetividad. En su terminología católica, Teresa diferencia entre Cristo/ Dios y el prójimo; formulándolo de manera moderna y mucho más universal, Zambrano distingue entre “lo uno, separado, absoluto, que [se] llamó Dios”³⁵ y “el semejante” o “el otro”³⁶.

Desde una perspectiva psicoanalítica, no obstante, nos parece coherente relativizar esta escisión estricta entre el otro divino y el otro humano en el sentido de una sola alteridad interna fundadora. Según Julia Kristeva, el descubrimiento del subconsciente por Freud representa un cambio 'copernicano' en el pensamiento de la alteridad:

Avec la notion freudienne d'inconscient, l'involution de l'étrange dans le psychisme perd son aspect pathologique et intègre au sein de l'unité présumée des hommes une altérité à la fois biologique et symbolique, qui devient partie intégrante du même. L'étranger n'est ni une race ni une nation. Inquiétante l'étrangeté est en nous: nous sommes nos propres étrangers – nous sommes divisés³⁷.

En su amplio análisis ficcionalizado y dialogante de Santa Teresa, Julia Kristeva aplica esta perspectiva a los textos de la monja carmelita:

Je vous dois tout de suite l'aveu d'une infidélité majeure, d'une incapacité, d'un handicap peut-être à vous yeux: puisque Dieu est inconscient et que l'inconscient nous dédouble, je prétends que l'Autre nous habite, qu'il n'est pas Au-delà,

et que la transcendance que vous désirez est une immanence. [...] Ne dites-vous pas que Dieu est en vous?³⁸

María Zambrano destaca la alteridad interior del ser humano a propósito de la envidia:

Verse vivir en otro, sentir al otro de sí mismo sin poderlo apartar. [...] Mirar y ver al otro no afuera, no allí donde el otro realmente está, sino en un abismal dentro, en un dentro alucinatorio³⁹

En “Sinopsis de la piedad”, argumenta que la filosofía racionalista no es capaz de captar esta heterogeneidad inherente al ser humano:

Sentir la multiplicidad, la discordancia, lo heterogéneo aun en sí mismo –si es que hay 'mismo' en este estrato de la vida–, sentir lo que no se dice, estar condenado al silencio. ¿Podrá la razón hablar por todo esto? [...] La vida humana, apetencia inextinguible de unidad, está rodeada de alteridad, lindando con 'lo otro'⁴⁰.

Se puede concluir que ambas autoras toman en cuenta que la subjetividad no se constituye de manera independiente sino que se crea en un continuo proceso de enfrentamiento con el otro, interior y exterior. Siguiendo las teorías psicoanalíticas acerca de la alteridad, estas dos entidades no constituyen más que una sola otredad interna, puesto que tanto nuestra percepción del prójimo como nuestras representaciones de lo sagrado/divino son mediadas por lo propio. Nuestra idea de Dios, nuestros deseos y fantasías (el subconsciente) y también nuestras prohibiciones interiorizadas (en el sentido de super-ego) tanto como la mirada imaginada del otro, para nombrar tan sólo unos pocos aspectos, determinan de manera decisiva nuestra construcción del sí mismo.

³⁵ Zambrano 2007, 270.

³⁶ Vid. “El infierno terrestre: la envidia”, Zambrano 2007, 25-272.

³⁷ Kristeva 1988, 268.

³⁸ Kristeva 2008, 81.

³⁹ Zambrano 2007, 262.

⁴⁰ Zambrano 2007, 188.

Consecuencias éticas

¿Cuáles son las consecuencias éticas que conlleva esta concepción relacional y dialógica de la subjetividad en María Zambrano y Santa Teresa? Esta pregunta resulta esencial para ambas autoras. Ni María Zambrano ni Santa Teresa se limitan a explorar la interioridad humana de manera aislada sino que a ambas mujeres les interesa preguntar por la relevancia de la alteridad del individuo para su estar en el mundo, y en especial, para el trato con el otro.

Según María Zambrano, no es posible pensar la identidad y la libertad de manera aislada, sin considerar su dependencia y relación con el otro, es decir, tanto con lo sagrado como otredad absoluta como con el semejante en el contexto social del individuo. La vida necesariamente “nos sitúa”, dice Zambrano,

en un espacio donde hay fuera y dentro – convivencia y soledad–, el forzado libre hacer que es historia nos sitúa también en una escisión: hacer o padecer, hacer y padecer⁴¹.

La filósofa conecta aquí la distinción entre el vivir en comunidad y vivir en soledad con la pregunta por dos distintos modos de vida, la actividad y la pasividad. Para Zambrano, la problemática de la división del ser humano tiene sus fundamentos justamente en esta distinción entre hacer y padecer. En un mundo ideal utópico, esta escisión perdería su relevancia.

En la paradisíaca vida de una naturaleza rescatada, no habría tal cosa: el hacer no sería padecido por otro y no sería acumulativo a manera de crear circunstancias. [...] Ni acción ni pasión sino pura vida en acto puro⁴².

La filósofa destaca la necesidad de que el hombre asuma el saber que depende de otro, que su vida

ha sido desde siempre 'vida recibida' – un saber que debería transformarse en la mencionada 'pasividad activa'.

Para poder realizar el vivir en plenitud, el ser verdadero, se necesita, por lo tanto, un balance entre el vivir la individualidad y la comunidad:

Cómo nos sintamos en ese verdadero espacio vital está relacionado con la visión del prójimo, con la comunidad; con el logro de ser individuo de la especie humana en soledad y comunión⁴³.

Así, la propia posición del sujeto en el mundo se entrelaza de manera muy estrecha con la relación con el otro. Y la libertad singular del individuo también está sujeta a esta interconexión entre el yo y el mundo, entre actividad y pasividad. Dice Zambrano:

Individualidad y comunidad. Libertad perfecta en la perfecta obediencia, ser sin tener que hacerse. Un espacio sin escisión en fuera y dentro⁴⁴.

En esta última cita, llama la atención la insistencia en el anhelo humano por la entrega: el deseo de encomendarse a este otro absoluto y la necesidad de liberarse de la labor de tener que hacerse continuamente a sí mismo, una característica esencial de la modernidad. Argumentando desde la posición de la cultura cristiana y remitiendo a las propuestas del existencialismo, dice Zambrano:

La nostalgia del paraíso lleva consigo la renuncia a este aventurarse, a este elegirse a sí mismo. Pues al elegir me voy eligiendo; voy eligiendo el que seré [...]. Tales elecciones que son decisiones, o momentos de pura voluntad, crean una soledad si no es que se dan en ella. Y esta soledad en la que surge el acto de voluntad por el cual decidimos nuestro 'ser', en modo irrevocable, es lo menos paradisíaco; pues estamos abandonados a nosotros mismos, engen-

⁴¹ Zambrano 2007, 179.

⁴² Zambrano 2007, 179. La superación de los contrarios como *coincidentia oppositorum* nos remite otra vez a la retórica mística. Vid. las reflexiones sobre 'las paradojas místicas' en Haas 2007, 127-148.

⁴³ Zambrano 2007, 262.

⁴⁴ Zambrano 2007, 290. Otra vez, la superación de la separación del espacio en un afuera y un adentro, nos remite al pensamiento místico.

drando nuestra suerte. Y sólo el cristiano en su fe puede esperar que de tales momentos –si hay yerro– pueda haber un último rescate⁴⁵.

Zambrano propone el ideal de una existencia pura que nos hace recordar el ideal místico del yo aniquilado por su voluntad individual y que se ha adscrito enteramente a la voluntad divina. Destaca Julieta Lizaola, sin embargo, que en contraste con los místicos, Zambrano no defiende la abnegación absoluta y permanente del yo:

El proceso del vaciamiento en Zambrano, a diferencia de San Juan de la Cruz o Miguel de Molinas, es que la persona se vacía para, desde ahí, nacer más dueña de sí misma. [...] En el caso de Zambrano, este proceso también se hunde en la profundidad del olvido de la conciencia para descender a su interioridad, y entre más se ahonde más completa será la experiencia. En este sentido, la tentativa de construcción, de afirmación del propio ser, se traduce en el renacer de la persona⁴⁶.

Visto desde una perspectiva sociológica, no obstante, el ascetismo también se puede interpretar como una práctica constructiva de sí mismo, es decir, como una práctica que fortalece al sujeto por medio de la autodisciplina en forma de renuncia y abandono⁴⁷.

Para María Zambrano, en todo caso, la libertad no se caracteriza por las actuaciones independientes y aisladas del individuo. La libertad tiene su base más bien en el asumir la condición humana como un padecer constitutivo de su ser y de su indisoluble dependencia del otro (tanto divino como humano). Desde esta posición primaria de receptividad existencial será posible configurar la vida individual de manera activa a través de la convivencia con el otro. Mientras que la libertad individual ha sido recibida por un principio sagrado, se realiza fundamentalmente en la actividad

del hombre, por la interacción con y por la mirada del otro (otra vez, divino e humano). Pues, como destaca Zambrano,

la visión de sí mismo trae el grado supremo de libertad. Pero si la visión de sí mismo no es directa sino refleja, a través de un semejante, la libertad es adquirida por medio del otro. Somos, pues, por otro y con él⁴⁸.

La filósofa deduce de la constitución recíproca de la libertad la tarea existencial del hombre de vivir con y para lo/ el otro, lo que entiende como piedad:

La piedad zambranianiana es el trato con lo otro. Lo otro es lo diferente, lo que no soy yo o no somos nosotros; lo radicalmente diferente⁴⁹.

Julieta Lizaola destaca los paralelismos con la caridad cristiana:

Es necesaria una comunidad que nos permita ser personas, bellas personas, que ejercen el deseo del bien para los demás y para sí mismos. [...] Será este rostro del amor el que Zambrano considere como fundamento social: el actuar caritativo, que ella nombra piadoso [...] que sea capaz de reconocer al individuo cuya suma conforma la comunidad⁵⁰.

Así, asumir la relación fundamental con lo sagrado, absoluto, implica consecuencia ética concreta para el trato con el otro, en especial, el compromiso de vivir el balance de la libertad propia y ajena. Al fin y al cabo, estas dos formas de libertad tan sólo pueden ser una sola: en el caso ideal, el adentro y el afuera son inseparables y coinciden en la entrega hacia el otro.

Echemos otra vez una mirada a las *Moradas* de Santa Teresa. Como es de suponer, la monja carmelita reflexiona sobre la relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo en el contexto explícito de la ética cristiana.

⁴⁵ Zambrano 2007, 288.

⁴⁶ Vid. Lizaola 2009, 291.

⁴⁷ Vid. Weber 1991.

⁴⁸ Zambrano 2007, 266.

⁴⁹ Lizaola 2008, 215.

⁵⁰ Lizaola 2008, 124.

Uno de los aprendizajes de la experiencia mística que la carmelita destaca es que el ser humano está fundamentalmente sujeto a la gracia de Dios. La *unio mística* nunca puede ser alcanzada por el empeño activo y aislado del ser humano sino que ésta depende fundamentalmente de la voluntad de Dios. Siguiendo la argumentación de Teresa, la dependencia del hombre de la gracia divina le protege de la soberbia ya que el encuentro con Dios es

un espejo para la humildad, mirando como cosa buena que hagamos no viene su principio de nosotros, sino de esta fuente adonde está plantado este árbol de nuestras almas, y de este sol que da calor a nuestras obras⁵¹.

En concordancia con la doctrina de la Gracia constata la mística que “sin [su] ayuda no podíamos nada.”⁵²

Según el pensamiento místico, el ser humano ha estado desde siempre esencialmente vinculado y obligado a Dios. En este sentido, para Teresa, la meta de la oración mental es concordar la voluntad humana individual con la voluntad de Dios⁵³. De acuerdo con las propuestas místicas, tanto la abnegación del yo como la renuncia a intereses y vanidades terrenales individuales constituyen las condiciones indispensables para poder experimentar la presencia divina. El vaciamiento del yo le ofrece espacio para el encuentro del alma con el ser divino. Como consecuencia, la verdadera libertad se alcanzará al abandonar el deseo de autorrealización individual para dedicarse en su lugar al amor y a la entrega al otro.

No obstante, la experiencia interior constituye también, según Teresa, un espacio de libertad individual, que ella recomienda encarecidamente a sus hermanas. Pues el encuentro con Dios en la propia interioridad proporciona especialmente para las mujeres la posibilidad de una experiencia

autodeterminada. En silencio y soledad, lejos de las autoridades, el diálogo interior con Dios llega a serles un precioso tesoro. Así se lo explica Teresa a sus lectoras, las monjas carmelitas:

os será consuelo deleitaros en este castillo interior, pues sin licencia de las superiores podéis entraros y pasearos por él a cualquier hora⁵⁴.

La orientación hacia un Dios interiorizado proporciona la posibilidad de experimentar relaciones soberanas con el otro en un espacio interior, en total contraposición a las obligaciones y estructuras jerárquicas externas⁵⁵. Refiriéndose a los trabajos de Ortega y Gasset, comenta María Zambrano: “El ensimismado [...] tiene un lugar dentro de sí, intangible decimos, inviolable.”⁵⁶

El diálogo interior con Dios ofrece la posibilidad de imaginarse a un otro benévolo y afectuoso que facilita un acceso positivo y seguro al sí mismo⁵⁷.

Dice Teresa en su autobiográfico *Libro de la vida* que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos que nos ama [y] viendo lo mucho que os va tener su amistad y lo mucho que os ama, pasáis por esta pena de estar mucho con quien es tan diferente de vos⁵⁸.

Otra vez, el espacio de experiencia de la propia interioridad integra al otro interior y exterior en una sola experiencia de alteridad interna⁵⁹. Después de todo, la oración mental y la experiencia mística no representan para Teresa en ningún caso una finalidad en sí misma, a modo de un egocéntrico autodespliegue del individuo en el sentido de

⁵¹ Santa Teresa 1994a, 844.

⁵² Santa Teresa 1994a, 844.

⁵³ Vid. Santa Teresa 1994a, 901.

⁵⁴ Santa Teresa 1994a, 996.

⁵⁵ “Puedo tratar como con amigo, aunque es Señor, porque entiendo no es como los que acá tenemos por señores, que todo el señorío ponen en autoridades postizas.” Santa Teresa 1994b, 267.

⁵⁶ Zambrano 2011: 205sg.

⁵⁷ Vid. las interpretaciones psicoanalíticas de la obra teresiana en Frohlich 1993 y Kristeva 2008.

⁵⁸ Santa Teresa 1994b, 47.

⁵⁹ Vid. p. ej. Kristeva 2008, 198.

un egoísmo de salvamento⁶⁰. Todo lo contrario: la monja insiste en advertir a sus lectoras de no enfocarse demasiado en el recogimiento como única actividad piadosa:

Quando yo veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen y muy encapotadas cuando están en ella, que parece no se osan bullir ni menear el pensamiento porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido, háceme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión y piensan que allí está todo el negocio. Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor; y si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella; [...] no tanto por ella, como porque sabes que tu Señor quiere aquello. Esta es la verdadera unión con su voluntad [...] ⁶¹.

Dándole una nueva interpretación a la exégesis tradicional del encuentro de Jesús con las dos hermanas María y Marta, Teresa formula de manera programática: “creedme que Marta y María han de andar juntas”⁶². En el pasaje bíblico aludido, María escucha atentamente a Jesús mientras su hermana se dedica a prepararle la comida y lavarle los pies. Tradicionalmente, se había valorizado más la actitud contemplativa de María que la hospitalidad práctica de Marta⁶³. En Teresa, sin embargo, pasividad y actividad, espiritualidad y compromiso social en el sentido de la piedad vivida y la entrega a la pedagogía, el adentro y el afuera, no representan dos polos incompatibles sino más bien complementarios ya que mantienen una relación de responsabilidad recíproca. El vínculo de unión es el amor entre el alma y Dios, que se basa en la gracia de Dios y constituye la *conditio sine qua non* para el amor al prójimo.

⁶⁰ Vid. Foucault 2004, 26 s.

⁶¹ Santa Teresa 1994a, 905.

⁶² Santa Teresa 1994a, 993.

⁶³ Vid. Lucas 10, 38-42.

Ambas pensadoras, tanto María Zambrano como Santa Teresa, establecen una relación triangular inseparable entre el yo, el otro sagrado o divino y los otros seres humanos, deduciendo de esta configuración teórica consecuencias ético-sociales concretas. En este sentido, sus diferentes exploraciones de la alteridad humana corresponden con las propuestas de Kristeva que destaca que “nous nous savons étrangers à nous-mêmes, et c’est à partir de ce seul appui que nous pouvons essayer de vivre avec les autres.”⁶⁴

Ni para Zambrano ni para Santa Teresa representa la autorrealización del sujeto en plenitud un acto aislado, sino que está fuertemente vinculado con el trato con el otro. La consecuencia de sus respectivas concepciones de la subjetividad resulta en la exigencia del compromiso activo con la comunidad, en el sentido de un compromiso social y una actitud ética, incluso política decidida en el caso de Zambrano, y la caridad, el amor al prójimo, en el caso de Teresa.

Conclusiones

En nuestra lectura de María Zambrano, hemos propuesto considerar algunas de sus reflexiones acerca del sujeto, la alteridad y la convivencia con el/ lo otro tomando como base el pensamiento místico de Santa Teresa. Hemos visto que ambas autoras coinciden en algunos de estos aspectos a pesar de haber vivido contextos históricos, políticos, sociales y discursivos que difieren de manera significativa. Las dos autoras proponen conceptos de subjetividad que ponen en cuestión el modelo racionalista de la tradición cartesiana. En su lugar, tanto Zambrano como Teresa sugieren, siempre con acentos diferentes, un pensamiento de la alteridad. La idea de una identidad relacional es central en los escritos de ambas pensadoras. La libertad y autorealización del sujeto están vinculadas de manera inseparable con la del otro, que

⁶⁴ Kristeva 1988, 250.

incluye tanto al otro divino, trascendente, como a los otros seres humanos.

Nuestra hipótesis ha sido que a nivel psicoanalítico, en ambas autoras es posible relativizar la escisión entre el otro sagrado/ divino y el otro humano ya que la subjetividad se debe entender como un proceso continuo de experiencia de alteridad interna. Esta concepción relacional y abierta del sujeto lleva a consecuencias relacionadas con la responsabilidad social del individuo. El carácter sagrado del ser humano recibido esencialmente del Dios cristiano en Teresa, y por 'lo uno' o 'lo absoluto' en el caso de Zambrano, obliga al ser humano a vivir su libertad actuando con responsabilidad ante el otro.

En *El hombre y lo divino*, María Zambrano argumenta desde posiciones de la tradición filosófica clásica y contemporánea, aunque cuestiona continuamente sus respectivas premisas. En contraste, Santa Teresa explora los límites del dogma católico concentrándose en el proceso psicológico del desarrollo que se experimenta por la experiencia mística. El discurso de sus *Moradas* se basa de manera mucho más explícita en la experiencia autobiográfica que las reflexiones teóricas que lleva a cabo María Zambrano en *El hombre y lo divino*. Sin embargo, sus posteriores *Claros del bosque* ya tomarán un tono mucho más poético y personal que favorece lo no-dicho, la metáfora y la alusión.

En su búsqueda de palabras para expresar la experiencia mística inefable, Santa Teresa crea metáforas poéticas que con su plasticidad no sólo crean un discurso literario destacado sino que también apoyan la función didáctica de sus textos. Así se da la paradoja de que la célebre mística a veces se dirige de manera más explícita a sus lectoras que la filósofa moderna que, sobre todo en su obra tardía, vela más por la palabra. Por esta razón, la filósofa ha sido comparada más a menudo con San Juan de la Cruz, maestro indiscutido de la creación mística poética, y menos con la monja carmelita.

Para realizar un análisis entrelazado más amplio y detallado de la construcción de la subjetividad en ambas pensadoras, haría falta profundizar en temas como la soledad, el vacío, la condición de carencia del ser humano y el papel de la mujer, entre otros. También sería necesario especificar las contradicciones y ambivalencias internas en la obra de cada una y trabajar las muchas diferencias entre ambas autoras. Habría que dejar claro que Santa Teresa escribe desde la situación histórica de la contrarreforma y desde una perspectiva decididamente católica, lo que la distingue de manera fundamental de Zambrano. La filósofa del siglo XX, en cambio, a veces argumenta desde una meta-posición reflexiva y a veces incorpora su propia espiritualidad no especificada explícitamente, si bien de ímpetu cristiano. No obstante, a ambas autoras les une una posición discursiva de la marginalidad. Tal como la monja carmelita desafió al marco teológico de su época, la filósofa moderna se mueve en las periferias de la filosofía occidental contemporánea.

Bibliografía

- Biblia sacra. Vulgatae editionis Sixti V.*, Pontificis maximi, jussu recognita et Clementis VIII. auctoritate edita, Paris 1922.
- Bundgård, A., *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid 2000.
- Foucault, M., *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82*, Frankfurt a.M. 2004.
- Frohlich, M., *The Intersubjectivity of the Mystic. A Study of Teresa of Avila's Interior Castle*, Atlanta 1993.
- Gómez Blesa, M., "Introducción", en: Zambrano, M., *Claros del bosque*, Madrid 2011, 11-98.
- Haas, A. M., *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. 2007.
- Kristeva, J., *Étrangers à nous-mêmes*, Paris 1988.

- Kristeva, J., *Thérèse mon amour. Récit. Sainte Thérèse d'Avila*, Paris 2008.
- Lacan, J., “Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle que nous est révélée dans l'expérience psychanalytique”, en: Lacan, J., *Écrits*, Paris 1966, 93-100.
- Lizaola, J., *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, México D.F. 2008.
- San Juan de la Cruz, *Obra completa*, Madrid 2010.
- Santa Teresa, “Castillo Interior o Las moradas”, en: Barrientos, A. (ed.), *Santa Teresa, Obras completas*, Madrid 1994 [=1994a], 829-997.
- Santa Teresa, “Libro de la vida”, en: Barrientos, A. (ed.), *Santa Teresa: Obras completas*, Madrid 1994 [=1994b], 1-309.
- Santiago Bolaños, M. F., “El hombre y lo divino: invitación a una lectura”, en: Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Madrid 2007, 9-23.
- Weber, M., *Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus*, Gütersloh 1991.
- Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid 1989 [=1989a].
- Zambrano, M., *Senderos*, Barcelona 1989 [=1989b].
- Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Madrid 2007.
- Zambrano, M., *Claros del bosque*, Madrid 2011.

Sacar a la luz la crisis de Occidente.

En torno al diagnóstico y a las terapias defendidas por Camus y Zambrano para curarse de esta

Ricardo Tejada (Université du Maine)

Seguramente, no hay palabra que esté tan frecuentemente en boca de todos los europeos como la de “crisis”. Como es sabido, desde 2008 estamos enfrentados a una gravísima crisis económica y financiera que pone en serio peligro no sólo la estabilidad de la zona euro, sino también la propia arquitectura institucional de la Unión Europea y, sobre todo, el Estado de Bienestar de los países del sur de Europa. Pero, detrás de todo esto hay una crisis profunda de la democracia, de la política, de la economía y del modo de producir y de consumir. Y es que lo que está en juego es, en el fondo, un problema de civilización, eminentemente global. Es el sistema de vida occidental, en toda su globalidad, el que está en crisis.

1 En torno a la noción de crisis, en especial en el periodo de Posguerra europea

El origen de la palabra “crisis” es helénico. El diccionario de griego de José María Pabón nos da bastantes palabras como equivalentes en español de este vocablo: “separación”, “distinción”, “elección”, “disentimiento”, “disputa”, “decisión”, “juicio”, etc. Todas aluden a un momento en el que todo parece cambiar, en el que hay que tomar una decisión, en el que surge el disenso y se tiene que dirimir lo que se hace. El

diccionario griego-francés del Nuevo Testamento, que recoge el griego de la koiné, lo vierte con los términos: “juicio”, “condenación”, “derecho”, “justicia”, tal vez “tribunal”, en San Mateo. Se ve, así, un deslizamiento de lo político a lo jurídico, manteniendo su dimensión rupturista y colectiva. Algunos comentaristas lo retrotraen a la tragedia, al momento crítico de decisión del protagonista. Otros se remiten a Pericles y a sus decisiones políticas. En latín, la palabra “crisis”, tomada tal cual del griego, hace alusión a la crisis médica, a los abscesos o momentos en que el cuerpo, o sus órganos, se ven confrontados a problemas fisiológicos graves. José Ferrater Mora, en su diccionario de filosofía, refrenda los primeros sentidos, los de “juicio” y “decisión”, insistiendo en que en toda crisis hay una resolución y un ingreso en una situación nueva. Además, el cambio nunca es gradual, sino súbito. Alude, tratándose de crisis históricas, al rol histórico de la filosofía como “hiperconciencia de las crisis históricas”, señalando algunos de los rasgos que caracterizan a toda crisis: la perplejidad, la proliferación de salvaciones parciales, los retornos a lo antiguo, la tendencia a la confusión, la ironía y el irracionalismo¹.

El mismo Ferrater Mora dedicaba, en 1952, todo un libro, *El hombre en la encrucijada*, a la

¹ Cf. Ferrater Mora 2002, 728-730.

cuestión de la imbricación de las sucesivas crisis con la historia de la filosofía y afirmaba por entonces :

Nuestra edad puede ser descrita con el título de un poema contemporáneo : *La edad de la ansiedad*. Pero también con el de una novela reciente : *La época del anhelo* [Se refería a la novela homónima de Arthur Koestler, publicada en Chile, en español, un año antes].

La zozobra en la que nadaba el hombre de la posguerra, según él, no dejaba de desvelar también unas ansias renovadoras. “Si ha de haber una renovación –aun relativa e incierta, como todo lo humano– tendrá que ser auténtica”². ¿En qué podía consistir semejante renovación en el seno de la humanidad? Ferrater Mora barajaba varias salidas :

¿Renovación del cristianismo a escala mundial ? ¿Por qué no ? ¿Revolución mundial de los oprimidos ? ¿Por qué no ? ¿Nuevo racionalismo ? ¿Por qué no ?.

Y añadía:

En todo caso, la forma de vida que se imponga tendrá que cumplir condiciones nada fáciles : tendrá que asimilar y, en cierto modo, nivelar las grandes masas del planeta sin por ello degradarlas o envilecerlas ; tendrá que hacer de la persona humana un fin sin por ello divinizarla ; tendrá que mantener la organización sin destruir completamente la libertad ; tendrá que seguir fomentando la técnica sin matar el espíritu. Tendrá, en suma, que atender a Dios, a la sociedad, al Hombre y a la Naturaleza sin entregarse por entero a uno solo de ellos, pero también sin inmovilizarlos en un estático equilibrio.

Esto –añade– será “una tarea abrumadora. Mejor, una tarea infinita”³. El mismo Ferrater Mora había afirmado con toda contundencia, diez años antes, que “España es, en realidad, por sí misma, una

crisis histórica, una gran crisis histórica”⁴. Tenemos así en un autor exiliado, –que, por cierto, hasta finales de los 50 mantiene posturas no muy alejadas de Zambrano, y con la que se cartea de vez en cuando– una conciencia clara de que España, el problema que representaba su anacrónico y antidemocrático régimen en el concierto mundial, era el epicentro o el síntoma ulcerante de una crisis global, en la que estaban en juego la formación de una organización supraestatal, la preservación de la igualdad entre los seres humanos, el control de la economía, el encauzamiento de los aspectos más tanáticos de la ciencia y de la técnica, entre otros desafíos.

A decir verdad, en los años de la posguerra el problema económico no era tan lacerante como en la crisis de hoy en día, no porque estuviese la población europea de entonces más desahogada que ahora, (nada más lejos de la realidad), sino porque tal vez, había un consenso amplio, con diferentes modalidades en lo que se refiere a las soluciones que había que aportar, en torno a la necesidad de un control estatal de la economía, más o menos planificada, bien en su modalidad socialdemócrata y laborista e incluso democrata-cristiana, bien en su modalidad comunista. Incluso el franquismo no se salvaba de esta voluntad planificadora, por supuesto, con resultados diferentes. Algunos autores actuales como Marcel Gauchet consideran incluso que la democratización del añejo liberalismo decimonónico y su plasmación en Estados del Bienestar, prósperos y estables, constituyen la clave de un verdadero “milagro de después del 45”⁵. Otros autores, como Toni Judt, sin dejar de subrayar los progresos enormes, sociales y económicos, que realizó la Europa occidental de posguerra pintan un panorama más sombrío, de tipo moral, del que destaca tres taras colectivas: los silencios en torno al pasado político de cada cual (algo de lo que tenemos un testimonio

² Ferrater Mora 1952, 314.

³ Ferrater Mora 1952, 314.

⁴ Ferrater Mora 1942, 25.

⁵ Gauchet 2010, 556.

conmover en las novelas de Sebald), las insidiosas ausencias de colectivos humanos, por la cantidad ingente de poblaciones desplazadas, (refugiados, exiliados, exterminados), y el cinismo político, por la manera tan desigual e insatisfactoria con que se hicieron las depuraciones políticas de los implicados en los regímenes nazi-fascistas, así como de sus cómplices y compinches en países invadidos o satélites⁶.

Desde luego, no hay que esperar a 1945 para oír y leer múltiples libros sobre la crisis. Sin ir más lejos, en tierras hispánicas, Ortega y Gasset ya había incidido en la cuestión, en su renombrado curso, *En torno a Galileo*, de 1933. Ya para entonces, Ortega tenía claro que se vivía “una época de crisis intensísima en que el hombre, quiera o no, tiene que ejecutar otro gran viraje”⁷. Según él, la crisis se caracterizaba por la desestabilización de las creencias de las que habíamos vivido y la necesidad imperiosa de generar nuevas ideas que puedan convertirse a su vez en humus nutritivo de nuevas creencias. La crisis de la que se hablaba en el periodo de entreguerras tenía sus raíces en el salvajismo de la Gran Guerra, en la crisis de Wall Street, en la gran depresión, en el ascenso de los totalitarismos, pero en la mente de los filósofos se remitía a aspectos más profundos: crisis de la ciencia (Husserl y su llamada a recobrar el *Lebenswelt*, o mundo de la vida, olvidado, a su entender, por una ciencia cartesiana, dualista y abstracta), crisis del hombre moderno y en especial burgués (su resentimiento moral constitutivo, su “fanatismo” en el trabajo, desde la óptica de Max Scheler), en fin, crisis de las democracias (que un joven Bataille no dudaba, por aquel entonces, en atribuir a su “ausencia de autoridad”)⁸. Más tarde, la Segunda Guerra Mundial no hará sino amplificar el abanico de crisis: del mundo moderno (René Guénon), de la

cultura y la educación (Hannah Arendt), de la técnica y del imperio de los medios por encima de los fines (Horkheimer, Koestler), por poner una serie de ejemplos insignes⁹. El término “crisis” se convierte en los albores de la posguerra en un polarizador filosófico de indudable importancia. Quién más, quién menos, todo el mundillo intelectual de aquel entonces se afanaba en detectar síntomas de la crisis y en proponer salidas a ella, unos con mayor fortuna que otros.

2 La crisis según Zambrano y Camus: endiosamiento y mecanización como fruto de una historia desatada

Lo que quiero sostener es que la noción de crisis es absolutamente fundamental en el pensamiento de María Zambrano y en el de Albert Camus. Sus diagnósticos de la crisis provocada por la Segunda Guerra Mundial, o agudizada por ella, y de las secuelas que deja, difieren. No son exactamente los mismos. Pero presentan similitudes sorprendentes, has tal punto que se podría decir que son dos caminos paralelos. Creo que la dilucidación de sus planteamientos conceptuales en sus libros y artículos, en particular de los años 50, aunque sea de una manera muy sintética y concentrada, puede arrojar luz sobre sus propuestas filosóficas.

El título de este trabajo sugiere que el itinerario intelectual de Camus y de Zambrano, quizá en contraste con otros autores antes señalados, se singulariza por la pausada, continuada y regular desvelación de los síntomas de la crisis. Traer a la luz la crisis significa para ellos poner de manifiesto algo que está escondido, oculto, y que subyace en el malestar, por utilizar un término freudiano, en la zozobra, en la inquietud que reina en la humanidad. Hablar de diagnóstico y de

⁶ Cf. Judt 2006, 29, 32 y 90, en especial.

⁷ Ortega y Gasset 1996, 119.

⁸ Cf. Husserl 1991; Dupuy 1959; Bataille 1970, 417.

⁹ Cf. Guénon 1973; Horkheimer 2007; Arendt 1972; Koestler 1956.

terapias quiere decir que, de un modo o de otro, ambos autores consideran que la crisis es una patología de la razón occidental que hay que tratar, una herida que hay que cauterizar.

En una decisiva serie de ensayos, titulada, “Ni víctimas ni verdugos”, Camus dejaba a las claras en 1946 su diagnóstico : “No se cura la peste con los medios que se aplican a las migrañas. Una crisis que desgarrar el mundo entero debe ser resuelta a escala universal”¹⁰. Por su parte, Zambrano, en “La crisis de la cultura de Occidente”, artículo de 1949, subraya que aquella hunde sus raíces en la Gran Guerra y afirma : “la crisis es una enfermedad propia de los seres que tienen historia”¹¹. En “La vida en crisis”, un artículo anterior de 1942, recopilado más tarde en *Hacia un saber sobre el alma*, había radicalizado ella el planteamiento orteguiano antes mencionado. La crisis mostraba un verdadero desamparo de la condición humana pues aquello que sustentaba las creencias del hombre, la confianza en la realidad, la estabilidad de nuestro nexo con el mundo, se había venido abajo. Sea dicho de paso, hoy en día se habla de una confianza únicamente monetarizable, supuestamente monetarizable, pero se olvida que la confianza –como nos dice la filósofa española– es algo mucho más hondo : “inocencia primera”, “virginidad del alma”, “amor”, “esclavitud”, dice ella¹².

La filosofía de Zambrano, como el pensamiento de Camus, coinciden en ser propuestas encaminadas a lo unitario. Confiar es ser “esclavos” del cosmos (como diría Scheler), de la naturaleza, de lo real, reintegrarse en su seno, pues solo separándonos de todo ello nos mostramos inquietos, solitarios, perdidos. Zambrano nos habla en este último artículo de “un

fondo de pureza que rebosa en felicidad cuando encuentra algo adecuado y semejante”. La enfermedad es, así pues, estar separado, separación ontológica. Como dice en su inaugural artículo sobre Spinoza del 36, germen de una tesis inconclusa :

El salvarse, en Espinosa, es salvarse de la separación y de la aparente falta de necesidad del individuo, dejar la singularidad como modo de ser para retraerse a la unidad absoluta ; salvarse del transcurrir, que es un padecer, para llegar al reposo en el ser absoluto.

Y termina concluyendo que “toda la *Ética* es el esfuerzo por reasumir la persona en el mundo”¹³. Es en este sentido que, según ella, Spinoza es “anticristiano” en la medida en que ante dicha separación el cristiano no quiere borrar la distinción entre mundo y hombre pues cree en Dios y la naturaleza no es más que el lugar del “hombre caído, del hombre venido a menos”. Creo que hay que tener en mente este artículo tan subestimado u olvidado, publicado justo antes del estallido de la Guerra Civil, para comprender lo que dirá más tarde en su libro *Persona y democracia*, publicado en 1958. “En los momentos de crisis histórica, es el endiosamiento el que es causa del absolutismo”¹⁴. De ahí que coexista con ideologías variadas. El signo más preclaro del endiosamiento es que la persona se vuelve víctima del personaje que lo reemplaza como máscara. De esta forma, el personaje logra endiosarse porque hay otro u otros que “se le ofrecen como víctimas”.

Por su parte, según Camus, la generalización del crimen y su legitimación generalizada provenía, en ese ensayo decisivo del 46, de una especie de profilaxis que hace de las personas números, abstracciones.

De la misma forma que se ama por teléfono y que se trabaja, ya no a partir de la materia sino a partir de la máquina, se mata y se es matado

¹⁰ Camus 2002, 636.

¹¹ Zambrano 1949a, 28.

¹² Cf. Zambrano 2000b, 107. Esta última palabra puede resultar chocante porque ¿en qué sentido se puede concebir que la confianza sea una manera de esclavitud ?

¹³ Zambrano 1936, 10 y 20.

¹⁴ Zambrano 1996, 92.

de manera vicaria. La limpieza gana en ello, pero el conocimiento se pierde¹⁵.

Volviendo al libro de Zambrano, este proceso de endiosamiento constituía, en especial desde la perspectiva de la posguerra,

una enfermedad que se desata y, aún más que una enfermedad, una caída, un abismo que se abre en la historia y que devora alucinatoriamente siglos enteros –toda una civilización por momentos– sumiéndola en una situación pre-histórica, más bien, infra-histórica, como ha sucedido en Europa en el periodo que acaba de transcurrir¹⁶.

Como se puede entrever por estas consideraciones, mientras que la perspectiva de Zambrano es tributaria de cierto spinozismo pasado por el filtro de una lectura cristiana, y también en parte orteguiana, de la historia y del totalitarismo (recuérdese, en lo que se refiere a lo primero, el término de “caída” y el de “endiosamiento”), la de Camus, más pagana, insiste en la mecanización e instrumentalización del hombre, fruto de un uso inmoderado de la técnica, aunque coincide con ella –en un año clave como 1956– en que “la persona humana”, que la civilización occidental había logrado colocar en “el centro de la reflexión”, “es hoy en día humillada casi en todas partes”¹⁷.

Pero, ¿qué es lo que había provocado ese “abismo” en la historia? En este punto crucial, encontramos en los dos pensadores coincidencias significativas. En primer lugar, una gran suspicacia hacia la historia y su aceleración creciente en el siglo XX (la cual “corre mientras que el espíritu medita”, dice Camus¹⁸). En segundo lugar, una conciencia aguda de que las

catástrofes y dramas de la historia, debido a su carácter masivo, absoluto, se vuelven catástrofes y dramas de las vidas personales.

Los acontecimientos se nos han adentrado de tal manera, nos han tomado de tal forma y han sido tan trágicos, que nos han hecho a todos protagonistas de una tragedia, en la que peligraba el pensamiento mismo,

afirma públicamente en el debate que dio lugar a un libro, *América ante la crisis mundial*, de 1941. Y, por su parte, Camus insiste, en el ensayo antes mencionado, en que, fruto de la universalización de la historia, nada, por muy lejano que sea, es ya ajeno a cualquier hombre. No hay “un solo sufrimiento aislado, una sola tortura en este mundo que no repercuta en la vida de todos los días”. La hoy llamada globalización no era extraño para nuestros abuelos. Y concluye: “la tragedia es colectiva”¹⁹. Es en este contexto de amplificación de la historia a todo y todos en el que podemos ver seres excepcionales –es “El caso del coronel Lawrence”, (1945), a entender de Zambrano– que sueñan y ven realizado su ensueño cuando se lanzan a la Historia. No obstante, advierte ella, el peligro es que se viva un sueño propio al servicio de un poder que está lejos de ser un sueño, como le ocurrió a Lawrence de Arabia que se convirtió en instrumento de las ansias expansionistas del Imperio Británico, al querer ayudar a los árabes en su combate contra los turcos²⁰.

Tercer punto: es este fenómeno de ensoñación engañosa, de espejismos varios, que se produce en la historia, lo que inquieta a Zambrano. Y es que, en verdad, “el permanente ensueño de la cultura occidental” es la “doble fe en la inteligencia y en la libertad”²¹. A fuerza de ensoñar, el hombre se forma una imagen enaltecida de sí mismo, alcanzando cotas más altas de lucidez, pero también de dominio, de ensanchamiento de la

¹⁵ Camus 2002b, 614.

¹⁶ Zambrano 1996, 92.

¹⁷ Camus 2008a, 996.

¹⁸ Camus 2002b, 630. Zambrano, mucho más sensible que el escritor francés a las diferencias de experiencias entre el hombre y la mujer, recalca que el varón moderno es “cegado por la prisa histórica”, mientras que la mujer tiene “un sentido del existir como ofrecimiento”.

¹⁹ Camus 2002b, 626.

²⁰ Cf. Zambrano, 1945b.

²¹ Zambrano 1949a, 32.

libertad de acción. Por dicha fe se ha matado, se mata. El hombre aboca a una “historia mimética, hecha a imitación de una imagen de un desconocido”. De esta manera, se va enredando con su esperanza, con su imagen, con sus sueños. “El ímpetu del poder hunde sus raíces en el sueño”²². La crisis que vive la humanidad al acabar la Segunda Guerra Mundial se deriva, según ella, del “radical humanismo” de “nuestra cultura occidental”. A fuerza de proyectar ensanchamientos de su propia imagen, a fuerza de ampliar el campo de los posibles, se ha llegado al “peligro de una catástrofe”. La “humanización progresiva del hombre en la historia”²³ se revela una fábrica de deshumanización también progresiva.

En Camus, el planteamiento explicativo no es, en el fondo, muy diferente. El ahondamiento de la crisis se deriva de una revuelta metafísica sin límites a la cual le ha sucedido una revolución que pone en la pira funeraria al hombre concreto. La búsqueda de la inocencia perdida, de cotas más altas de libertad, induce al hombre a una culpabilidad generalizada y al crimen generalizado. La muerte de Dios pone la historia en el altar al que se sacrifica todo. Estamos ante una persecución desenfrenada de la totalidad en la que hay, es cierto, una pasión de la unidad, en algunas manifestaciones culturales y políticas de Occidente, pero no siempre una escucha de ella. Regicidios, magnicidios, deicidios, atentados: el encadenamiento exponencial de la lógica de la rebelión conduce, según el intelectual francés, a las revoluciones nihilistas del siglo XX, en las que se quiere “hacer de la tierra el reino en el que el hombre será Dios”²⁴. Desde esta lógica, todo vale mientras conduzca a unos fines determinados, programados ya de antemano por la historia. En semejante mundo, los medios justifican permanentemente los fines y, de esta forma,

desaparecidos los principios éticos, se da carta blanca a todo tipo de atrocidades. Dejo la palabra al escrito franco-argelino:

nacen entonces estas consecuencias desmesuradas, surgidas de sopetón en bloque, el cinismo, la divinización de la historia y de la materia, el terror individual o el crimen de Estado, de una concepción equívoca de la historia que pone en manos únicamente de la historia el cometido de producir los valores y la verdad²⁵.

Es, por consiguiente, la ensoñación del hombre y su enredarse constantemente en grandezas y libertades imposibles lo que paradójicamente lo ata cada vez más a la historia. Lo que en el siglo XVIII y XIX constituía una voluntad de modelar el mundo, la naturaleza, por la razón y la ciencia, ha adquirido en el siglo XX, según Camus, una

forma monstruosa. Racional y desmesurado al mismo tiempo, es el mundo de la historia. Pero, llegados a este grado de desmesura, la historia ha tomado el rostro del destino (...) la humanidad por medio de las mismas armas con las que había rechazado la fatalidad se ha vuelto a forjar un destino hostil²⁶.

En Zambrano, “la verdadera historia del hombre sería más que la de sus logros, la de sus ensueños y desvaríos: la historia de sus persistentes delirios”. La ensoñación se convierte en una forma más radical, el delirio, del cual, el delirio de deificación es el más hondo.

3 Los orígenes greco-romanos y semíticos de la crisis de Occidente

Tal vez el matiz que distingue ambos análisis es la insistencia de Camus en subrayar que la historia de las revueltas metafísicas y de las revoluciones es “la historia del orgullo europeo”²⁷. ¿De dónde procede este orgullo, a su entender? ¿Del

²² Zambrano 1996, 89.

²³ Zambrano 1944, 77; recogido este artículo en 2000a, 93

²⁴ Camus 2008b, 150, 152 y 174.

²⁵ Camus 2008b, 186.

²⁶ Camus 2008a, 1119.

²⁷ Camus 2008b, 70.

cristianismo ? ¿De la filosofía griega ? Más bien de lo primero. Es cierto que, por un lado, el hombre en rebeldía es el que ha cortado las amarras que le ligaban a lo sagrado. Es aquel que se rebela contra su propia condición y contra la creación. Observemos que para Camus, al contrario de lo que significa para Zambrano, lo sagrado es una *respuesta*, un conjunto de respuestas ya hechas, se podría decir, a los interrogantes que se plantea el hombre, es un conjunto de mitos, de tradiciones en las que se ampara el hombre, mientras que el hombre en rebeldía es aquel que se interroga por la realidad que le rodea y dice “sí” a la posibilidad de ser cambiada. Está, por consiguiente, “antes o después de lo sagrado”²⁸. Nunca instalado en él. En este sentido, el cristianismo es de una gran ambigüedad para Camus pues el Reino de Dios, el anuncio de la parusía, del advenimiento de la presencia de Cristo al final de los tiempos, da respuestas definitivas a la angustia del cristianismo, tentado de rebelarse ; pero, al mismo tiempo, defiende que “la historia de la rebeldía es, en el mundo occidental, inseparable del cristianismo”. De hecho, Caín, ya en el Antiguo

²⁸ Camus 2008b, 78. ¿Podieron influir en estas consideraciones de Camus las observaciones de Zambrano sobre lo sagrado en el manuscrito de *El hombre y lo divino* que le envió o le entregó en mano a primeros de 1951 ? Si Camus prefería el título *La ausencia* —y que seguramente es más ajustado al contenido y significado del libro de la pensadora española— al definitivo de 1955, ¿no era porque estaba pensando acaso en su “hombre rebelde”, condenado como Prometeo a actuar en “ausencia” de lo sagrado y de Dios, dos entidades, éstas, por cierto que van en él juntos inextricablemente, aunque no en Zambrano ? Recordemos, por lo demás, que la primera redacción de *L’homme revolté* está ya acabada el 7 de marzo de 1951 (véase la nota informativa sobre el libro, Camus 2008b, 1214). No obstante, la idea de que el hombre en rebeldía se sitúa fuera de lo sagrado ya está en el primer bosquejo del libro, en su artículo “Remarque sur la révolte”, de 1945, Camus 2008b, 330. El artículo de J. Moreno Sanz analiza con detenimiento el intercambio epistolar entre Camus y Zambrano a raíz del envío de ésta de su manuscrito. Cf. J. Moreno Sanz, 2004.

Testamento, es el primer hombre en rebeldía. Aunque también ve en Prometeo, en la mitología griega, “el más grande mito de la inteligencia rebelde”. Anotemos de pasada —como contraste con la lectura de Zambrano— que el escritor francés considera que la figura de Antígona representa una rebeldía en nombre de la tradición, una revuelta “reaccionaria”, son sus palabras. Se esboza así, en Camus, una dualidad y franca lucha entre por un lado lo conciliador de todo lo que lleva impregnado el espíritu helénico (por ejemplo, la gnosis) y el germen de la revuelta, de aquel pensamiento cristiano que trata de neutralizar lo griego, asimilándolo parcialmente, encarnado según él en San Agustín y en el agustinismo posterior.

Para Zambrano, en contraste, el origen último de la crisis occidental (más allá del racionalismo y del idealismo, de los que no hablaremos aquí) no es tanto el orgullo desenfrenado del hombre, que en parte deriva del cristianismo, en parte de su huida de lo sagrado, como lo que llama ella “la religión de la creación” que “ha venido a desembocar en el nihilismo, en el espantoso nihilismo europeo”²⁹. En efecto, el Dios de Europa (semítico) es el más activo de todos los dioses habidos en las civilizaciones del mundo. Y esto se refleja en la rebeldía inherente al cristianismo, que ve ella encarnada no tanto en Caín como en la queja de Job y, antes, en el hombre arrojado del Paraíso³⁰. La rebeldía es siempre por amor insatisfecho, por desesperación, por frustración, dice ella en 1941, diez años antes de la publicación del famoso libro de Camus, *L’homme revolté*³¹. E insiste en que el hombre europeo, cuyos padres son la filosofía griega y la

²⁹ Zambrano 2000a, .

³⁰ Cf. Zambrano 2000a, 47-50 y 54-59.

³¹ Y parece pensar aquí en la tesis de Scheler que encuentra en la raíz de toda revuelta el resentimiento. Camus, por cierto, no defiende esta explicación, algo nietzscheana. Véase Zambrano 2000a, 75-76. Sobre Zambrano y Scheler, me remito al interesante artículo de Carmen Revilla, citado en la bibliografía.

religión cristiana, es el único, tal vez, “que no se ha entregado en pasto a los dioses”. Todo ello acentúa su independencia y su poca proclividad por la resignación y la pasividad. Es más, la creación, al modo cristiano, es ante todo, según ella, creación de historia, desconocida por los antiguos griegos³². Señalemos de pasada cómo, por esta época, Lévinas hace un diagnóstico totalmente distinto de la crisis de Occidente. Para él, es precisamente la obediencia a la Ley y a la sumisión a la tradición lo que constituye un aspecto extremadamente positivo si lo comparamos con la autonomía cristiano-occidental que, según él, asimila como un rodillo la otredad a lo mismo³³.

Ahora bien, en el cristianismo ve también Zambrano, como Camus, pero por otras razones, una ambigüedad radical pues no sólo su Dios es activo, creador, sino también misericordioso³⁴. Este acercamiento a lo otro, este trato con lo real, del que se aprestará a describir su genealogía en dos proyectos, una historia de la piedad y una historia del amor, que serán transformados años más tarde, en 1955, en *El hombre y lo divino*, será una vía abierta por ella que le llevará a interesarse por el orfismo, el neopitagorismo, y las místicas tanto occidentales como orientales, vía que no recorre Camus, pero sí, en cierto sentido, su maestro Jean Grenier. De cualquier forma, esta ambigüedad del cristianismo es, según ella, original pues todos los intentos por arrimarlo hacia el Dios bíblico, semita (protestantismo) o arrimarlo a una nueva mediación con lo griego (Contrarreforma) no terminan por erradicar la

“violencia europea”³⁵. Incluso la Contrarreforma fue un “milagroso equilibrio sobre su propio abismo”. Pensemos, por ejemplo, en Felipe II, en el papel que ocupa en los textos de Zambrano. Pero es que además, y ésta es toda la agonía de Europa y del cristianismo, no resignarse a nada es potencialmente destructor, pero también es “agarrarse a la esperanza en lo imposible”³⁶.

4 *Las trampas de la historia*

Es indudable que tanto Zambrano como Camus son deudores, de un modo o de otro, de las “filosofías de la vida”, en toda su diversidad, de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX (Nietzsche, Bergson, Simmel, Scheler) y también de las mal llamadas filosofías “existenciales” (Kierkegaard, Unamuno, Heidegger), en un sentido muy preciso: en el descreimiento acerca del progreso, en la convicción de que la historia presenta aspectos completamente irracionales, en su prudente distanciamiento del humanismo, por de pronto burgués, decimonónico, y en su convicción de que está sino agotado, por lo menos, exhausto, de que es susceptible de una revisión a fondo, en la crítica de su airada defensa del individualismo y de su confianza en los poderes taumáturgicos del hombre, en fin, y relacionado con esto, en su crítica de la técnica como única ocupación de la humanidad y de sus manifestaciones más devastadoras (la bomba atómica como “último grado de salvajismo”, según Camus)³⁷.

Después de todas estas observaciones, ¿podríamos pensar que la historia, en tanto que tal, o más precisamente, el hecho de que el hombre europeo esté en las manos de su propia criatura, la historia, de que se vuelva prisionero de su propia acción

³² Cf. Zambrano 2000a, 55 y el artículo antes mencionado cuyo enunciado es más claro: “El heredero de Grecia ha ido más allá al querer fundar su historia, su propia creación”.

³³ Cf. Bercherie 2011, 21-26.

³⁴ Cf. Zambrano 1965, 24, sigue insistiendo en esta dualidad: “Porque el cristianismo trajo lo que faltaba: la noción de trascendencia y de un ser trascendente: la Creación. Y aun la misericordia”.

³⁵ A mi modo de entender, la Contrarreforma tiene más de romano que de griego, como bien lo diagnosticó Eugeni d’Ors, y más tarde Aranguren.

³⁶ Zambrano 2000a, 54-57.

³⁷ Cf. Camus 2008c, 589, 1010; Camus 2002a, 569, 615; Grenier 1987, 189, 238 y 286; Zambrano 1996, 86.

colectiva, es responsable principal de la crisis, desde el punto de vista de nuestros dos autores? Está claro que ni Camus ni Zambrano mantienen actitudes plenamente historicistas, tanto en un sentido idealista como materialista. Ni Dilthey (sobre todo en Camus) ni Marx (sobre todo en Zambrano) juegan un gran papel en sus planteamientos. Pensar que el hombre en su labor individual, biográfica, es un germen activo de la historia no deja de parecerles algo muy alejado de la realidad política del siglo XX. La historia tritura vidas personales, las machaca, las aniquila. La lectura democrática que hacen tanto Camus como Zambrano de *La rebelión de las masas* de Ortega les aleja no sólo de un planteamiento que ven ya caduco, ingenuo, visto el horror de la Segunda Guerra Mundial, sino de cualquier visión hegeliana, victoriosa, resplandeciente, de la historia con mayúsculas. Lo que queda de Marx, o más bien de las luchas de emancipación obreras, es en ellos el afán de justicia, la sed de rebeldía, eso sí, en clave nietzscheana, afirmativa, la renovación creadora de los múltiples hilos temporales que configuran la historia, en clave esta vez bergsoniana, tratándose de la autora española.

La ausencia de historicismo en ambos autores, incluso la existencia de cierto antihistoricismo, es producto de itinerarios intelectuales y de sensibilidades diferentes. En Zambrano se da durante los años 40 y 50 un alejamiento progresivo del historicismo orteguiano y no es casualidad que la misma noción de crisis vaya desapareciendo a partir de fines de los 50. En ello juega su indudable progresivo desinterés por las cuestiones políticas, que nunca, me parece, es un desencanto o mucho menos una indiferencia; también su búsqueda de una vida interior o espiritual, alejada de los vaivenes históricos, su apreciación aguda del rol protohistórico de la mujer, su exploración y sondeo cada vez más intenso de los presupuestos metafísicos de la política europea y en general un *ethos* de

búsqueda de lo intemporal o de lo intempestivo que comparte con muchos intelectuales de su época (desde Sartre, pasando por Leo Strauss y terminando incluso con un Laín Entralgo, en tierras franquistas, los tres desde presupuestos muy distintos). En Camus, el alejamiento del historicismo, en particular del materialismo histórico encarnado en Marx y Engels –pese a su breve filiación en el Partido Comunista Francés de Argelia– se debe a su sensibilidad casi innata por la belleza de la naturaleza, su voluntad de fusión en ella, y la toma de conciencia de la mentira en la que caen las revoluciones modernas.

De resultas de todo ello, se desprende en Zambrano y en Camus una pretensión de abarcar lo histórico y lo no-histórico, sin renunciar a ninguno de los dos polos y sin que ninguno de esos extremos elimine el otro. En Camus es evidente y es sintomática su desconfianza con respecto al todo-político y al todo-historia de las izquierdas clásicas, ortodoxas, en especial, comunistas. Leamos este pasaje, escrito en 1946 :

Lo que hay que defender es el diálogo y la comunicación universal de los hombres entre sí. La servidumbre, la injusticia y la mentira son el flagelo que quiebra esta comunicación y prohíbe el diálogo. Esta es la razón de que debamos rechazarlos. Mas estos flagelos son hoy en día la materia misma de la historia y, por consiguiente, muchos hombres los consideran como males necesarios. Es verdad, además, que no podemos escapar a la historia puesto que estamos metidos en ella hasta el cuello. Pero podemos pretender luchar en la historia para preservar de la historia aquella parte del hombre que no le pertenece³⁸.

³⁸ Camus 2002b, 642. ¿Planteamiento idealista que no articulaba ninguna solución concreta? Tal vez, pero su protesta incidía en un problema clave de los tiempos modernos al que casi nadie daba respuesta, sólo sumisión a lo existente...

En Zambrano, se puede apreciar este vaivén en los 40, e incluso en *Persona y democracia*. Esta cita importante como botón de muestra :

el hombre está enajenado en la historia, vale decir en el tiempo ; por lo mismo ha de rescatarse en el tiempo, en la historia, ha de humanizar su historia, hacerla suya, asumirla desde su persona. Lo cual puede significar que la persona no está constituida en la historia, que su raíz se hunde más allá de ella³⁹.

No obstante, da la impresión de que se va quedando ella, poco a poco, con uno de los dos polos, el de la persona, continuando su buceo por debajo de ella, hasta lo pre-histórico, lo proto-histórico, aquello que será el mundo del sueño, de la aurora, de los claros del bosque.

5 El porqué de los totalitarismos y la causa de la II República española

Dos cuestiones ligadas a la crisis son también objeto de análisis y de preocupación intensa por parte de Camus y de Zambrano : el fenómeno de los totalitarismos y la asignatura pendiente de la II República española. La posición política de Camus respecto a la Unión Soviética es inequívoca desde los años 40 : es un Estado totalitario puesto que recluye a millones de personas en campos de concentración (el gulag) y porque es gobernado ferreamente por un partido único. En contraste, es seguramente su posición en el contexto de la política de bloques lo que va variando con el paso del tiempo. Al principio de la Guerra Fría, prefiere mantener una difícil equidistancia respecto a la URSS y los EEUU, sosteniendo que él no sacrificaría la libertad a la justicia (como en el primer país), ni la justicia a la libertad (como en el segundo). A partir de los sucesos de Budapest, en 1956, esta equidistancia se inclina poco a poco, siempre de manera crítica, en favor del bloque occidental : la libertad puede perfeccionar la justicia, mientras que en ausencia

³⁹ Zambrano 1996, 100.

de la primera no se puede asegurar esta última. De manera paralela, si antes era algo más libertario que liberal, terminará siendo algo más liberal que libertario. Pero siempre será este eje dual la columna vertebral de su ideario político, a veces teñido de posiciones socialistas. Lo que Camus detesta especialmente del régimen soviético es que sea un sistema donde los fines justifican los medios, una “cruel ideología de dominación”, una religión que pretende “someter la totalidad del espíritu humano”, que concibe incluso la neutralidad como un crimen y, por medio de sofisticados métodos de represión “pone al individuo a merced del Estado”⁴⁰. El comunismo es así, para Camus, una manifestación claravidente de la crisis de la razón occidental.

En el caso de Zambrano, hemos de reconocer que sus alusiones directas al comunismo son escasas⁴¹. Su concepto de absolutismo es un tanto equívoco pues califica a todo el racionalismo de tal, pero al mismo tiempo alude a regímenes políticos que quieren detener el tiempo⁴². Pese a que en estas páginas de *Persona y democracia* que estoy aludiendo hay una mención explícita a Hitler, da la impresión de que alude mucho más claramente a ciertos aspectos del franquismo nacional-católico. Pensemos en sus alusiones al monasterio de El Escorial, a Felipe II y al grito descerebrado de Millán Astrain⁴³. El absolutismo es incluso, según ella, “una situación que es el centro de la tragedia occidental” en la medida en que hace de

⁴⁰ Camus 2008c, 861.

⁴¹ En una ocasión mete a la URSS en el mundo oriental, lo que recuerda planteamientos pasados de Ortega (Cf. Zambrano 1996, 24). En otra ocasión, sostiene ella que la enajenación económica de la que habla el marxismo es efecto, y no causa, de la enajenación del hombre con respecto a la historia (Cf. Zambrano 1996, 99-100).

⁴² Zambrano 1996, 111, 116.

⁴³ Zambrano 1996, 107-110. El primer franquismo puede ser identificable, en cierto sentido, con este propósito de detener el tiempo, pero el stalinismo y el nazismo, ¿no quisieron acaso acerlerarlo? Si, en España, hubiera vencido el falangismo, frente a las oligarquías más retrógadas y reaccionarias, ¿no hubiera sido también éste su propósito?

la sociedad “un lugar de sacrificio”⁴⁴. En cuanto al concepto de totalitarismo que ella emplea a veces en el libro antes citado, alude al endiosamiento de un personaje, el jefe del Estado, a la producción en masa de víctimas, a su supresión, pura y simple, en “campos de concentración”, pero las pocas veces en que se concretiza ese régimen aparece el hitleriano, pero no el comunista⁴⁵. Es indudable que su rechazo del régimen soviético, aunque no sea explícito en sus escritos, puede darse por sobreentendido al utilizar de manera crítica, desde los 50, un término, como “totalitarismo” muy poco empleado por los comunistas y el marxismo en general, en especial en aquella época. El hecho de que publique puntualmente desde 1953 en los *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* da también una pista de por dónde andan algunas simpatías políticas suyas, en ese conglomerado libertario, socialista y liberal, anti-comunista, que alienta la revista en su edición española⁴⁶.

La defensa de la II República fue una de las grandes causas defendidas por Albert Camus a lo largo de su vida, desde sus artículos de 1938, en *Alger républicain*, hasta su homenaje a Salvador de Madariaga y los artículos “Lo que debo a España” y “Llamada en favor de los refugiados españoles”, de 1957-1958⁴⁷.

Son aproximadamente veinte años de fidelidad constante, sin asomo de quiebra alguna, caracterizados por una serie de ideas vertebrales: la triple traición de Francia a la causa de la República española, la triple deuda que mantiene con ella, que se corresponde con la triple vergüenza que dicha traición provocó, de todo lo cual se deriva la responsabilidad, moral y política, permanente que recae en Francia a la hora de

enfrentarse a los asuntos españoles. Camus no participó en la Guerra Civil, seguramente por el brote de tuberculosis que le afectó por esas fechas, mientras que Zambrano, como se sabe, volvió de Chile en 1937 con el fin de estar al lado de los que defendían la República. A partir del exilio, su fidelidad a la República no se vio nunca debilitada, pero –todo hay que decirlo– no fue una fidelidad militante, comprometida pública, al lado de las instituciones republicanas del exilio, sino más bien como testigo silencioso de aquella lucha, de una derrota, todo lo cual no resta un ápice al carácter ético y político de su testimonio como refugiada republicana⁴⁸. Aquello que dice en su artículo, “Don Fernando de los Ríos”, de 1949, el único en que habla de un político español, es significativo de cómo creía en la “verdad de su acción” (no forzosamente en su eficacia), la de don Fernando y del Gobierno republicano en el exilio, y de cómo entendía globalmente la fidelidad a unos valores, tanto en un plano religioso, como estético y político⁴⁹. Por lo demás, tal y como lo indica la anécdota de Zambrano, relatada al final de su artículo, “Sentido de la derrota”, conversación con “uno de los más grandes escritores que Francia tiene hoy día” –y que no puede ser otro que Camus (aunque no lo mencione), al haberle dicho su interlocutor que “amaba a España con honda y un poco desesperada pasión” y que incluso le dijo que se sentía también español– la fidelidad de ella a la República era una fidelidad al sentido de una derrota pues le respondió diciendo que “para ser español hacía falta ser vencido”⁵⁰. Camus era, en

⁴⁴ Zambrano 1996, 104.

⁴⁵ Zambrano 1996, 78, 92, 105, 116 y 156.

⁴⁶ La diferencia con los miembros del CLC es que Camus y Zambrano fueron globalmente bastante más proclives a la “tercera vía” que al “atlantismo” occidentalista.

⁴⁷ Camus 2008d, 567-574, 591-594, 600-601, respectivamente.

⁴⁸ Entiendo que, en Zambrano, si cupiese hablar de despolitización en su obra durante el exilio no sería, en el fondo, algo inherente a su pensamiento sino a su condición de exiliada, pero incluso como exiliada ella se vio siempre como testigo, como mediadora, en el sentido senequista del término, de un drama esencialmente político. El compromiso no fue en ella algo ostentativo, sino en forma de honda presencia. Cf. Balibrea 2007, 166-167; Zambrano, 1965, 41-43.

⁴⁹ Cf. Zambrano 1949b, 8-10.

⁵⁰ Zambrano 1953.

contraste, un vencedor, pero de otra guerra, la mundial, con resultado inverso. Zambrano pensaba tal vez que Camus veía a España desde fuera, pero en realidad no era así, completamente, había algo de derrotado y de exiliado en el escritor de Argel. Él estuvo siempre convencido de que Europa, la Europa libre, no podía ser concebida sin España, no podía ser plenamente libre sin ese saber de lo trágico y de la belleza del mundo, que, un tanto míticamente, o tal vez unamunianamente, encarnaba para él España. Para Zambrano, España era el toro sacrificado en el ruedo de una historia sacrificial. Ambos guardaban, sin embargo, de manera afín, la certeza de que una de las llagas más en carne viva de la crisis del mundo era el país ibérico, allá donde había empezado la Segunda Guerra Mundial, allá donde la guerra continuaba por otros medios en una interminable posguerra de opresión y miedo, allá donde la legitimidad y la razón democrática habían sido pisoteadas sistemáticamente por las potencias occidentales con el pretexto de la razón del Estado, de los intereses nacionales y del juego estratégico propio de la Guerra Fría entre los bloques⁵¹.

6 ¿Cómo dar la espalda a la crisis?

Zambrano confiaba en que esa historia sacrificial se convirtiese en “una historia en modo ético”. El nudo trágico de la historia de la humanidad, cuya más terrible manifestación era el absolutismo, persistía en 1958, a causa de la Guerra fría, entre otras razones. ¿Cómo desanudarlo para dar paso a una historia ética? Zambrano parecía confiar en la fuerza indomable de la esperanza, en aquello que resiste los quebrantos del tiempo, como las ruinas, como la persona, pero no nos daba pautas colectivas, es decir, plenamente políticas, para encaminarnos hacia ella. Camus, por el contrario,

confiaba en una “utopía relativa”, hecha de valores insobornables y de metas alcanzables pues la simple utopía significaba la paralización de la historia. Se trataba según él de poner todos los medios necesarios a la consecución de una solidaridad planetaria, un acuerdo mutuo de todas las partes con vistas a una “democracia internacional” en la que la ley esté por encima de los gobiernos, pues mientras no sea así, los gobiernos se comportarán individualmente como dictaduras.

Pero claro está, la crisis, al no ser exclusivamente política, no podía ser objeto de un tratamiento terapéutico reducido a este ámbito. Tanto en Zambrano como en Camus, devotos, cada uno a su modo, de Grecia y del Mediterráneo, la salvación debía de ir de la mano de un cambio de conducta, de actitud, de un cambio radical en nuestro trato con el mundo. Camus hablaba de una “salvación mediterránea”, en la que se recobrase la dicha de contemplar, de vivir con la naturaleza, pero también la escucha callada de lo que nunca puede separarse de la belleza del mundo: la muerte. Zambrano preconizaba, más bien, una “sabiduría trágica”, un modo de padecer siendo activo, un aprendizaje vital del dolor y de la emancipación. Ambos invocaban lo real, la luz, el sol, la multiplicidad sensible, para escapar a la malla de las abstracciones y de las ideologías que nos tiende la crisis, una crisis, que como podemos constatar hoy en día parece hacerse uña y carne con el decurso histórico, sempiterno parásito del hombre cuya última astucia es la de enredarnos con deudas, competitividad, recortes y austeridad... nuevos absolutismos de una razón convertida ya en “razón” única y exclusivamente económica. Ya lo advertía María Zambrano en 1949: “La crisis, sí, existe, pero sólo podremos atravesarla, trascenderla, si una vez comprendida dejamos de creer en ella”⁵².

⁵¹ Esta era también la opinión de un liberal (es decir de un demócrata) como el periodista catalán Gaziel. Cf. Gaziel 2005.

⁵² Zambrano 1948, 33.

Bibliografía

María Zambrano. Libros.

- Zambrano, M., *El pensamiento vivo de Séneca*, Buenos Aires 1965 [1ª ed. 1944].
- Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Ciudad de México 1986 [1ª ed. 1955].
- Zambrano, M., *Persona y democracia*, Madrid 1996 [1ª ed. 1958].
- Zambrano, M., *La agonía de Europa*, Madrid 2000 [1ª ed. 1945] [=2000a].
- Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Buenos Aires 2000 [1ª ed. 1950, textos de los años 30 y 40] [=2000b].

María Zambrano. Artículos.

- Zambrano, M., “La salvación del individuo en Espinosa”, en: *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, n°3, Madrid 1936.
- Zambrano, M., “Participación de María Zambrano”, en: *América ante la crisis mundial*, La Habana 1943.
- Zambrano, M., “La destrucción de las formas”, en: *El hijo pródigo. Revista literaria*, vol. IV, n°14, Ciudad de México mayo 1944, 75-81.
- Zambrano, M., “El caso del coronel Lawrence”, en: *Orígenes. Revista de arte y literatura*, n°6, La Habana julio 1945, 47-51
- Zambrano, M., “La crisis de la cultura en Occidente”, en: *Cuadernos de la Universidad del Aire*, no 1, La Habana 1949 [=1949a], 27-33.
- Zambrano, M., “Don Fernando de los Ríos”, en: *Crónica*, La Habana 1949 [=1949b], 8-10.
- Zambrano, M., “Sentido de la derrota”, en: *Bohemia*, n°43, La Habana 25 de octubre de 1953.

Sobre Zambrano

- Balibrea, M. P., “María Zambrano : el final de la política y otras lecturas políticas”, en: *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad*

española desde el pensamiento republicano en el exilio, Madrid 2007, 152-194.

- Moreno Sanz, J., “Tres cartas de Camus a María Zambrano. Breve historia de una amistad y una publicación malogradas”, en: *María Zambrano. 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, Madrid 2004, 307-321.
- Revilla, C., “Correspondencias o sincronizaciones entre Max Scheler y María Zambrano”, en: *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano*, n°8, Barcelona 2007, 63-73.

Albert Camus. Libros

- Camus, A., *Camus à Combat. 1944-1947*, Lévi-Valensi, J. (ed.), Paris 2002.
- Camus, A., “L’avenir de la civilisation occidentale”, en: *Œuvres complètes, vol. III. 1949-1956*, Paris 2008 [=2008a], 995-1014.
- Camus, A., *L’homme révolté*, en: *Œuvres complètes, vol. III. 1949-1956*, Paris 2008 [=2008b], 63-324.
- Camus, A., *Œuvres complètes, vol. III. 1949-1956*, Paris 2008 [=2008c].
- Camus, A., *Œuvres complètes, vol. IV. 1957-1959*, Paris 2008 [=2008d].

Sobre Albert Camus

- Grenier, Roger, *Albert Camus. Soleil et ombre*, Paris 1987.

Otros autores mencionados en este trabajo

- Arendt, H., *La crise de la culture*, Paris 1972 [1ª ed. 1954].
- Bataille, G., *Œuvres complètes, vol. I. Premiers écrits. 1922-1940*, París 1970.
- Bercherie, P., *Levinas. Critique d’Occident. Levinas et la psychanalyse 2*, Paris 2011.
- Dupuy, M., *La philosophie de Max Scheler, PUF, tomo primero*, (en especial la segunda parte : “La critique de l’homme moderne”), Paris 1959.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía, tomo I [A-D]*, Barcelona 2002, 728-735.

- Gauchet, M., *L'avenement de la démocratie, vol.III, À l'épreuve des totalitarismes. 1914-1974*, Paris 2010.
- Gaziel, *Meditaciones en el desierto. 1946-1953*, Barcelona 2005.
- Grenier, J., *Les îles*, Paris 2010 [1ª ed. 1933].
- Grenier, J., *Inspirations méditerranéennes*, Paris 1940 [1ª ed.1939 ?]
- Guénon, R., *La crise du monde moderne*, Paris 1973 [1ª ed. 1946ª].
- Horkheimer, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 2007 [En español: *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires 1969, 1ª ed.1947].
- Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, 1991 [textos entre 1934 y 1937].
- Koestler, A., *L'ombre du dinosaure*, Paris 1956.
- Judt, T., *Posguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Barcelona, 2006.
- Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*, Madrid 1996.
- Scheler, M., *Nature et formes de la sympathie*, Paris 2003 [1ª ed. 1913 y 1923ª].

María Zambrano y la *Revista de Occidente* 1931-1936.

¿Bases para una filosofía moderna del sujeto?

Carl Antonius Lemke Duque (Johannes Gutenberg-Universität Mainz)

Es la ética activista norteña que alcanza su expresión última en el romanticismo post-kantiano, que colocaba el yo absoluto, el yo objetivado en tan preeminente lugar, pues él era casi parejo al Dios cristiano, el germen que al conocer creaba. Suprema soberbia y suprema dinamicidad que convierte en creador el acto del conocimiento, que entre los griegos y durante toda la Edad Media cristiana había sido el momento de suma pasividad –y, por ello, de suma nobleza–. El acto en el cual el sujeto lo recibía todo sin poner nada suyo. Por eso, el conocimiento para el alma antigua tenía las máximas garantías y para la moderna la máxima desconfianza¹.

Introducción

En 1940, cuando la guerra española se había acabado pocos meses antes, el antiguo colaborador de la *Revista de Occidente* (1923–1936) –entonces exiliado en México– Eugenio Imaz Echeverría (1900–1951)² publicó un breve comentario en *España Peregrina. Revista de la Junta Cultural*

Española (1940-1941) reseñando dos títulos monográficos de María Zambrano Alarcón (1904–1991)³. Se trataba, por un lado, de un ciclo de conferencias titulado *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939) que la joven escritora española había dado en la famosa Casa de México en 1939 y, por otro lado, del ensayo *Filosofía y Poesía* (1939), publicado el mismo año por la Universidad de Michoacán también en México. Después de hablar, muy calurosamente, del “valor total” de María Zambrano y de su “voluntad decidida de inaugurar (...) una vida y un pensamiento nuevos, devolviendo a Europa lo que es de Europa y a Dios lo que es de Dios”⁴, Eugenio Imaz resume los dos textos con las siguientes palabras:

María ha hecho un descubrimiento liberador que aparece en la escritura de su libro con una punzante reiteración de dolor: el conocimiento no es desinteresado; el pensamiento no es desinteresado; la filosofía no es desinteresada. [...] Este descubrimiento le ha hecho a María la historia; la historia de nuestro pueblo en nuestros días; la historia inmediata. [...] Quiere huir María del racionalismo europeo, de la soberbia europea racionalista, que culminaría, según ella, en Hegel con su devenir histórico, y nos propone un

¹ Zambrano 1996, 264 y sigs.

² Para datos biográficos *vid.* Ascunce Arrieta/Zabala Aguirre 2002, 23-25 y Ascunce Arrieta 1988-1989, IX-CLVIII. Además, en torno a la ubicación de Imaz en el círculo de exiliados españoles de los años cuarenta y cincuenta *vid.* Chica Hermoso/Espinasa/Valender 2002.

³ *Vid.* como introducción biográfica y bibliográfica Blanco Martínez/Ortega Muñoz 1997, 19 y sig. y 33 y sigs. y, además, Abellán 2006, 29 y sigs. y 33 y sigs.

⁴ Imaz 1940, 38/Imaz 1992, 59.

estudio nuevo de la historia basado en la irracionalidad de cada vida nacional, determinando previamente las categorías fundamentales de cada pueblo por los caracteres que asumen sus expresiones o manifestaciones más hondas: el pensamiento y la poesía. Y así, se estremece en el estudio del pensar español asistemático: el realismo, el materialismo españoles, el estoicismo a la española, la poesía y la novela españolas⁵.

No obstante de este “descubrimiento liberador” zambraniano y del “valor total” de su autora parece, sin embargo, que a Eugenio Imaz no le ha quedado del todo claro este nuevo concepto histórico de su antigua colega. Apuntando la libertad del individuo, concluye Eugenio Imaz su reseña con una serie de preguntas que se refieren a la idea, antes citada, de la “irracionalidad de cada vida nacional”:

¿Y qué solución es esa de la *vida* como clave de la historia y de las historias? Desde Fichte hasta Spengler aparece en toda actitud milenarista. ¿Qué es eso de la vida? ¿Acaso la *razón vital*? Cuando oigas hablar de la razón vital sopla, a ver si se animan los rescoldos. ¿Trataremos de buscar la explicación de nuestro fracaso en nuestra singularidad, en nuestro casticismo, y nos consolaremos de ese fracaso con las promesas ultraístas de esa singularidad?⁶

Es obvio que Eugenio Imaz, al mencionar a Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), a Oswald Spengler (1880–1936) y, finalmente, a la “razón vital”, lo que hace es, en realidad, referirse a la *Revista de Occidente* y su director José Ortega y Gasset (1885–1955), cuya teoría de la “circunstancialidad del yo” transluce, claramente, en el “descubrimiento liberador” de María Zambrano, sobre todo, al hablar de la imposible imparcialidad o, como lo describe Imaz en su reseña, imposibilidad de un desinterés

puro de la existencia y del pensar humano⁷. Para entender bien el trasfondo y los ingredientes teóricos de este “descubrimiento liberador” zambraniano hace falta, entonces, volver a su propia biografía. En concreto, a la socialización intelectual y científica que recibe María Zambrano a través de su vínculo directo con el así llamado “circulo de la *Revista de Occidente*”⁸. En lo que sigue recordaremos, brevemente, algunos aspectos claves de esa biografía temprana de María Zambrano (I.) para entrar, a continuación, en los dos núcleos de su socialización científica de los años 1931 hasta 1936 que son, primero, la filosofía de la cultura (II.), y, segundo, la filosofía de la libertad, o mejor dicho, filosofía del sujeto (III.).

1 *María Zambrano y el “circulo de la Revista de Occidente”*

Como es bien sabido, María Zambrano empieza a estudiar filosofía en la Universidad Central de Madrid en 1921 y termina su carrera con la licenciatura tres años más tarde. Este hecho particular –la carrera universitaria de una joven muchacha no era usual en aquellos años– se potenciaba de forma sustancial cuando decide, en 1925, asistir a los cursos de José Ortega y Gasset y de Javier Zubiri Apalategui (1898–1983) –discípulos más importante de José Ortega y Gasset, quien accedió, un año más tarde, a la cátedra de la historia de la filosofía de Javier Bonilla y San Martín (1875–1926) en la misma Universidad Central. Poco después María Zambrano logró entrar en las famosas tertulias de la *Revista de Occidente*⁹.

⁷ Vid. para el trasfondo ontológico-vitalista de la teoría orteguiana de la circunstancialidad Durán 1996, 104 y sigs. y, además, Csejtei 1998, 256 y sigs.

⁸ Vid. Lemke Duque 2013.

⁹ Respecto a la influencia de José Ortega y Gasset en María Zambrano vid. Maillard García 2000, 108 y sigs. y, también, Sánchez-Gey Venegas 1999, 66 y sigs.

⁵ Imaz 1940, 38 / Imaz 1992, 59 y sig.

⁶ Imaz 1940, 39 / Imaz 1992, 61.

Para evitar, ya de entrada, desviaciones interpretativas respecto a ésta decisión tan importante, habría que recordar lo que dice María Zambrano, más que cuatro décadas más tarde, cuando en 1987 redacta la nota introductoria para la nueva edición española de su ensayo *Hacia un saber sobre el alma*. Según ella, no fueron, de hecho, los cursos que José Ortega y Gasset dió en 1924 sobre Immanuel Kant (1724–1804) sino los seminarios de Javier Zubiri sobre la doctrina de las categorías de Aristoteles (384–322 a. C.) lo que promovió su decisión a continuar en la universidad¹⁰.

A partir de 1928, María Zambrano empieza a colaborar para las revistas *El Liberal*, *El Manantial* y en 1930 *Nueva España*. Y, finalmente, su trayectoria como joven discipula del círculo orteguiano llega a formalizarse oficialmente en 1931 cuando se convierte en profesora auxiliar en la cátedra de José Ortega y Gasset. En 1933, la colaboración de María Zambrano en las tertulias de la *Revista de Occidente* empieza a materializarse mediante la publicación de sus primeras aportaciones científicas. Comienza a colaborar con frecuencia, también, para *Cruz y Raya* y la *Revista de Pedagogía* –ambas con vinculación directa al “círculo de colaboradores” de la misma *Revista de Occidente*¹¹. Todas sus contribuciones para estas revistas se reducen, además, a los años 1933, 1934 y 1935. En total nueve publicaciones en la *Revista de Occidente*, de ellas siete reseñas y dos ensayos. Un total de cinco publicaciones –todas reseñas de libros y comentarios a conferencias– en *Cruz y Raya*. Y, finalmente, un comentario y un ensayo en la *Revista de Pedagogía*. Para completar la fase intelectual de los años treinta cabe añadir las colaboraciones para la revista *Hora de España* que se publican entre 1937 y 1938 y que son las más numerosas¹².

Es aquí donde –en paralelo a la propia vida de María Zambrano entre guerra civil y viajes, es decir, entre Chile, Kuba, el regreso a España y la emigración definitiva– aparece aquella gran preocupación por España que, a finales de los años treinta, desemboca en sus dos ensayos sobre la filosofía y la poesía en España, reseñadas por Eugenio Imaz en 1940. De las trece publicaciones en *Hora de España* todas, efectivamente, giran en torno a esa preocupación desarrollando tres ingredientes básicos. Según María Zambrano lo que permite llegar al núcleo de lo español es su diferencia histórica con Europa: su singularidad que se expresa en toda la historia del pensamiento y de la literatura por medio de un profundo realismo y estoicismo – Antonio Machado (1875–1939) y Benito Pérez Galdos (1843–1920), Miguel de Cervantes (1547–1616), Ignacio de Loyola (1491–1556) y Lusius Annaeus Seneca (1–65).

Es curioso notar que, además de esa gran preocupación, nos encontramos ya en 1937 con cierta forma de fatalismo, casi aire de rendimiento –¿o es que habría que decir postura estoica?– cuando María Zambrano se refiere al ingrediente bélico de la historia y actualidad española: “La Reforma española era más profunda que la realizada por Descartes y Galileo, que la realizada por Europa. (...) España se nutría de otros incógnitos, misteriosos manantiales de saber que nada tenían que ver con esta magnificencia teórica.” Y concluye María Zambrano que esta reforma española “tenía que hacerse en la sangre y por la sangre, en la vida” pero que “la sangre también puede hacerse universal.”¹³

¹⁰ Vid. Zambrano 6 2004a, 9-14, aquí 10.

¹¹ Vid. Dennis 1987, 41-62 y Barreiro Rodríguez 1989.

¹² Vid. Salinero 1983, 180-194.

¹³ Zambrano 1937, 28. Como introducción breve al tema “España-Europa” en María Zambrano *vid.* Sánchez-Gey Venegas 2005, 78 y sig. y 86 y sig.

2 La filosofía de la cultura

El tema de la así llamada “singularidad histórica” de España se refiere a un debate de comienzos de los años veinte entre el historiador Claudio Sánchez-Albornoz y Meduñá (1893–1984) y el filólogo Americo Castro Quesada (1885–1972) con ciertas referencias importantes, además, a las teorías socio-políticas de José Ortega y Gasset que más tarde desembocarían en su famoso libro *La Rebelión de las masas* (1930)¹⁴. Se trata, en resumidas cuentas, de una idea surgida y discutida en el corazón del “círculo de la *Revista de Occidente*”. Sin poder entrar en el amplio abanico de este debate, sus múltiples enlaces temáticos y efectos sobre las publicaciones y autores de la propia *Revista de Occidente* y de su editorial habría que destacar que el fundamento historiográfico de esta teoría consiste en un concepto sustancialista de la cultura¹⁵ derivada de la morfología de las culturas tal como fue formulada principalmente por Oswald Spengler, Leo Frobenius (1873–1938) y Hermann von Keyserling (1880–1946) y cuya recepción por parte de la *Revista de Occidente* desembocaría en una enorme difusión en todo el mundo hispanohablante¹⁶. En el caso de María Zambrano es preciso notar que esta recepción y difusión llegaría a tener efecto, además, sobre la famosa idea de la “Raza Cósmica” de José Lezama Lima (1910–1976) con el cual María Zambrano mantuvo una amistad excepcionalmente intensa a partir de 1936¹⁷.

Ante ese trasfondo, cabe preguntar: ¿En que medida es posible leer las propias aportaciones de Zambrano para la *Revista de Occidente*, *Cruz y Raya* y

la *Revista de Pedagogía* como huellas de esa influencia de la morfología de las culturas? – De entre las primeras publicaciones científicas a partir de 1933 existen, al menos, tres aportaciones muy significativas para la tesis de una socialización científica que gira en torno a esta morfología spengleriana:

1

María Zambrano publica en 1933 un extenso y detallado comentario para la *Revista de Pedagogía* dedicado a las lecciones de José Ortega y Gasset “Sobre la época de Galileo (1550-1650)” que en el mismo año se publican bajo el título *En torno a Galileo* y cuyas lecciones cinco, seis, siete y ocho aparecen en 1942 como libro titulado *Esquema de la crisis*. En la lección ocho, publicada además de forma separada en la *Revista de Occidente* poco antes del comentario de María Zambrano, José Ortega y Gasset trata el tema del tránsito del cristianismo al racionalismo europeo utilizando una analogía de ciclos culturales entre la crisis del siglo uno de la antigüedad y la decadencia del siglo catorce de la Edad Media. Aquí, José Ortega y Gasset se apoya explícitamente en los estudios del historiador holandés Johan Huizinga (1872–1945) que, en su famoso libro sobre *El otoño de la Edad Media* (1919, esp. 1930), había hablado de una mutación secular de la religiosidad cristiana analoga a la Stoá de la Antigüedad¹⁸. Tanto en Johan Huizinga como en José Ortega y Gasset, esa analogía fue inspirada de forma directa por la tesis spengleriana de la “pseudoreligiosidad” como elemento estructural decisivo para las fases decadentes de las culturas universalhistoricas¹⁹. Es importantísimo destacar que María Zambrano –en su comentario para la *Revista de Pedagogía*– repite justamente estos

¹⁴ Vid. Lasaga Medina 1996, 231-255 y Mermall 1998, 7-21, 30-40 und 48 y sigs.

¹⁵ Vid. Baumeister/Teuber 2010, 93 y sig.

¹⁶ Vid. Lemke Duque 2005, 159-190 y, también, Lemke Duque 2010, 182 y sigs. y 187 y sigs.

¹⁷ Vid. Lezama Lima 2006 y, además, Arcos 2010, 18-30.

¹⁸ Vid. Ortega y Gasset 1933, 350 y sigs. y 357 y sigs., Ortega y Gasset 1983, tomo 5, 99 y sigs., 100 y sig., 133 y 144 y sigs.

¹⁹ Vid. Strupp 2000, 141 y sigs. y, sobre todo, Botermann 1994, 40-46.

aspectos claves de una nueva metodología historiográfica con sorprendente precisión²⁰.

2

En 1934, María Zambrano reseña para la *Revista de Occidente* la traducción francesa del libro de 1931 *Alexander der Grosse* del historiador Berlínés Ulrich Wilcken (1862–1944) que trata el proceso de universalización y decadencia de la cultura helénica. En este comentario, María Zambrano subraya, sobre todo, el carácter femenino del conquistador macedónico como incarnación de una cultura griega tardía justo en la línea de Ulrich Wilcken que pretendía en su libro dibujar la Grecia de Alejandro como una época decadente debido a una invasión interior por parte de la cultura oriental²¹. También en este caso, hay que subrayar al hecho de que tanto en José Ortega y Gasset como en la propia *Revista de Occidente* la teoría de las culturas femeninas, o mejor dicho, del matriarcado como carácter decisivo de ciertas sociedades históricas esta directamente vinculado con la idea cíclico-morfológica del despliegue y de la caída determinada de las grandes culturas de la historia universal²².

3

Poco después de la primera, María Zambrano publica en la *Revista de Occidente* una segunda reseña dedicada al libro de 1936 *Das Buch vom persönlichen Leben* –publicado primero en francés con el título *La vie intime. Essais proximités* en 1933– del famoso filósofo Conde Hermann von Keyserling que tuvo una gran repercusión en los círculos conservadores en toda Europa siendo, además, uno de los autores extranjeros más importantes de la propia

²⁰ Vid. Zambrano 1933a, 274- 278 y 320-329.

²¹ Vid. Zambrano 1934a, 117-120.

²² Sobre todo las contribuciones del etnólogo alemán Fritz Graebner (1877-1934), del sociólogo alemán Heinrich Krische (1887-1956) y su adaptación a la historia cultural de España, por ejemplo, por parte del sociólogo norteamericano Waldo Frank (1889-1967) – vid. Graebner 1924, 1925, Krische 1927, 1930 y Frank 1926, 1927.

*Revista de Occidente*²³. Al tener presente el juicio de Eugenio Imaz sobre aquel “descubrimiento liberador” en los dos ensayos de María Zambrano, mencionados al comienzo del presente estudio, la reseña que publica Zambrano en 1934 sobre Hermann von Keyserling adquiere un significado particular porque lo que destaca la autora en esta ocasión es el “afán liberador” del libro en torno al problema de la creatividad colectiva de las culturas²⁴.

Cabe preguntar: ¿A qué se refiere María Zambrano exactamente? Pues a nada más ni menos que a una “ley morfológica de las culturas” que Hermann von Keyserling había propuesto en su libro de 1926 *Die neu entstehende Welt* traducido y publicado en la editorial de la *Revista de Occidente*, en el mismo año. Según esta “ley morfológica”, derivada de la dialéctica de Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831) y reformulada por Oswald Spengler y Leon Frobenius –otro autor muy frecuentado por parte de la *Revista de Occidente*– toda “creación vital” surge “únicamente de las tensiones” entre los pueblos²⁵. Es decir, de tensiones diferenciadoras que se apoyan en determinados rasgos culturales, supuestamente identificables sin excepción, según la esencia eterna de cada genio nacional²⁶.

3 La filosofía del sujeto

Como segunda línea de socialización científica de María Zambrano existe, entre sus primeras publicaciones de los años treinta, otra serie de contribuciones, también muy significativa, que gira en torno a una filosofía del sujeto. Hay que recordar, al respecto, que María Zambrano había empezado a trabajar en una tesis doctoral sobre el tema de la

²³ Vid. Monteiro 2003, 25-61 y Lesniak 2005, 293-305.

²⁴ Vid. Zambrano 1934b, 230 y sigs.

²⁵ Vid. von Keyserling 1926a, 64 y von Keyserling 1926b.

²⁶ Vid. Panesar 2001, 87-94.

“Salvación del individuo en Espinoza“. Punto de partida de ese proyecto –que, por cierto, no llegó a terminarse nunca²⁷– fueron los cursos de Ortega y Gasset en 1930/31 sobre la “Metafísica de Spinoza y Fichte“. Este tema del individuo desembocaría, finalmente, en tres ensayos filosóficos de María Zambrano, todos publicados en 1934 en la *Revista de Pedagogía* y la *Revista de Occidente*.

En vía preparatoria para estos ensayos María Zambrano reseñó, en 1933, dos clásicos de la filosofía para la *Revista de Occidente*. Se trataba de dos biografías alemanas publicadas poco antes sobre Friedrich Nietzsche (1844–1900), por un lado, y sobre René Descartes (1596–1650), por otro lado. No es de extrañar que, en ambos casos, María Zambrano enfoca más bien el significado historico-cultural de los dos pensadores europeos mencionados y tan solo en un plano secundario algún aspecto de la misma filosofía. Es decir, ya en 1933 aparece esa circunstancialidad orteguiana cuando María Zambrano reseña, con palabras casi eufóricas, el estudio del filósofo berlinés Abraham Hoffmann (1879–k.A.) sobre René Descartes –que, de hecho, fue una tesis doctoral dirigida por Wilhelm Dilthey (1833–1911) en Berlín– considerando a René Descartes como “prototipo del futuro intelectual heroe europeo“²⁸.

Y he aquí que Renato Descartes, militar en tiempos de guerra, hombre de mundo, cortesano en el París brillante del 17, no se da cuenta plenamente de que existe, hasta que, recogido en sí mismo, duda de todo lo que le rodea, siente que se escapa todo lo que le sostiene, es decir, adquiere conciencia del peligro en que está de un modo permanente y esencial, sin necesidad de que ningún acontecimiento la perturbe. La vida sólo precisa de la conciencia de ser vivida para constituir la más peligrosa y fantástica aventura

que puede pensarse. En su virtud, el filósofo es el más audaz aventurero, el que ejecuta el más arriesgado juego, poniendo su vida en el máximo peligro al pretender alcanzar la suma claridad de conciencia²⁹.

Respecto al tema de la filosofía del sujeto es fundamental tener en cuenta el marco y fin de la recepción de René Descartes en la *Revista de Occidente*. Es correcto que Descartes fue el despliegue del subjetivismo idealista, pero –como subraya José Ortega y Gasset al clasificarle “padre el moderno racionalismo“– Descartes “prepara el idealismo, pero él no lo es aún.“³⁰ En la misma *Revista de Occidente*, René Descartes figura –y habría que añadir muy acertadamente– como mediador entre realismo y idealismo, entre un realismo premoderno y el criticismo subjetivista. Todas las contribuciones o comentarios de parte de los colaboradores y miembros del “circulo de la *Revista de Occidente*“ –sean de Ramiro Ledesma Ramos (1905–1936) o, por ejemplo, de Joaquín Xirau y Palau (1895–1946)³¹, que se había doctorado en 1921 con una tesis sobre *Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna* dirigida por el propio José Ortega y Gasset³²– subrayan la gran dependencia expresada como “ligazón“ de Descartes “con la tradición teológica augustina“ y el “enlace con la tradición de la escolástica hasta Santo Tomas“³³. Es, además, conocido que esta relación íntima de René Descartes con la tradición tomista tuvo efecto directo sobre la formación de la fenomenología de Edmund Husserl (1859–1938)³⁴ la cual, de hecho, constituye

²⁷ Vid. Pino Campos 2005, 39 y sigs.

²⁸ Vid. Zambrano 1933b, 345 y 348.

²⁹ Zambrano 1933b, 346 y sig.

³⁰ Vid. Ortega y Gasset 1983, tomo 3, 159 y tomo 6, 48 nota.

³¹ Vid. Xirau Palau 1927, 17, 32-51, 77 nota, 94 y sig. y 110 y sig./Xirau Palau 2000, tomo III/1, 83, 98-108, 138 y 150 con las referencias importantes que hace a Frischeisen-Köhler 1911, 378-382.

³² Vid. Xirau Palau 2000, tomo III/1, 3-34.

³³ Vid. Ledesma Ramos 1930, 365.

³⁴ Vid. MacDonald 2000, 151-156 y 167-174.

el núcleo más importante de la renovación filosófica promovida por parte del *Revista de Occidente* en la España de entreguerras.

En lo que se refiere, entonces, a los ensayos publicados por María Zambrano en los años treinta cabe añadir, por un lado, el esbozo de su proyecto de tesis doctoral que publica en 1936 en los *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras* y, por otro lado, las reflexiones muy tempranas sobre *El horizonte del liberalismo* publicadas de forma monográfica en 1930. En este ensayo, María Zambrano exige un renovación de la idea cristiana de la libertad en contra del comunismo soviético que, según ella, resulta ser producto lógico-final del racionalismo liberal europeo identificado con el formalismo ético de Immanuel Kant. Su exigencia, en cambio, por una “forma creadora de la política” implica la “dependencia respecto a algo superior”³⁵, es decir, un fundamento firme que María Zambrano encuentra en el objetivismo de los valores de corte elitista-católico del filósofo alemán Max Scheler (1874–1928)³⁶.

Dentro de la Iglesia Católica y en su alborar filosófico hay una atrayente y fecunda corriente de pensamiento de lo más renovador, de lo más vivo que ha podido producir la mente humana. [...] Supone este pensamiento una máxima fe en el cambio, en la novedad; un supremo optimismo en el fluir infinito de la gracia creadora con que un día el Omnipotente Dios creará el mundo. No fue la creación una obra momentánea y conclusiva para siempre; el milagro se repite en cada instante y el mundo es de Nuevo creado. [...] El otro aspecto esencial a que aludíamos es el amor a los valores suprahumanos que el hombre encarna en la cultura; la aristocracia espiritual, la

³⁵ Vid. Zambrano 1996, 211 y sigs., 223 y sigs., 240, 254 y 266.

³⁶ Vid. Schneider 2002.

libre intelectualidad, que es la esencia del vivir culto. [...] Libertad —ya lo hemos dicho— que no rompa los cables que al hombre le unen con el mundo, con la naturaleza, con lo sobrenatural. Libertad fundada, más que en la razón, en la fe, en el amor³⁷.

Cuatro años más tarde, en su ensayo *Sobre una educación para la libertad* para la *Revista de Pedagogía* se concreta este fundamento en la “idea católica” que “quiere edificar el alma humana” salvando la “pureza del hombre natural” para fortalecer sus decisiones con respecto a los valores de acuerdo con una “moral de héroes y superhombres” en contra del “anarquismo total”³⁸. En sus dos ensayos *Porque se escribe* y *Sobre un saber sobre el alma*, publicados el mismo año 1934 en la *Revista de Occidente*, la idea de una “autosalvación” del hombre llega, finalmente, a su origen y fuente central: el “amor dei intelectualis” de Baruch de Espinoza (1632–1677) que para María Zambrano resulta ser el “eje de todo” que consiste en “la idea cristiana del hombre como un ser que se salva con el amor” de Dios “que está en el fondo del alma”³⁹.

Referiéndose al “ordo et connexio idearum et rerum” espinosista concluye María Zambrano, en el esbozo de su proyecto de tesis doctoral en 1936, subrayando la necesidad ética de “dejar la singularidad como modo de ser para retraerse a la unidad absoluta”⁴⁰. Este concepto resulta ser el elemento principal de las reflexiones de María Zambrano en torno a una filosofía del sujeto⁴¹ cuyas bases orteguianas llegarán a sintetizarse, bajo la influencia de

³⁷ Zambrano 1996, 227 y 268.

³⁸ Vid. Zambrano 1934c, 557 y sig. y 559 y sig.

³⁹ Vid. Zambrano 1934d, 321 y 326 y, además, Zambrano 1934e, 264 y sig., 267, 269, 271 y 275.

⁴⁰ Vid. Zambrano 1936, 10, 13 y sig. y 19 y sig.

⁴¹ Vid. Fenoy Gutiérrez 1997, 67-71 y Fernández García 1994, 307-316.

Miguel de Unamuno (1864–1936)⁴², con la tradición mística mediaval del catolicismo español⁴³. El campo de su realización posterior, sin embargo, ya no será el ensayo filosófico sino el de la literatura, es decir, de la “razón poética”⁴⁴.

Para completar, finalmente, el marco del fundamento filosófico de María Zambrano habrá que subrayar el carácter sintomático –en torno a este horizonte espinozista– de otras tres reseñas de 1933 y 1934. Por un lado, la reseña eufórica que hace María Zambrano respecto al libro de 1933 *La révolution nécessaire* de los fundadores del personalismo conservador católico francés del *L'Ordre Nouveau* Robert Aron (1898–1975) y Arnaud Dandieu (1897–1933) exigiendo una realización política de su concepto de “creación revolucionaria cristiana”⁴⁵. Esa preocupación por las consecuencias sociales y políticas estaba, además, ya desde 1933 relacionado con el tema de la “transformación de los valores” en Nietzsche⁴⁶.

Por último, habría que tener en cuenta el comentario de María Zambrano al libro de Johan Gottlieb Fichte *Introducción a la Teoría de la Ciencia*, traducida por la editorial de la *Revista de Occidente* en 1933⁴⁷, y considerarlo como efecto directo de los cursos universitarios de José Ortega y Gasset de 1932/33 donde –según el testimonio de otro colaborador de la *Revista de Occidente*, traductor además de la obra en cuestión, Jose Gaos y Gonzalez-Pola (1900–1969)– José Ortega y Gasset presentaba el esbozo para una “Nueva Ontología” basándose en el idealismo absoluto de Fichte⁴⁸.

⁴² Vid. Ferraro 1999, 13-28.

⁴³ Vid. Jiménez García 2005, 100 y sigs.

⁴⁴ Vid. Dorang 2001, 38 y sigs.; Dorang 1994; Zambrano 2004b, 53-150.

⁴⁵ Vid. Zambrano 1934f, 215.

⁴⁶ Vid. Zambrano 1933c.

⁴⁷ Vid. Zambrano 1934g.

⁴⁸ Fichte 1964, 6 y 18 y sig.

Resumen

Teniendo presente estas dos líneas de socialización científica de María Zambrano dentro del “círculo de la *Revista de Occidente*” resulta sumamente complicado hablar de una filosofía moderna del sujeto. Quedan, para decirlo claramente, demasiados residuos premodernos dentro del marco reflexivo de la *Revista de Occidente* que, de hecho, prefiguraron el pensamiento filosófico sistemático y filosófico cultural de María Zambrano, al menos hasta comienzos de los años cuarenta, de una manera directa y decisiva. Al estudiar, por ejemplo, el concepto de Europa y España de nuestra escritora, la investigación no ha tenido en cuenta, lamentablemente, a estos residuos premodernos. Para poder situar a María Zambrano, al menos, dentro de una “tradición modernista” haría falta, entonces, identificar en qué momento y contexto de los años 1940 y 1950 logra María Zambrano distanciarse, efectivamente, del marco reflexivo de la *Revista de Occidente*.

Bibliografía

- Abellán, J. L., *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Barcelona 2006.
- Arcos, J. L., “Confluencias entre José Lezama Lima y María Zambrano”, en: *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano* 11, 2010, 18-30.
- Ascunce Arrieta, J. A., “Eugenio Imaz: tras las huellas de una utopía imposible. Vida, Obra y Pensamiento”, en: Imaz, E., *La fe por la palabra (Tomo I); Topia y utopia (Tomo II); Luz en la caverna (Tomo III)*, San Sebastian 1988-1989, tomo 1, IX-CLVIII.
- Ascunce Arrieta, J. A./Zabala Aguirre, J. R., “Breve cronología de Eugenio Imaz”, en: Ascunce Arrieta, J. A./Zabala Aguirre, J. R. (eds.), *Eugenio Imaz. Asedio a un filósofo*, San Sebastián 2002, 23-25.

- Blanco Martínez, R./Ortega Muñoz, J. F., *María Zambrano (1904-1991)*, Madrid 1997.
- Barreiro Rodríguez, H., *Lorenzo Luzuriaga y la renovación educativa en España (1889-1936)*, Sada 1989.
- Baumeister, M./Teuber, B., “La obra de Américo Castro y la España de las tres culturas, sesenta años después: presentación”, en: *Iberomamericana* 38, 2010, 91-97.
- Botermann, F., “De eindtijd: Toynbee, Spengler en Huizinga“, en: *Wijzgerig perspectief op maatschappij en wetenschap. Een tweemaandelijks tijdschrift* 35, 1994, 40-46.
- Csejtei, D., ““El “Yo” y la “Circunstancia”: dos agentes centrales en la filosofía de Ortega y Gasset“, en: Jiménez García, A. (ed.), *Estudios sobre historia del pensamiento español*. Actas de las III. Jornadas de Hispanismo Filosófico, Santander 1998, 255-265.
- Chica Hermoso, F./Espinasa, J. M./Valender, J. (eds.), *Los refugiados españoles en la cultura mexicana*, Madrid 2002.
- Dennis, N., “La Revista de Occidente y Cruz y Raya: Bergamin y Ortega”, en: *Revista de Occidente* 74-75, 1987, 41-62.
- Durán, M., “Ortega y von Uexküll: de la biología a la razón vital“, en: *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 21, 1996, 101-116.
- Dorang, M., *Die Entstehung der "razón poética" im Werk von María Zambrano*, Francfort del Meno 1994.
- Dorang, M., “La poetización del discurso filosófico en la obra de María Zambrano y Martin Heidegger”, en: Geisler, E. (ed.), *España y Alemania. Interrelaciones literarias*, Madrid 2001, 37-44.
- Fenoy Gutiérrez, S., “María Zambrano y Spinoza. Una misma concepción de la libertad humana”, en: *Pensar lo humano*, Madrid 1997, 67-71.
- Fernández García, E., “Ecos de Spinoza en María Zambrano”, en: Dominguez, A. (ed.), *Spinoza y España*, Castilla la Mancha 1994, 307-316.
- Ferraro, C. L., “María Zambrano, interprete de Miguel de Unamuno”, en: *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 34, Salamanca 1999, 13-28.
- Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, Ciudad de México 1964.
- Frank, W., *Virgin Spain. Scenes from the spiritual drama of a great people*, New York 1926.
- Frank, W., *España virgen. Escenas del drama espiritual de un gran pueblo*, Madrid 1927.
- Frischeisen-Köhler, M., “Descartes“, en: von Aster, E. (ed.), *Grosse Denker*, Leipzig 1911, 378-382.
- Graebner, F., *Das Weltbild der Primitiven. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern*, Múnich 1924.
- Graebner, F., *El mundo del hombre primitivo. Estudio de las concepciones primitivas del mundo en los pueblos salvajes*, Madrid 1925.
- Imaz, E., “Dos libros de María Zambrano“, en: *España peregrina. Revista de la Junta Cultural Española* 1, 1940, 38-39 – republicado en: Imaz, E., *En busca de nuestro tiempo*, San Sebastián 1992, 59-61.
- Jiménez García, A., “La recuperación de la tradición clásica: platonismo y neoplatonismo en la obra de María Zambrano y Miguel de Molinos; dos místicas, dos herencias”, en: Mora García, J. L./Moreno Yuste, J. M. (eds.), *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano (1904-1991). Contribución de Segovia a su empresa intelectual*, Castilla Leon 2005, 95-104.
- Krische, H., *Das Rätsel der Mutterrechtsgesellschaft. Eine Studie über die Frühhepoch der Leistung und Geltung des Weibes*, Múnich 1927.
- Krische, H., *El Enigma del matriarcado. Estudio sobre la primitiva época de acción y valimiento de la mujer*, Madrid 1930.

- von Keyserling, H., *Die neuentstehende Welt*, Darmstadt 1926 [=1926a].
- von Keyserling, H., *El mundo que nace*, Madrid 1926 [=1926b].
- Lasaga Medina, J., “La doctrina de las minorías en Ortega y sus críticos“, en: *Endoxa* 7, 1996, 231-255.
- Ledesma Ramos, R., “Sobre la filosofía del Renacimiento“, en: *Revista de Occidente* octubre-noviembre-diciembre 1930, 361-365.
- Lemke Duque, C. A., “La Biblioteca de las Ideas del Siglo XX, La Revista de Occidente (1922-1936)“, en: Rodiek, C. (ed.), *Ortega y la cultura europea*, Francfort del Meno 2005, 159-190.
- Lemke Duque, C. A., “Der Spengler-Effekt. Zu einigen Stationen der internationalen Wirkung des *Der Untergang des Abendlandes* 1919-1925“, en: *Archiv für Kulturgeschichte* 92, 2010, 65-202.
- Lemke Duque, C. A., *Europabild – Kulturwissenschaften – Staatsbegriff. Die Revista de Occidente (1923-1936) und der deutsch-spanische Kulturtransfer der Zwischenkriegszeit*, Francfort del Meno 2013 (en imprenta).
- Lesniak, S., “Graf Hermann Keyserling und Europa“, en: *German Life and Letters. A Quaterly Review* 58, 2005, 293-305.
- Lezama Lima, J., *Correspondencia entre José Lezama Lima y María Zambrano y entre María Zambrano y María Luisa Bautista*, Sevilla 2006.
- Maillard García, M. L., “Reflexiones acerca del tiempo en la razón vital y la poética. Zambrano y Ortega frente al problema del tiempo“, en: *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 39, 2000, 105-114.
- MacDonald, P. S., *Descartes and Husserl. The philosophical project of radical beginnings*, New York 2000.
- Mermall, T., “Introducción“, en: Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Madrid 1998, 7-83.
- Monteiro, A., “Keyserling e Portugal“, en: íd./Gahlings, U. (eds.), *Hermann Keyserling: A escola da sabedoria Keyserling e Portugal*, Coimbra 2003, 25-61.
- Ortega y Gasset, J., “En el tránsito del cristianismo al racionalismo“, en: *Revista de Occidente* julio-agosto-septiembre 1933, 340-361.
- Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, Madrid 1983.
- Panesar, R., “Keyserlings Geistesaristokratie vor dem Hintergrund seiner Zeit“, en: Gahlings, U./Jork, K. (eds.), *Hermann Graf Keyserling und Asien. Beiträge zur Bedeutung Asiens für Keyserling und seine Zeit*, Biebelsheim 2001, 70-97.
- Pino Campos, L. M., *Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*, La Laguna 2005.
- Salinero, J., “Colaboraciones de M. Zambrano en *Cruz y Raya*, *Hora de España* y *Revista de Occidente* desde 1933 a 1938“, en: *Litoral* 124-126, 1983, 180-194.
- Sánchez-Gey Venegas, J., “La segunda década del exilio. Ortega en la obra de María Zambrano en torno a 1955“, en: *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* 34/35, 1999, 65-74.
- Sánchez-Gey Venegas, J., “La idea de España y Europa en la obra de María Zambrano“, en: Mora García, J. L./Moreno Yuste, J. M. (eds.), *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano (1904-1991). Contribución de Segovia a su empresa intelectual*, Castilla Leon 2005, 77-93.
- Schneider, G., *Wertelite und Macht. Max Schelers Beitrag zum Elitendiskurs*, Berlin 2002.
- Strupp, C., *Johan Huizinga. Geschichtswissenschaft als Kulturgeschichte*, Göttingen 2000.
- Xirau Palau, J., *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, Barcelona 1927.
- Xirau Palau, J., *Obras Completas*, Madrid 2000.
- Zambrano, M., “CURSOS y CONFERENCIAS: Ortega y Gasset - Ideas en torno a las genera-

ciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo (Sobre la época de Galileo 1550-1650)“, en: *Revista de Pedagogía*, nº12, 1933 [=1933a] 133-139, 174-183, 221-229, 271-278, 320-329, 368-375.

Zambrano, M./Hoffman, A., “Descartes“, en: *Revista de Occidente* enero-febrero-marzo 1933 [=1933b], 345-348.

Zambrano, M./Salomé, L. A., “Nietzsche“, en: *Revista de Occidente* enero-febrero-marzo 1933 [=1933c], 106-108.

Zambrano, M., “Alejandro el Grande, héroe antiguo“, en: *Revista de Occidente* enero-febrero-marzo 1934 [=1934a], 117-120.

Zambrano, M./de Keyserling, C., “La vida íntima“, en: *Revista de Occidente* enero-febrero-marzo 1934 [=1934b], 227-232.

Zambrano, M., “Sobre una educación para la libertad“, en: *Revista de Pedagogía* 8, 1934 [=1934c], 556-560.

Zambrano, M., “Porque se escribe“, en: *Revista de Occidente* abril-mayo-junio 1934 [=1934d], 319-328.

Zambrano, M., “Hacia un saber sobre el alma“, en: *Revista de Occidente* octubre-noviembre-diciembre 1934 [=1934e], 261-276.

Zambrano, M./Aron, R./Dandieu, A., “La révolution nécessaire“, en: *Revista de Occidente* abril-mayo-junio 1934 [=1934f], 209-221.

Zambrano, M., “Ante la “Introducción a la ciencia“ de Fichte“, en: *Revista de Occidente* octubre-noviembre-diciembre 1934 [=1934g], 216-218.

Zambrano, M., “La salvación del individuo en Espinosa“, en: *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras* 3, febrero-marzo 1936, 7-20.

Zambrano, M., “La reforma del entendimiento español“, in: *Hora de España* 9, 1937, 13-28.

Zambrano, M., *Horizonte de liberalismo*, Madrid 1996.

Zambrano, M., “Nota a la presente edición“, en: *ibid.*, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid ⁶2004 [=2004a], 9-14.

Zambrano, M., *La razón en la sombra*, Madrid ²2004 [=2004b].

El traductor en el laberinto del texto: María Zambrano

Charlotte Frei (Madrid)

1

El pensamiento filosófico fue iniciado por una pregunta. Se dice que fue Tales de Milet quién preguntó: “¿Qué son las cosas?” Este extrañamiento, esta duda ante el mundo circundante expresa el surgimiento de una conciencia que, al advertir lo real en cuanto presencia, presiente la diferencia entre el que pregunta y aquello por lo que se pregunta. El hecho de preguntar produce una re-localización del yo frente a las cosas, así como el final de un tiempo y el principio de otro, o sea, una escisión que inicia un cambio radical. Según piensa María Zambrano, la suma de este cambio se halla en el acto mismo de preguntar. Porque

[e]l preguntarse es lo peculiar del hombre, el signo de que ha llegado a un momento en que va a separarse de lo que le rodea, algo así como la ruptura de un amor, como el nacimiento¹.

Hace menos de cuarenta años, fue publicado un libro que versa de nuevo sobre las cosas, pero esta vez les preceden las palabras. Y en este discurso sobre la arqueología de las ciencias humanas como *episteme*, su autor acaba por formular otra pregunta, representativa de la hermenéutica moderna: “¿Quién habla?”². En un primer momento esta interrogación nos puede sorprender. Porque en tiempos de los postismos (post-estructuralismo,

post-modernidad, post-feminismo etc.) pensábamos que no sólo Dios y el autor habían muerto, sino que también el sujeto había desaparecido. ¿Y quién puede enunciar una pregunta sino un sujeto? Pero la pertinencia de la pregunta no corresponde tanto a la sobrevivencia del sujeto, sino a la transi-tividad que el mundo discursivo de Occidente fundamenta en la definición de “muerte”.

De hecho, el uso conceptual de la muerte para fenómenos oriundos de los ámbitos de la filosofía y filología, manifiesta deudas con el pensamiento sobre la inmortalidad de raíz griega y su posterior adaptación en el cristianismo helenizado. En el revés de las conocidas formulaciones de Nietzsche, Barthes y Foucault se halla inscrita la idea de la reintegración de las cosas en el apeirón (según Anaximandro) y la promesa de resurrección del alma cristiana en un mundo mejor. Ni en la muerte ni en el desaparecimiento del autor o sujeto, se trata por tanto de un eclipse definitivo sino de algo provisorio. Dicho con otras palabras, las múltiples “muertes” proclamadas en el transcurso de la historia del pensamiento nunca significaron un desaparecer definitivo, sino una transformación, una reformulación. El tránsito de un concepto como el de “autor” corresponde, en esta línea, al surgimiento de otro concepto que no deja de conllevar algo del anterior.

El mismo Foucault lo confirma cuando en su trabajo “Qu’est-ce qu’un auteur?” explica que la desaparición del escritor permite descubrir el juego de la función-autor; o cuando, en el mismo

¹ Zambrano 1993, 66-67.

² Cfr. Foucault 1966, cap. IX.

texto, y a propósito de la muerte del hombre, afirma que se trata aquí de un tema que permite sacar a la luz de qué manera el concepto del hombre ha funcionado en materia del saber³.

Para responder a la pregunta “¿Quién habla?”, no debemos, pues, procurar un sujeto individual, sino un sujeto transindividual y múltiple, perceptible tan sólo en la confluencia de una variedad de discursos sobre el mismo. En vez de ser un signo de lo que significa, que precede a las obras y les sirve de centro para la producción de sentido, la hermenéutica de la sospecha desenmascara al autor en cuanto

un certain principe fonctionnel par lequel, dans notre culture, on délimite, on exclut, on sélectionne: bref, le principe par lequel on entrave la libre circulation, la libre manipulation, la libre composition, décomposition, recomposition de la fiction⁴.

El tránsito del autor a la función-autor, tiene una eminente relevancia para la traducción, su teorización y su práctica. Especialmente cuando se define la traducción como una forma específica de la reescritura de obras literarias, como lo son igualmente “las reseñas o ensayos críticos y las representaciones en el escenario o en la pantalla”⁵. No obstante, la traducción es, de entre las reescrituras, la potencialmente

más influyente porque es capaz de proyectar una imagen de un autor y/o una (serie de) obra(s) a otra cultura, elevando a ese autor y/o esas obras más allá de los límites de su cultura de origen⁶.

Si la reescritura de la traducción proyecta la imagen del autor y de la obra, el traductor por su parte ejerce una función de autor al reescribir el texto de modo a adecuarlo (o no) a las reglas de la producción y recepción literarias del sistema cultural de llegada.

³ Cfr. Foucault 1994a, 817.

⁴ Foucault 1994a, 811.

⁵ Lefevere 1997, 19.

⁶ Lefevere 1997, 22.

En efecto, pensamos que el traductor participa en las cuatro características principales que, según Foucault, componen la función-autor en términos jurídico, diacrónico, operacional y con miras a las posiciones-sujetos que conlleva⁷. Para nuestro propósito, nos restringimos a esta última característica según la cual la función-autor

ne renvoie pas purement et simplement à un individu réel, elle peut donner lieu simultanément à plusieurs ego, à plusieurs positions-sujets que des classes différentes d'individus peuvent venir occuper⁸.

En cuanto posición-sujeto, el traductor toma parte activa en este principio delimitador, excluyente y censorio que representa la función-autor. Pero su participación específica es al mismo tiempo una reflexión crítica sobre esta función. Es decir, si la función-autor restringe la libre circulación, manipulación, composición y recomposición del texto en el campo literario de partida, el papel que el traductor desempeña demuestra igualmente la subversión de estas mismas restricciones. De hecho, las coerciones que, por ejemplo, en términos de género, obligan a un autor en determinada época histórica seguir parámetros poetológicos rígidos, pueden ser distintas, en un sistema y una tradición estética heterogéneos. En este caso, la función-autor del traductor es un discurso paralelo, o potencialmente un contra-discurso, sobre la manera de cómo hacer circular ideas, conceptos, temas y formas o cómo manipularlos.

⁷ Explica Foucault que “la fonction-auteur est liée au système juridique et institutionnel qui enserme, détermine, articule l'univers des discours ; elle ne s'exerce pas uniformément et de la même façon sur tous les discours, à toutes les époques et sans toutes les formes de civilisation ; elle n'est pas définie par l'attribution spontanée d'un discours à son producteur, mais par une série d'opérations spécifiques et complexes ; elle ne renvoie pas purement et simplement à un individu réel, elle peut donner lieu simultanément à plusieurs ego, à plusieurs positions-sujets que des classes différentes d'individus peuvent venir occuper” (Foucault 1994a, 803-804).

⁸ Foucault 1994a, 804.

Para que haya efectivamente reescritura en el sentido de un vínculo de “rapport”-“décentrement”⁹, que va más allá de una relación de identidad *versus* alteridad entre texto y versión, es necesario, a nuestro parecer, que el traductor adopte una postura concreta frente a lo que se le presenta como hecho textual. Dando la vuelta a una frase de Coleridge, creemos preciso que ‘suspenda voluntariamente la credulidad’ ante la posibilidad de acceder directamente a la comprensión del texto. Por el contrario, es la duda como método que se propone como la premisa más firme para asentar el acto de traducción sobre certidumbres. De modo que es menester distanciarse de un presupuesto que fundamenta la teoría de la interpretación clásica aplicada a la traducción. Nos referimos al postulado de George Steiner cuando dice a propósito del primer movimiento hermenéutico: “All understanding, and the demonstrative statement of understanding which is translation, starts with an act of trust”¹⁰.

A la persistente reducción del fenómeno de la traducción a un acto de comprensión e interpretación¹¹, es decir, un acto de transportación de sentido, subyace la no menos persistente acepción del “original” como una unidad significativa homogénea e inalterable en el tiempo y el espacio, y del traductor como un agente desinteresado y neutral, un filtro que no sería marcado por unos esquemas de percepción codificados o que estaría desligado de los campos de fuerza socio-económicos y estéticos de una producción cultural y simbólica que a su vez funciona según unas leyes y jerarquías propias. El “acto de confianza”, como trasfondo de la traducción en cuanto comprensión, parte de una premisa implícita de universalidad del enten-

dimiento humano y, concomitantemente, de la homogeneidad de los sujetos que se disponen a entender o traducir. En esta premisa, queda simulado un estado primordial y paradisiaco que narra nuevamente la teogonía del origen.¹² Además, comprender es siempre comprender algo, así como traducir es traducir un texto, aunque existen otras formas de traducir que aquí no son contempladas¹³.

Por otra parte, así como el traducir no se desarrolla en un *vacuum*, un espacio neutro y global, sino que se halla determinado por condiciones y objetivos concretos, también el texto se localiza siempre después de la caída, ya en el cuerpo, el mundo y el tiempo. De hecho, la textualidad no es el resultado de un proceso orgánico-natural sino de una operación de transformación, condicionante y condicionada por un orden y una forma que responden a criterios, tanto intra como extra-textuales, y a tomas de posición tanto autorales como alógrafas.

Por consiguiente, una conciencia alertada acerca de los deslices de la escritura configurada en forma textual, descubre en el proceso mismo del traducir la disparidad del propio texto original, es decir, en las palabras de Enzensberger, “las grandiosas invenciones y los fallos secretos, los trucos mágicos y las extravagancias, los altos vuelos técnicos y los puntos ciegos”¹⁴.

⁹ Meschonnic 1999, 95-6.

¹⁰ Steiner 1992, 312.

¹¹ También J. E. Jackson y L. D’Hulst comienzan su artículo “Traduction” con esta definición: “Traduire signifie à la fois comprendre et interpréter, y compris en transférant un texte d’une langue naturelle dans une autre. C’est ce dernier sens qu’implique usuellement le mot de traduction.” *Vid.* Aron/ Saint-Jacques/ Viala 2002.

¹² A propósito de Nietzsche, Foucault apunta que la historia enseña también a “reírse de las solemnidades del origen”. Pues “l’origine est toujours avant la chute, avant le corps, avant le monde et le temps; elle est du côté des dieux, et à la raconter on chante toujours une théogonie” (Foucault 1994b, 139).

¹³ Pensamos, por ejemplo, en el vasto campo de las pseudo-traducciones que fingen traducir un texto concreto cuando efectivamente inventan obras o las escriben “a la manera” de un determinado autor. A este propósito, cfr. Frei 2003, cap. 1.

¹⁴ Enzensberger 1999, 392.

2

Escogemos a continuación tres ejemplos que consideramos ser ilustrativos de cómo el traductor en su función de autor reescribe elementos de un texto para otra lengua poniendo en cuestión el modelo derivativo que subyace a la dicotomía convencional de fuente-meta. Los ejemplos tratan precisamente el aspecto de la intertextualidad en su vertiente directa e indirecta, es decir la ocurrencia de citas provenientes de textos alógrafos, e igualmente la referencia a un tema mitológico. Veremos en qué medida una postura traductora que no concibe el texto como entidad orgánica, sino como una configuración de elementos dispares y heterogéneos, puede contribuir a una relación diferente entre el todo y sus partes en el texto de llegada. Para este fin, recorreremos a una experiencia propia, fruto de nuestras traducciones al alemán de las obras *La agonía de Europa* y *El hombre y lo divino* de María Zambrano.

La discípula de Ortega y Gasset, María Zambrano (1904-1991), pertenecía a la generación de los poetas y filósofos que abrazaron el exilio después de fracasar su lucha por una España libre y democrática. Podríamos decir que las condiciones de trabajo y de publicación de Zambrano eran especialmente duras en la medida en que el destierro de su país la obligó a recorrer el mundo durante casi medio siglo, entre 1939 y 1984. Así lo muestra su geografía del exilio que la lleva del Sur de Francia, París, México, La Habana, Puerto Rico, París, La Habana, Roma, París, La Habana, Roma, La Pièce, Verney Voltaire hasta Ginebra, antes de volver definitivamente a Madrid¹⁵. El frecuente cambio de lugar hace que la filósofa a menudo publique sus obras en un país mientras que vive en otro.

Es el caso de *La agonía de Europa* (1945), opúsculo que se publica en Argentina en cuanto Zambrano trabaja en Cuba. Al destierro geográfi-

co se añade con frecuencia el destierro de su palabra en el laberinto de sus publicaciones. Así, el editor de esta obra, Jesús Moreno Sanz, explica en su “Nota aclaratoria” acerca de los avatares con los que se enfrentó la primera edición crítica:

Esta obra fue publicada por vez primera en 1945, en Buenos Aires, por la editorial Sudamericana. Como sucede con tantas ediciones de los libros de María Zambrano, este apareció lleno de erratas y aun de errores de bulto que tergiversaban por completo el sentido de algunos pasajes. La propia autora realizó una serie de correcciones a mano sobre su ejemplar que ha sido rigurosamente aplicada a esta edición, ya que no sólo no desvirtúa el texto sino que lo mejora. No es posible precisar la fecha de estas correcciones de Zambrano al texto original; pero, en todo caso, no fueron tenidas en cuenta en la segunda edición de esta obra (Mondadori, Madrid, 1988), en la que se mantienen aquellos mismos crasos errores señalados, y aun se añaden algunos más¹⁶.

Interrumpimos aquí la cita para realzar, con Moreno Sanz, que gran parte de las ediciones de la obra de Zambrano se encuentra en un estado precario en lo referente a la crítica textual. Para su obra *La agonía de Europa* se pueden distinguir cuatro etapas de edición-corrección entre 1945 y 2000: la primera edición de 1945, repleta de erratas y errores, es corregida sobre el ejemplar por la propia autora. Para la nueva edición de 2000, Moreno Sanz utiliza como referencia de partida la edición de Buenos Aires de 1945, a través del ejemplar enmendado por la autora. Indicativa de la historia crítica es además otra edición del opúsculo en Mondadori (1988), que reedita el texto de 1945 y añade inclusivamente algunos errores. Pero continuemos con la cita:

Por ello, se entrega ahora este texto minuciosamente corregido. En primer lugar, de acuerdo con las señaladas modificaciones realizadas por la propia autora. Pero, en segundo lugar,

¹⁵ Para un resumen actualizado de la geografía del exilio de Zambrano, cfr. Moreno Sanz/Fenoy 2003.

¹⁶ Zambrano 2000, 9.

corrigiendo también evidentes errores que, posiblemente debido a una lectura contextualizada, escaparon de las correcciones de Zambrano; que, conviene resaltar, se hacen sobre todo en las dos primeras partes de las cuatro de que consta este libro, mientras que en la tercera y cuarta apenas aparecen simples retoques, siendo así que es en aquellas donde se producen errores más evidentes y, en algunos casos, francamente perturbadores del sentido del texto. La mayoría de estos errores, o son, sin más, erratas fáciles de discernir, o se desprenden del sentido del contexto. Además de estas correcciones, y siempre por estricta fidelidad al texto y acordes con su propio ritmo y respiración, se han rectificado algunos acentos y signos de puntuación¹⁷.

Verificamos que la edición de Mínima Trotta se basa en el texto original corregido por Zambrano, y se añaden, por parte del editor, “correcciones de errores”, que conciernen erratas o “se desprenden del sentido del contexto”, y lo que llama “simples retoques” y “rectificaciones” de puntuación y acentos. Hay por lo tanto dos fases de fijación o normalización del texto: la corrección manual de la propia autora sobre un ejemplar de la primera edición; y la primera edición crítica a partir de las correcciones de Zambrano. Destacamos también que la reescritura de Moreno Sanz se hace, como en el discurso secular sobre traducción desde (equivocadamente) Horacio, en el nombre de la fidelidad. Esta fidelidad *ad sensum* –para utilizar palabras de S. Jerónimo– refiere pues al “sentido del texto” y al “sentido del contexto”, además de tener en cuenta los factores “ritmo” y “respiración” que, según el editor, son “propios” del texto. Sin cuestionar la pertinencia de esta serie de alteraciones crítico-filológicas, queremos, esto sí, destacar: primero, la multiplicidad de actos de reestructuración a que es sometida la edición de *La agonía de Europa* entre 1945 y 2000 y las subsiguientes reformulaciones de partes del texto;

¹⁷ Zambrano 2000, 9-10.

y, segundo, las múltiples posiciones-sujetos que en este periodo ejercen la función-autor: sea la propia Zambrano, sea la editora Mondadori que, a su vez, tergiversa el texto al reeditararlo, tanto por mantenerlo en su estado precario original como por añadir errores. Tampoco se debe descartar al editor de la edición del año 2000 que reescribe Zambrano rescribiéndose a si misma.

Podemos lícitamente cuestionar, cómo frente a semejante proliferación de voces, escrituras y aventuras interpretativas, aún es posible hablar de “original”, entendiendo éste como el producto único en el tiempo y espacio de un autor, o siquiera, en cuanto producto de un autor en el singular. Si desde una perspectiva diacrónica, este paisaje editorial y crítico plantea serios problemas para cualquier proyecto de traducción iniciado antes de la primera edición crítica del año 2000, vamos a ver que las dificultades continúan apareciendo más allá de esta fecha.

2.1 Quevedo

Precisamente en la segunda parte del libro, titulada “La violencia de Europa”, o sea, en la parte en la que el editor afirma haber introducido un mayor número de correcciones, encontramos en el subcapítulo “La violencia de la historia” una cita de Quevedo. Y no se trata aquí de una cita *sensu stricto*, porque no va marcada por el nombre del autor, si bien que está separada espacialmente del texto de Zambrano. No se nombra tampoco el poema, y sólo algunos renglones más abajo en el texto, se habla de “esta afirmación religiosa y poética de Quevedo”¹⁸.

Es a propósito del hombre europeo y su particularidad de mostrarse irreducible al tiempo, a la naturaleza e incluso a la divinidad, que Zambrano cita los dos tercetos del soneto tal vez más famoso del autor “Cerrar podrá mis ojos la postrera”:

Alma a quien todo un dios prisión ha sido,
venas que humor a tanto fuego han dado,
médulas que han gloriosamente ardido,

¹⁸ Zambrano 2000, 59.

su cuerpo dejarán, no su cuidado;
serán cenizas, mas tendrán sentido¹⁹.

Podíamos ahora traducir la cita tal como nos la presenta la filósofa. Sin embargo, creemos que para una traducción de la cita no es suficiente entenderla, sino que es preciso contextualizar los versos ya que en este lugar vamos a traducir a otro autor y un pasaje alógráfico insertado en la obra de Zambrano. Así, acudimos a una edición de la poesía de Quevedo para verter los tercetos a partir de una lectura integral del poema. Verificamos que este soneto, que Dámaso Alonso ha considerado “seguramente el mejor de Quevedo, probablemente el mejor de la literatura española”²⁰, está incompleto en la cita de Zambrano. Por lo pronto falta el último verso. Y no obstante termina la cita, después de “sentido”, con un punto final. En la edición de Crosby constan los tercetos así:

Alma, a quien todo un Dios prisión ha sido,
Venas, que humor a tanto fuego han dado,
Medulas, que han gloriosamente ardido,

Su cuerpo dejará, no su cuidado;
Serán ceniza, mas tendrá sentido;
Polvo serán, mas polvo enamorado²¹.

Una comparación de los tercetos revela, a parte de la omisión del último verso, que la cita de Zambrano no lleva a cabo la convencional separación entre el primero y el segundo terceto, además de distinguirse del texto establecido por Crosby por tres alteraciones al nivel gramatical.

Donde en Crosby se dice al principio del primer verso del segundo terceto “Su cuerpo dejará, ...” Zambrano escribe “Su cuerpo dejarán, ...”. En el segundo verso de este terceto, la edición de Crosby anota “Serán ceniza” y sigue el verbo en singular “tendrá”, en cuanto que en el mismo verso Zambrano utiliza el plural “Serán cenizas, mas tendrán sentido”.

Acerca de estas últimas discrepancias en las versiones textuales, consultamos otras fuentes de la poesía de Quevedo, a fin de ver si entre los editores, críticos y comentaristas del poeta barroco, existen a este respecto opiniones divergentes. De hecho, encontramos el poema incluido en el estudio citado de Dámaso Alonso. El erudito escribe “dejarán”, el singular “ceniza” y usa el plural “tendrán”. En la edición de la poesía de Quevedo de José Manuel Blecua, se escribe “dejará”, “ceniza” y en singular “tendrá”²². A propósito del singular “dejará”, Blecua informa en una nota que “se trata del alma, que dejará el cuerpo para ir a la otra orilla. Los tercetos ofrecen una clara correlación”²³. Opinión que Crosby corrobora en una nota al respecto.

Llegado a esta encrucijada, el traductor se tiene que decidir por una de las bifurcaciones que se le presentan.

En nuestra versión, optamos por cambiar el texto de partida de la manera siguiente: colocamos entre los dos tercetos el espacio que la convención otorga a la disposición formal del género; añadimos el último verso; mantenemos el plural del verbo “dejar” tal como consta en Zambrano (y Dámaso Alonso); en lo que concierne el singular o plural de la palabra “ceniza” no resulta una cuestión relevante para la versión ya que en alemán el sustantivo “Asche” tan sólo se usa en el singular. Nuestra traducción se leerá por lo tanto del siguiente modo:

Seele, die einem ganzen Gott als Fessel diene,
Venen, die soviel Feuer Puls gegeben,
Herz, das einmal glorreich glühte,
den Körper geben sie auf,
nicht aber das Sorgen,
werden Asche sein,
doch mit Sinn beseelte,
werden Staub sein,

¹⁹ Zambrano 2000, 58.

²⁰ Alonso 1989, 440.

²¹ Quevedo 1989, 255-256.

²² Los dos tercetos se distinguen en las ediciones de Blecua y Crosby sólo en lo tocante a la puntuación.

²³ Quevedo 1999, 657.

doch verliebter Staub auch morgen²⁴.

Veamos ahora otros dos ejemplos de índole semejante en el libro *El hombre y lo divino*, publicado por primera vez en 1955 por el Fondo de Cultura Económica, en México, mientras que la autora vivía en Roma. Para nuestra traducción utilizamos la segunda edición aumentada de 1973 (Madrid, FCE).

2.2 Hölderlin

Para ilustrar la problemática y ardua tarea de encontrar las fuentes que alimentan el texto-fuente, hemos elegido como segundo ejemplo la referencia intertextual que en *El hombre y lo divino* remite al poeta romántico alemán, Friedrich Hölderlin. Cuando el traductor al alemán encuentra en la obra una cita traducida de un autor de su lengua, conviene que procure el pasaje en la obra del autor referido. Dicho de otro modo, no va traducir al alemán lo que ya está dicho en alemán. Esto es por supuesto válido para otras lenguas.

Zambrano cita a Hölderlin dos veces seguidas en el mismo párrafo, y haciendo referencia a dos obras distintas. En el sub-capítulo al tercer capítulo “La huella del paraíso”, opone el hombre a las criaturas de la naturaleza en lo que determina sus respectivas formas de vivir y ser. En cuanto que el hombre tiene que tomar decisiones en instantes decisivos de su vida que reflejan tanto su libertad como su soledad, las criaturas de la naturaleza no son libres ni han de elegir, ya que poseen un ser invariable y paradisíaco. En este contexto afirma la filósofa:

La percepción que así ocurre ha intervenido sin duda en que la nostalgia de una vida paradisíaca se proyecte sobre la vida de la naturaleza [...] En forma paradójica Hölderlin expresó nostalgia y remordimiento de no ser como las criaturas naturales: “las estrellas han elegido la constancia” (*Hiperión*: segunda parte, sexta carta)²⁵.

²⁴ Zambrano 2004, 60.

²⁵ Zambrano 1993, 313.

Siguiendo nuestro método de la “duda metódica”, verificamos en la mencionada obra de Hölderlin tanto el pasaje textual como el lugar citado. Ambos coinciden. Sobra decir que utilizamos para nuestra traducción el texto de Hölderlin:

Alle Geschöpfe der Natur gehorchen unablässig. Auf paradoxe Weise hat Hölderlin jene Wehmut und das schlechte Gewissen ausgedrückt, nicht wie die Geschöpfe der Natur zu sein: „Beständigkeit haben die Sterne gewählt”²⁶.

Dos frases más tarde encontramos otra referencia al poeta. Esta vez proveniente de los llamados “poemas de la locura”. Versa el texto de Zambrano como sigue:

Y así el estado de naturaleza se presenta como un retorno a la patria primera en busca de la fuente primaria y pura de la vida, en busca también de la “fuente de la imagen originaria” – verso final de “La primavera”, uno de los poemas de la locura²⁷.

Al contrario de la cita de Quevedo, el traductor tiene aquí una indicación exacta donde señalar el pasaje en la obra de Hölderlin. Al consultar los poemas tardíos, descubrimos que existen diversos poemas titulados “Der Frühling” (“La primavera”). Por ejemplo, entre los 49 poemas recogidos en la edición bilingüe de la editora Hiperión, *Poemas de la locura* (1988), hallamos 9 poemas con este título. Cual no sería nuestra sorpresa al verificar que en ninguno de ellos se halla un verso final, ni tan siquiera algún pasaje que remotamente pudiera ser la retrotraducción de “fuente de la imagen originaria”. ¿Qué hacer?

La indicación del autor y de los poemas es tan precisa, que nos imaginamos que debemos encontrar la expresión en otro poema. Después de nuevamente haber leído la poesía completa de Hölderlin del mentado periodo, llegamos a la conclusión que Zambrano citó correctamente pero a partir de otro poema titulado “El paseo” (“Der Spa-

²⁶ *Hyperion*, 2. Buch, 6. Brief.

²⁷ Zambrano 1993, 313-4.

ziergang”). En este poema, cuyo título tiene en la edición arriba señalada una ocurrencia única, la última frase reza así:

[...] Die Gottheit freundlich geleitet
Uns erstlich mit Blau,
Hernach mit Wolken bereitet,
Gebildet wölbig und grau,
Mit sengenden Blitzen und Rollen
Des Donners, mit Reiz des Gefilds,
Mit Schönheit, die gequollen
Vom Quell ursprünglichen Bilds²⁸.

De hecho, el último verso de este poema puede ser traducido al español tal como lo cita Zambrano: “fuente de la imagen originaria”²⁹. Consideramos que los dos poemas deben haber sido confundidos, de modo que traducimos la frase de esta manera:

Und so erweist sich der Naturzustand als ein
Zurückkehren zur ursprünglichen Heimat, auf
der Suche nach dem reinen Urquell des Lebens
und ebenso auf der Suche nach dem „Quell
ursprünglichen Bilds“ – dem Schlußvers von
„Der Spaziergang“, einem Gedicht der
Wahnsinnperiode.

Este ejemplo muestra que el traductor debe contar con la posibilidad de que el lector de la versión alemana de Zambrano conoce la poesía de Hölderlin y se da inmediatamente cuenta de la confusión. O, como muestran las citas en general, debe suponer que el receptor desea contextualizar un pasaje, o profundizar en la obra y el autor. En ambos casos, se daría cuenta de que existe un equívoco. ¿Es tarea o responsabilidad del traductor prever y evitar estos equívocos?

Una traducción crea una imagen del autor, de su pensamiento y de la manera como lo fundamenta y ejemplifica, y esto es tanto más cierto cuando se trata de una traducción-introducción, o sea, de una obra introducida por vez primera en un sistema lingüístico-cultural. Es el caso de las dos obras

referidas de María Zambrano, que por vez primera se publican en alemán. La única referencia anterior a Zambrano constituye la traducción de su obra de madurez *Claros del bosque* (1977), que fue publicada por la editora Suhrkamp en 1992 (*Waldlichtungen*, traducción de G. Poppenberg). Al contrario de otros países románicos, y también de lengua inglesa, donde se tiene desde hace décadas acceso a la lectura de sus obras máximas en traducción, Zambrano es casi desconocida en los países de lengua alemana. A esta ausencia en los estantes de las librerías se debe la ausencia de su pensamiento en los debates científicos y en la mayor parte de las enciclopédicas especializadas. Con vistas a este horizonte de recepción, pensamos que una introducción vía traducción, contribuye significativamente para la configuración de la imagen de la autora/obra y su inclusión en el canon de la literatura. También en este sentido, nos parece que la duda metódica como presupuesto para la reescritura traductora de sus obras, no sólo permite evitar posibles malentendidos, sino que también contribuye para la fijación del propio texto.

2.3 *Gea y Rea*

En nuestro tercero y último ejemplo, nos vamos a referir a un relato mitológico griego que desempeña un papel esencial en el cuarto capítulo de “El hombre y lo divino”. Estamos delante de otra dificultad hermenéutica y de recontextualización. Zambrano, habla de la transformación de lo sagrado en lo divino como una especificidad del templo griego que, así piensa: “no se cumpliría desde el inicio si el tiempo, mediador, no asistiera, si no fuera él, él mismo lo que se cumple”³⁰. Es el lugar para desarrollar, en dos ocasiones, una reflexión acerca de la génesis mitográfica del tiempo y de su efecto mediador entre lo divino y lo humano. Es, por lo tanto, el lugar de hablar sobre el acto cosmogónico del *Hieros Gamos* entre Urano y Gea, y de sus descendentes, Cronos y Zeus.

²⁸ Hölderlin 1988, 88.

²⁹ En la traducción ofrecida por la edición bilingüe de Hiperión se traduce así este verso: “A la fuente de la primitiva imagen” (Hölderlin 1988, 89).

³⁰ Zambrano 1993, 331.

Antes de proseguir con los pasajes en cuestión, quería recordar brevemente el mito que da origen a su reflexión.

Según Hesíodo, Gea, la *Terra Mater*,

fue concebida como el elemento primordial del que surgieron las razas divinas [...] Sin intervención de ningún elemento masculino engendró al Cielo, o sea Urano, al que se une después engendrando primeramente los seis Titanes: Océano, Ceo, Crío, Hiperión, Jápeto y Crono, y las seis Titánides: Tía, Rea, Temis, Mnemósine, Febe y Tetis³¹.

Cronos, el más joven de los hijos de Urano, fue el único entre todos sus hermanos en ayudar a su madre a vengarse de su padre. Con la hoz que Gea le dio le cortó los testículos. Ya dueño del universo, casó con su propia hermana Rea. Cronos a quien se había predicho que sería destronado por uno de sus hijos, los iba devorando a medida que nacían. Rea, recurriendo a una astucia, consigue salvar a su hijo Zeus que, finalmente, vence al padre y ocupa su lugar.

Teniendo en cuenta esta leyenda tal como nos es transmitida por Grimal, resulta sorprendente leer en Zambrano las siguientes dos frases:

Vencido por su hijo, Padre de inmortales y mortales, Cronos, sin apenas templos, junto con su esposa Gea, tierra segunda, temporalizada, media, acompasando, acordando dioses y hombres³².

Cronos liberó a sus hermanos pues la madre – Gea– no podía darlos a la luz. Fue el tiempo el primer libertador, mas luego él mismo devoraba a sus propios hijos nacidos de la Gea, una tierra ya del tiempo³³.

Vimos que Cronos es hijo de Gea y, según muestra el cuadro genealógico³⁴, la *Terra Mater* nunca se unió a éste su hijo. Por el contrario, Cronos al

destronar a su padre se casó con la propia hermana Rea, devorando, como aquél, a sus hijos a medida que nacían. Notamos que el texto de Zambrano habla sin embargo de Gea como esposa de Cronos. Esta “Gea”, es descrita como “tierra segunda, temporalizada, media”. Ahora bien, según el mito, es la Titánide Rea la esposa de Cronos y la madre de Zeus. De hecho, se la puede calificar de “segunda” porque desciende de la tierra “primera” que es Gea, y también se la puede describir como siendo “media”, porque su otra mitad constitutiva le viene de su padre Urano, el Cielo. Y tal como lo afirma el texto de Zambrano hablando de Gea, es a través del lazo conyugal con el Tiempo, Cronos, que Rea simboliza una tierra “temporalizada” o “ya del tiempo”.

De modo que, decidimos cambiar en las frases indicadas, donde pensamos que existe un contra-sentido, el nombre “Gea” por “Rea”, cuando el contexto lo requiere³⁵. Escribimos como sigue:

Von seinem Sohn besiegt, Vater von Unsterblichen und Sterblichen, fast ohne Tempel, bringt Kronos zusammen mit seiner Gemahlin Rhea, der zweiten zeitbehafteten halben Erde, Götter und Menschen in Einklang, in denselben Takt.

Kronos befreite seine Geschwister, da die Mutter –Gaia– sie nicht zur Welt bringen konnte. Die Zeit war die erste Befreierin, aber später verschlang sie selbst die eigenen von Rhea geborenen Kinder, einer schon der Zeit zugehörigen Erde.

Los tres ejemplos, han mostrado que la labor traductora puede ser más compleja y laboriosa según cómo el traductor entienda su participación como posición-sujeto en la función-autor. Encontramos

³¹ Grimal 1994: “Gea”, aquí y a seguir.

³² Zambrano 1993: 331

³³ Zambrano 1993, 351.

³⁴ Cfr. Grimal 1994, 212.

³⁵ Aunque sea meramente especulativo alegar posibles causas para lo que consideramos ser un contra-sentido, es probable que se haya producido, en el proceso de edición de la obra, una transcripción equivocada de los nombres. De hecho, en español es muy fácil confundir las letras iniciales de los nombres Gea/Rea, confusión que resulta más difícil en alemán, donde se habla de Ge/Gaia y de Rhea.

evidencias para esta afirmación, cuando nos ponemos a comparar nuestras decisiones con las de otros traductores.

Así, para el libro *El hombre y lo divino*, hemos encontrado una traducción al portugués de 1995, efectuada por dos traductores, y que también utiliza la edición ampliada de la obra de 1973³⁶. En lo referente a los ejemplos de Hölderlin y del mito griego, constatamos que se transcribe integralmente el texto de Zambrano. Si consideramos que el contra-sentido del pasaje mitológico precisa de una lectura muy atenta, y que resulta más fácil en este caso pasar por alto la cuestión de los nombres confundidos, creemos, sin embargo, que la cita de Hölderlin hubiera sido menos difícil de detectar. Pero incluso así era preciso manejar una edición (portuguesa) del autor romántico, o sea, cotejar materiales adicionales al texto y dedicar más tiempo al proceso de traducción. Al no disponer de datos sobre el proyecto de esta traducción portuguesa, cabe incluso pensar que los traductores siguieron un determinado método orientado por criterios y prioridades concretos, en cuyo caso la no-traducción, no sería otra cosa que una decisión traductológica.

3

En resumidas cuentas, creemos posible distinguir entre una traducción horizontal y una traducción vertical. Una traducción horizontal, como la traducción portuguesa en los puntos aludidos, propone traducir lo que “está ahí”, al nivel epidérmico del texto, siguiendo la escritura de Zambrano mecánicamente, sin indagar en el fondo. En rigor, se traduce lo que el texto escribe pero no lo que dice. El traducir horizontalmente sugiere así la ilusión del acceso directo al texto, cuando ni siquiera el hablante accede a la lengua sin el intermedio de un conjunto de mecanismos de aprendizaje, de convenciones establecidas en el

³⁶ Cfr. Zambrano 1993.

curso de la historia³⁷. La verdad es que lo que “está ahí” nunca está presente en su integridad. Por el contrario, una traducción vertical se propone profundizar en la genealogía del texto, una genealogía que no se confunde con su interioridad. Más bien se trata –y nos referimos a los ejemplos arriba alegados–, de obras y autores que suplementan el texto, que representan caminos que llevan fuera de él. Al adoptar una postura interrogativa cada vez que llega a una encrucijada del texto, el traductor vertical cuestiona de nuevo la estrategia que debe seguir. Y seguir la asimetría de los caminos que suplementan la obra, significa adentrarse en nuevos laberintos, porque, como hemos visto, en rigor existen tantos Quevedos como ediciones que de él se han hecho.

El hecho mismo de rehusar repetir la ilusoria sucesión mecanicista de los signos, y de preguntar por el *rapport* que los congrega en un lugar y un tiempo, indica una toma de posición del traductor en cuanto vínculo no sólo intertextual, entre el exterior y el interior del texto, sino además interautoral, entre el autor y su traductor. La posición-sujeto del traductor, es así susceptible de implicar y aplicar más de una función, según la complejidad del texto y el proyecto concreto que lo orienta. Estas funciones son, como hemos visto en nuestros ejemplos, las de crítico, filólogo o editor. Como crítico, el traductor valoriza el texto en su globalidad y sus partes, y decide en qué medida mantener o alterar los componentes con vistas al conjunto textual. Como filólogo, analiza la autenticidad y el significado del texto, y procede a depurarlo y fijarlo con los medios que tiene a su disposición. Como editor, elige las obras por publicar, circunscribe la función y el público meta que le sirven de referentes para la reescritura estilística y lingüística de la obra.

En este sentido, se puede decir que la función-autor del traductor, encubre y anticipa formas de control externos al texto traducido, visibles en nuestro caso por la selección y exclusión de unos

³⁷ Cfr. Meschonnic 1999, 89.

elementos y la inclusión de otros³⁸. Los ejemplos referidos, sugieren que la dinámica que se establece entre un texto y su traducción, en términos de intertextualidad, no se explica del todo por la interrelación entre estos textos o el conocimiento de la historia crítica particular de una obra, ni por las reescrituras anteriores (p. ej. la “Nota aclaratoria” de Moreno Sanz) que actúan como condicionantes intrasistémicos sobre los modos de reescritura posteriores. A este propósito, recordamos la crítica que Bourdieu dirige a los formalistas rusos y a Foucault cuando afirma que aquéllos sólo consideraron el sistema de las obras, la red de relaciones entre los textos, la intertextualidad; y, tal como Foucault,

ils sont contraints de trouver dans le système des textes lui-même le principe de sa dynamique. Tynianov par exemple affirme explicitement que tout ce qui est littéraire ne peut être déterminé que par les conditions antérieures du système littéraire (Foucault dit la même chose pour les sciences)³⁹.

La dinámica entre texto y traducción, depende por un lado de la posición que el traductor ocupa en el campo de fuerzas y de las posibilidades estratégicas y de actuación que definen su situación de reescritor. Estos condicionantes, como factores socio-económicos, plazos de entrega, autonomía en la selección de las obras por traducir, entre otras cosas, van a incidir en su postura frente al texto y la multiplicidad y diversificación de posiciones-sujetos, a través de las cuales se lleva a cabo su participación en la función-autor. Por otro lado, el conjunto de las decisiones tomadas por el traductor a lo largo del proceso de traducir hace

que la traducción no es un doble del texto sino “un camino hacia la obra”⁴⁰.

Bibliografía

- Alonso, D., “El desgarrón afectivo en la poesía de Quevedo”, en: Alonso, D., *Obras Completas*, vol. IX. Madrid 1989, 415-486.
- Aron, P./Saint-Jacques, D./Viala, A. (eds.), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris 2002.
- Bourdieu, P., “Pour une science des œuvres”, en: Bourdieu, P., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action*, Paris 1994, 59-97.
- Enzensberger, H. M., “Postskriptum“, en: Enzensberger, H. M., *Geisterstimmen. Übersetzungen und Imitationen*, Frankfurt am Main 1999, 389-394.
- Foucault, M., “Qu’est-ce qu’un auteur?”, en: Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. I (1954-1969), Paris 1994 [=1994a], 789-821.
- Foucault, M., “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” [1971], en: Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. II (1970-1975), Paris 1994 [=1994b], 136-157.
- Frei, C., *Übersetzung als Fiktion. Die Rezeption des französischen Briefromans «Lettres Portugaises» durch Rainer Maria Rilke*, Bern/Frankfurt am Main 2003.
- Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona 1994.
- Hölderlin, F., *Poemas de la locura*, Madrid 1988.
- Lefevre, A., *Traducción, reescritura y la manipulación del canon literario*, Salamanca 1997.
- Meschonnic, H., *Poétique du traduire*, Lagrasse 1999.
- Moreno Sanz, J./Fenoy, S., “Cronología y geografía del exilio”, en: *Archipiélago* (“María Zambrano: la razón sumergida”), 2003, vol. 59, 9-20.
- Ortega y Gasset, J., “Miseria y esplendor de la traducción”, en: *Obras Completas*, tomo 5 (1933-1941), Madrid 1947, 428-448.

³⁸ En lo que concierne los varios tipos de reescritura (crítica, traducción, etc.), Lefevre, por ejemplo, distingue dos factores de control, uno dentro y otro fuera del sistema literario. El primer factor estaría representado por lo que llama el “profesional” y el segundo factor de control sería el “mecenasgo”, o sea “algo similar a los poderes (personas, instituciones) que pueden impulsar o dificultar la lectura, escritura y reescritura de la literatura” (Lefevre 1997, 29).

³⁹ Bourdieu 1994, 65.

⁴⁰ Ortega y Gasset 1947, 445.

Charlotte Frei, *El traductor en el laberinto del texto*

Quevedo, F., *Poesía varia*, Madrid 1989.

Quevedo, F., *Obra poética*, vol. I, Madrid 1999.

Steiner, G., *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford 1992.

Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Madrid 1993.

Zambrano, M., *La agonía de Europa*, Madrid 2000.

Zambrano, M., *Der Verfall Europas*, Wien 2004.

Zambrano, M., *Der Mensch und das Göttliche*, Wien 2005.