

# ANTÍGONA

REVISTA DE LA FUNDACIÓN MARÍA ZAMBRANO

---



Nº8

2020

# ANTÍGONA

REVISTA DE LA FUNDACIÓN MARÍA ZAMBRANO

## Director de la revista

Luis Pablo Ortega Hurtado (Universidad de Málaga y Secretario Académico de la Fundación María Zambrano)

## Consejo Ejecutivo

Antonio Moreno Ferrer (Alcalde de Vélez-Málaga y Presidente de la Fundación María Zambrano)

Juan Antonio García Galindo (Universidad de Málaga y Director Gerente de la Fundación María Zambrano)

José Ramón Andérica Frías Universidad de Málaga y Tesorero de la Fundación María Zambrano)

Cynthia García Perea (Concejala de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de Vélez-Málaga)

## Consejo de Redacción

Ana Martínez García (Universidad de Cádiz)

Lorena Grigoletto (Universidad de Nápoles)

Elena Trapanese (Universidad Autónoma de Madrid)

Marifé Santiago Bolaños (Universidad Rey Juan Carlos)

Natalia Meléndez Malavé (Universidad de Málaga)

Sergio Martín (Universidad de Málaga)

Madeline Cámara (Universidad del Sur de Florida)

## Consejo Asesor

José Luis Mora (Universidad Autónoma de Madrid)

Rogelio Blanco Martínez (Universidad Pontificia Comillas)

Jesús Moreno Sanz (UNED Madrid)

Enrique Baena Peña (Universidad de Málaga)

José Luis Abellán (Universidad Complutense de Madrid)

Agustín Andreu Rodrigo (Universidad de Valencia)

Alicia Berenguer Vigo (Universidad de Málaga)

Miguel Morey Farré (Universidad de Barcelona)

Carmen Revilla (Universidad de Barcelona)

Juan Fernando Ortega Muñoz (Universidad de Málaga)

## Maquetación, diseño editorial y selección de imágenes

Antonio Cuartero

## Contacto

Fundación María Zambrano

Plaza Palacio Beniel, 1

29700 Vélez-Málaga

Tfno: 952 50 02 44

[www.fundacionmariazambrano.org](http://www.fundacionmariazambrano.org)

ISSN 1887-6862

Edita:



Patrocina y  
financia:



Colabora:



# Contenidos

- 5 *Editorial*  
Luis Pablo Ortega Hurtado. Secretario Académico de la Fundación María Zambrano
- 8 *Cuestiones sobre la Persona y la libertad en las obras de Svetlana Aleksiéovich en relación con María Zambrano*  
Katsiaryna Rudenia
- 14 *Teresa de Jesús para María Zambrano: «La encarnación del instante»*  
Bartolomé Lara Fernández
- 24 *El enigma de lo social en la era de Internet*  
Laura Domínguez- García y Carmen Cortés Zaborras
- 36 *Sueño y tiempo: Federico García Lorca a la luz de María Zambrano*  
Francisco Linares Alés
- 50 *Sobre las formas de habitar la realidad. Una aproximación a la razón poética desde la estética contemporánea*  
Gloria Luque Moya
- 56 *Hacia una lógica poética del tiempo como posibilidad ética de la conciencia histórica*  
Liliana Mannina de Gamero
- 63 *El exilio como Patria*  
Laura Martina Losanna
- 72 *María Zambrano y su relación heterodoxa con la filosofía*  
Damián Pachón Soto
- 83 *Los afortunados*  
Eva Palazón Blasco
- 91 *Antígona: Mujer y Democracia. Aproximación a La tumba de Antígona de María Zambrano*  
Ana Pascual Gutiérrez
- 102 *La «poética de la racionalidad» en la renovación educativa*  
Elena Pérez Mejuto

- 122 *Hacia una política del desenmascaramiento. Confluencias entre el pensamiento de María Zambrano y Agustín G. Calvo*  
Sonia Petisco
- 135 *El Independiente de Granada, un modelo digital de información local abierto a la ciudadanía*  
Cristina Prieto Sánchez y José Luis Masegosa Requena
- 147 *María Zambrano y Antígona: la tragedia como espacio de resistencia femenino*  
María Rodríguez García
- 157 *“Tu nombre es Sacrificio, mujer”*  
Nieves Rodríguez Rosales
- 163 *María Zambrano y la igualdad: un proyecto desde el nihilismo de Nietzsche*  
Antonio Rovi Ruiz
- 166 *La razón exiliada*  
Alicia Sánchez Dorado
- 182 *Sueño, Realidad y verdad*  
Héctor Solsona Quilis
- 187 *La imagen en María Zambrano y la propuesta pictórica de Ramón Gaya*  
Matías Valdés Marsans
- 202 *Poesía y sueño en María Zambrano*  
Carmen Velasco Rengel

# Editorial

Querido lector. La novedad y profundidad de nuestra filósofa, sin duda la más importante en los últimos tiempos en España, nos exigía un órgano de comunicación al alcance de todos los interesados en su obra. Con el número 7 de la revista iniciábamos una nueva etapa que se completa con la publicación del presente número, y que continua con la publicación de las comunicaciones leídas durante el VI Congreso Internacional María Zambrano celebrado en la ciudad de Vélez-Málaga entre los días 10, 11 y 12 de abril de 2019. Aquel congreso, organizado por la Fundación María Zambrano y el Aula María Zambrano de Estudios Transatlánticos de la Universidad de Málaga, llevó por título: Persona, Ciudadanía y Democracia y quiso conmemorar el 60 aniversario de la publicación de la que consideramos es una de las obras fundamentales de la pensadora: Persona y Democracia.

El interés creciente por la persona y la obra de la filósofa veleña se testimonia por la gran acogida que tuvo aquel congreso y por el abundante número de comunicaciones leídas durante aquellos días. En este número contamos con artículos procedentes de distintitos rincones del mundo (Universidad de Málaga, Universidad de Granada, Universidad de La Laguna, Universidad Nacional de Cuyo (Argentina), Universidad Industrial de Santander (Colombia), etc.), todos ellos de temática variada, conforme a los intereses de los autores, pero de un alto nivel.

Esta publicación ve la luz gracias a la ayuda y colaboración de la Excm. Diputación Provincial de Málaga, quien a través de su área de Cultura ha tenido a bien financiar la maquetación y edición de la nueva revista.

A todos gracias.

**Luis Pablo Ortega Hurtado**  
Secretario Académico de la  
Fundación María Zambrano



---

## Artículos

---

---

# Cuestiones sobre la Persona y la libertad en las obras de Svetlana Aleksiéovich en relación con María Zambrano

Katsiaryna Rudenia

---

**E**n este estudio vamos a realizar un breve análisis de la persona soviética, de la libertad y del sacrificio que está presente en las novelas de Svetlana Aleksiéovich bajo en relación con la ideología soviética, y relacionarlo con las cuestiones relativas al concepto de persona y libertad en la obra de María Zambrano. No pretendemos compararlas, sino hacer un puente entre los países tan lejanos como España y Bielorrusia y dar a conocer a la escritora bielorrusa Svetlana Aleksiéovich. En sus obras ella se ocupa de unos temas muy delicados, por ejemplo: la catástrofe de Chernóbil y la desintegración de la Unión Soviética entre otros. Sus novelas son relevantes por el estilo literario polifónico que trata la escritora.

Los libros de Aleksiéovich están compuestos de los relatos de la gente que habían sido los testigos del acontecimiento, donde cuentan historias de su vida, su dolor, sus penas y sobre todo la experiencia de uno u otro acontecimiento histórico. La autora acoge todo el período de la

época soviética sin enmascarar lo que considera la verdad. Entre las obras de la novelista se destacan *La guerra no tiene rostro de mujer*, *Voces de Chernóbil*, *Últimos testigos*, *Los muchachos de zinc*, *El fin del Homo sovieticus*, que se convierten en un ciclo de Gran Utopía, galardonado por el Premio Nobel en Literatura en el año 2015. En este estudio nosotros observaremos la novela *Voces de Chernóbil* (1986).

La obra *Voces de Chernóbil* trata un tema muy dramático para la época soviética: la explosión del reactor de la central nuclear de Chernóbil el 26 de abril del 1986. Aunque el acontecimiento tuvo lugar en Ucrania, el viento llevó la nube radioactiva a muchas partes del mundo. Las partículas contaminadas alcanzaron territorio bielorruso, ruso y muchos países del Norte de Europa, incluso en la costa del continente Norteamericano registraron un elevado nivel de radiación durante los primeros días de la explosión. Para la eliminación de los residuos contaminados que cayeron sobre el terreno se necesitaba miles de personas, con lo cual



acudieron militares, soldados, físicos, profesores y centenares de voluntarios, posteriormente llamados liquidadores.

La historia de Chernóbil es muy dolorosa y heroica, los héroes nunca faltaron en el territorio soviético; los hombres trabajaron en las zonas contaminadas para eliminar el nivel de la radiación días y noches sin protección ninguna y sus esposas no los abandonaron a solas con la enfermedad radioactiva. Sin embargo a lo largo del tiempo miles de personas padecieron los problemas de salud, ha sido un gran sacrificio de parte del pueblo soviético, y ha sido un crimen de parte de los poderes no facilitar los uniformes, protección de la salud y ayuda médica necesarios.

*Voces de Chernóbil* recopila muchas historias de las personas que sobrevivieron la catástrofe: los bomberos, los liquidadores de la contaminación, los soldados y la gente del pueblo y tienen mucho que contar. En la novela el lector no encuentra los términos físicos difíciles de entender, pero se acerca a la persona y a su dolor sufrido en aquel entonces. El libro consiste de muchos relatos de la gente que fueron los testigos de la catástrofe. La escritora busca a la persona, la visita y mantiene una larga conversación con ella. Con un lápiz y una grabadora Aleksiéovich se empeña en mantener viva la memoria de la tragedia de Chernóbil.

Hay que subrayar que la autora no juzga ni culpa a nadie, ella da a la persona una posibilidad de contar su historia sin que fuera juzgada después. Es inevitable que con el paso de tiempo el hombre se da cuenta de sus propios errores y los intenta justificar. Pero nosotros, los lectores, no tenemos derecho a juzgar a nadie, sólo escuchamos la historia.

Recordemos que el período de la época soviética duró más de setenta años, destacándose acontecimientos históricos de gran trascendencia

como la Segunda Guerra Mundial, la catástrofe de Chernóbil, la desmembración de la Unión Soviética, etc. El poder soviético pudo desarrollar una profunda y estable ideología del Estado y del pueblo, que no llegó a quebrantarse hasta su disolución. El humanismo, la fraternidad, la valentía o el heroísmo eran siempre valores presentes en la vida cotidiana. En las obras de la escritora bielorrusa encontramos sus numerosos ejemplos, incluso del sacrificio humano por el bien común del Estado. Respecto la central de Chernóbil ¿Fue una tragedia colectiva o una decisión tomada con la mente fría? :

Escribe la autora en *Voces de Chernóbil*:

Los liquidadores trabajaban a menudo sin los uniformes especiales de protección, se dirigían sin protestar allí donde “morían” los robots, se les ocultaba la verdad sobre las altas dosis recibidas, y ellos se resignaban a ello, y luego se alegraban incluso al recibir los diplomas y las medallas gubernamentales que les entregaban poco antes de su muerte.

¿Acaso los poderes soviéticos agradecieron dignamente al pueblo su esfuerzo? ¿Les compensaron las pérdidas a aquellos que sacrificaron por el Estado todo lo que pudieron?

Sin duda se puede decir que el sacrificio humano era lo esencial para eliminar las consecuencias de la explosión del reactor nuclear de Chernóbil. La cuestión es: ¿si fue el sacrificio voluntario o fue sin saber las consecuencias que sufría el cuerpo humano de las altas dosis de la radiación? En *Persona y Democracia* Zambrano suponía una cuestión: ¿Qué es lo que hay en la persona humana para que el Estado y la sociedad exijan su sacrificio? Al exigirlo, reconocen su existencia y su supremo valor, más radicalmente aún, su realidad. (Zambrano, 1988: 122). Se puede deducir que el rol supremo del Estado Soviético

## Es importante anotar que la libertad soviética era muy diferente a la que conocemos hoy día y a la que nos ofrece como modelo María Zambrano

ha influenciado en el hombre soviético. En este estudio intentaremos comprender el papel del sacrificio humano después de la catástrofe de Chernóbil.

Es importante anotar que la libertad soviética era muy diferente a la que conocemos hoy día y a la que nos ofrece como modelo María Zambrano. Ser una persona libre significaba vivir las reglas de la ideología socialista y cumplir todas las normas establecidas. Un soviético se sentía libre haciendo todo lo correcto sin tener una opción a elección propia.

Vivíamos en una sociedad feliz. Nos habían dicho que «éramos felices» y éramos felices. Yo era un hombre libre y ni siquiera se me ocurría pensar que alguien pudiera considerar que mi libertad no era tal (Aleksiévich, 2015:345).

Esta historia pertenece a ex primer secretario del Comité Regional del Partido de Slávgorod, que no evacuó a la gente que vivía en las zonas contaminadas, porque no había tenido la orden para hacerlo, incluso él mismo con su familia se había quedado en el territorio contaminado. Por su ciega fe y por la ideología que reinaba en aquel entonces, el hombre pagó un precio muy alto: su propia salud y la de su familia, su nieta tenía leucemia.

Como afirma Zambrano: “La persona sólo es posible, sólo puede existir y aflorar en una atmósfera de libertad, de tal forma que la libertad

constituye el clima insoslayable para la esencia misma de la persona y “Solo si se es libre ejerciendo la libertad, mas el ejercicio de la libertad requiere entrenamiento” (Zambrano, 1988: 87) ¿Acaso un prisionero de muchos años, al salir de la cárcel de repente puede ser libre?

Poca gente soviética se permitía a sí misma ser libre y no depender del modelo de vida socialista. La minoría, que tuvo dudas sobre la verdad que le había ofrecido el estado, evacuó a su familia y se fue del país, pero el resto se quedó recibiendo unas dosis graves y mortales de la radiación. Desafortunadamente dudar y hacer preguntas en aquel entonces estaba muy mal visto. La persona que sospechaba la autenticidad de las decisiones del partido y sus órdenes se convertía en un marginado. El pueblo, en general creía al partido y a todo lo que le decían por la radio o la televisión.

¿Ir o no ir? ¿Volar o no volar? Soy comunista, ¿cómo podía no volar? Dos pilotos se negaron; que si las esposas eran jóvenes, que si no tenían aún hijos... Les echaron en cara su gesto. ¿Se les acabó la carrera! Hubo hasta un juicio de camaradas. Un juicio de honor (Aleksiévich, 2015:134).

Como deducía Zambrano, solo en una democracia la persona puede desarrollarse y ser persona: “Si hubiera de definir la democracia, podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual sólo sea permitido, sino exigido ser persona” (Ortega, 1992: 56). Sin embargo, el pueblo soviético no tuvo esta posibilidad de elección.

La ciega fe en el partido y en el socialismo soviético le nublabla la mente a toda la nación, había poca gente que se atrevía a contradecir al régimen. De todos modos los más inteligentes no se arriesgaban a protestar porque sabían que iban a pagar un precio muy alto. La ideología soviética no en vano fue muy fuerte y se mantuvo firme mucho tiempo; detrás de ella hubo sangre

a mares, pero el perfecto sistema dictatorial se ocupaba de guardarlo en secreto. En la obra de Aleksiéovich vemos ejemplos de cómo los poderes procuraban no cundir el pánico en el año 1986.

De pronto me vienen a ver, me entregan una citación y me dicen que abajo me espera un coche. Un «cuervo» cerrado de aquellos. Como en el 37. Se te llevaban por la noche. Recién salido de la cama, aún calentito. Luego, este esquema dejó de funcionar. Las esposas no abrían la puerta, mentían, que si el marido estaba de viaje de trabajo, o de vacaciones, o en el pueblo de sus padres. Les intentaban hacer entrega de la citación, pero ellas no la cogían. Empezaron a detener a la gente en el trabajo, en la calle, durante la hora de la comida en los comedores de las fábricas. Fue como en el 37. [...] Me acompañaban dos tipos de civil, pero con modales militares, uno a cada lado; se notaba que tenían miedo de que me escapara (Aleksiévich, 2015:146).

Ahora lo importante es dejar claro cómo hemos de vivir. Los primeros meses reinó el miedo; sobre todo los médicos, los maestros, en una palabra, la intelectualidad, toda la gente instruida, lo dejaban todo y huían. Se largaban de aquí. Pero estaba la disciplina militar. ¡Entrega el carné del Partido! Y no dejaban irse a nadie (Aleksiévich, 2015:190).

¿Acaso pueden convivir la libertad y el miedo? Hoy día diríamos que no, pero podemos suponer que en aquel entonces el punto de vista sobre la cuestión era muy distinto.

Se necesitaba yoduro de sodio. Yodo corriente. Para medio vaso de gelatina, de dos a tres gotas para los niños, y para un adulto, de tres a cuatro gotas. El reactor estuvo ardiendo diez días, diez días durante los cuales ya se debía haber hecho esto. ¡Pero nadie nos escuchaba! Ni a los científicos, ni a los médicos. La ciencia estaba al servicio de la política; la medicina, atrapada por la política. No hay

que olvidar en qué atmósfera mental se producía todo aquello, qué éramos entonces, diez años atrás. Funcionaba el KGB; el control secreto. Mil tabúes, secretos políticos y militares. Instrucciones. Éramos unas personas prisioneras del miedo y de los prejuicios. En manos de la superstición (Aleksiévich, 2015:357).

Cuando comenzó la evacuación de Pripjat y otras ciudades, la población no podía imaginar que jamás volvería, que ellos se iban para siempre. La esperanza de que el estado lo resuelve todo en un par de días les conmovía. Para una persona soviética la esperanza significaba mucho, ellos se alimentaban de ella. Toda la historia soviética, gracias a la esperanza de un futuro mejor, la gente superaba obstáculos como la Segunda Guerra Mundial, la catástrofe de Chernóbil y la desintegración de la Unión Soviética. La esperanza no sólo es medio o base del futuro, sino que hace presagiar el horizonte. En toda filosofía en la que se da la visión de horizonte hay percepción metafísica: “El horizonte se constituye en un ‘más allá’ y...nace el camino”, afirma Zambrano en *Notas de un método* (Zambrano, 1989: 37).

Según la filósofa que “el horizonte y el centro se excluyen”, cuando la pérdida del centro se consume, entonces queda el horizonte como una presencia que no se alcanza. La esperanza está para ayudar a alcanzar ese ser, que no se ve, pero existe. El ser humano, no solo está en marcha, no solo es búsqueda para lograr realizarse, sino que es más que lo tangible, más de lo que hace. La esperanza le abre siempre nuevos horizontes (Rielo, 2001: 160).

Los medios de comunicación hacían todo lo posible para controlar la mente y la paz del pueblo. Existía una gran confianza a lo que se decía por la radio o la televisión. No hubo motivos para desconfiar.

Estaba absolutamente convencida de que si hubiera sido algo serio nos lo habrían comunicado. Existen unos procedimientos técnicos especiales, señales especiales, refugios antiaéreos. Nos avisarán, pensaba. ¿Estábamos convencidos de ello! (Aleksiévich, 2015:350)

Pero aquella misma tarde ponías la tele y te decían: «No se dejen influir por las provocaciones». Y desaparecían todas las dudas. ¿Y la manifestación del Primero de Mayo? Nadie nos había obligado a ir. Amí, por ejemplo, nadie me obligó. Podíamos elegir. Pero no lo hicimos. No recuerdo otra manifestación del Primero de Mayo tan multitudinaria, tan alegre, como la de aquel año (Aleksiévich, 2015:371).

Aunque se puede decir que la gente no se planteaba grandes cuestiones de su libertad, hubo muchos casos de heroísmo, por su propia patria y por el bien común. Sin la ayuda de soldados y voluntarios que trabajaron cerca del reactor poniendo su vida en riesgo mortal, no se conseguiría apagar el fuego y cubrir el reactor con un sarcófago.

Yo soy una persona que no sabe lo que es el instinto de conservación. Pero sí tengo un desarrollado sentido del deber. Y gente así entonces había mucha, no era yo solo. Pues bien, sobre mi mesa tenía decenas de peticiones que decían: «Solicito que me manden a Chernóbil». De voluntarios. La gente estaba dispuesta a sacrificarse, sin pensarlo dos veces, ni pedir nada a cambio. Escriban ustedes lo que escriban, había sin embargo algo llamado «carácter soviético». Y también «el hombre soviético». (Aleksiévich, 2015:343)

Hay que mencionar que una gran parte de las personas que trabajó en la zona contaminada eran voluntarios, que tenían su propias familias... ¿Acaso estaban locos... o es un caso de heroísmo que hoy día no se entiende?

¿Qué les conmovió a sacrificarse, el deber o la orden, o quizás hay algo más?

María Zambrano muestra la trascendencia a través de la esperanza, como estructura constitutiva del alma humana. La esperanza que le alza siempre del fracaso y de la pena. La esperanza que es razón ética y creadora. Y que también se constituye en fuente de toda convivencia, porque tiene como motivación la posibilidad de la utopía (Venegas, 2015: 160).

Había una grúa de Alemania Federal, pero muerta; anduvo un rato por el techo y se murió. Los robots se morían. Nuestros robots, creados por el académico Lukachev, se hicieron para explorar Marte. Y estaban los robots japoneses, que tenían apariencia humana. Pero decían que se les quemaban todas las entrañas por la alta radiación. En cambio, los soldaditos, corriendo con sus trajes y sus guantes de goma, estos funcionaban (Aleksiévich, 2015:135).

La generosidad y el carácter dispuesto a ayudar a todo el mundo llenaban a la persona soviética. En las obras de Aleksiévich hay muchos ejemplos de la generosidad y de gran ayuda unos a otros en los momentos difíciles. Hubo casos entre los físicos, y los profesores que se preocuparon en llamar a toda persona que podían para darles instrucciones sobre el yodo que disminuía los niveles de la radiación en el cuerpo; asistían a los colegios, universidades con charlas informativas, actuando contra los órdenes de los poderes de no hacer cundir el pánico. La esperanza de que todo al final acabara positivamente, no abandonaba al pueblo, y lo conmovía a ayudarse unos a otros constantemente. “Compramos muchas garrapas de tres litros de leche. Seis, para que hubiera para todos” (Aleksiévich, 2015:22).

Hubo rumores que la leche ayuda a bajar el nivel de radiación en el cuerpo, así que las mujeres la

llevaban a los liquidadores de la contaminación y la llevaban al hospital.

Viví tres días en casa de unos conocidos de Moscú. Mis conocidos me decían: coge la cazuela, coge la olla, coge todo lo que necesites, no tengas vergüenza. ¡Así resultaron estos amigos! ¡Así eran! Y yo hacía una sopa de pavo para seis personas. Para seis de nuestros muchachos... Los bomberos (Aleksiévich, 2015:26).

Según María Zambrano: “[...] La esperanza es el vacío activo de un ser insuficiente para sí mismo, de un ser que no es todavía. De un ser que no se es, de un ser sin entera, cumplida unidad, y que en ciertas etapas ni tan siquiera se le presenta” (Zambrano, 1989: 37). Sin embargo es lo único que tenía en aquel entonces el pueblo soviético, la esperanza de que pronto acabara todo y volviera la vida normal.

La persona es para Zambrano un ser con deseo de revelación y, por tanto, con necesidad de tomar conciencia de sí y pasar de la “opacidad” a la “trascendencia”. La opacidad es violenta y la trascendencia es inocencia. Y la persona busca incansablemente esa trascendencia y transparencia. Para ello propone la verdad, la esperanza y el amor como potencias humanas que posibilitan el alcance de la trascendencia. Esta filosofía de Zambrano convoca al ser humano a una vida auténtica que con fin de desvelarse su ser íntegro y la realización de su persona. (Venegas, 1989: 167). Zambrano recuerda de Ortega, que dijo que “somos necesariamente libres” cuando hablaba de la razón vital, porque uno es libre aunque no quiera, o no sepa serlo (Ortega, 194: 202).

Como hemos mencionado arriba, durante toda su historia el pueblo soviético nunca ha sido libre, siempre estuvo en una prisión mental o fronteriza. La gente continuamente vivió rodeada

del miedo y opresión del poder y de los prejuicios que reinaban en el ambiente. No podemos juzgar ahora a una persona soviética por creer a los poderes. Sin embargo, el espíritu soviético conmovía a la persona para que sacrificase su propia vida por el bien de los demás. En las obras de Aleksiévich encontramos muchas historias llenas de felicidad y el amor; la gente vivía, amaba, y era libre y feliz, aunque de una manera muy alejada de la perfección. La libertad para la persona es una cuestión difícil de plantear porque como vemos hay diferentes maneras de ser libre.

## Referencias bibliográficas

- ALEKSIÉVICH, SVETLANA. 2015. *Voces de Chernóbil La crónica del futuro*, Barcelona, Debolsillo.
- ALEKSIÉVICH, SVETLANA. 2016. *Chernóbil-skaya molitva Ironica Buduschego*, Moscú, Vremia
- ORTEGA MUÑOZ, JUAN FERNANDO. 1992. *María Zambrano su vida y su obra*. Málaga, Junta de Andalucía.
- ORTEGA MUÑOZ, JUAN FERNANDO. 1994. *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ZAMBRANO, MARÍA. 1988. *Persona y democracia*, Barcelona, editorial Anthropos.
- 1989. *Notas de un método*, Madrid, Mondadori.
- RIELO, FERNANDO. 2001. *Mis meditaciones desde el modelo genético*, Madrid, Fundación Fernando Rielo.
- VEGAS, SÁNCHEZ-GEY. 2014. “Persona y metafísica en María Zambrano”. *Quién* • nº 1 (2015): 155-167.

---

# Teresa de Jesús para María Zambrano: «La encarnación del instante»

Bartolomé Lara Fernández

---

**E**sta comunicación es una divagación filosófico-literaria, por acogernos a la libertad que pueda comportar este género, si es que existe, y lo apropiado que pueda ser para el objeto que nos proponemos: unos apuntes sobre la experiencia del tiempo y lo que en él acontece en la filosofía de María Zambrano, al hilo del pensamiento místico de Teresa de Cepeda y Ahumada, más conocida por Teresa de Ávila, o mejor para nuestro tema de estudio Teresa de Jesús (1515-1582). Estos apuntes toman como texto de fondo «La multiplicidad de los tiempos» (1955). Y, en concreto, partimos de la mención que en él hace de la pensadora abulense, en cuanto a su forma de vivir y de pensar el tiempo. Para este fin traemos a colación textos diversos que irán apareciendo. Exposición que va a tener como pauta no solo algunas consideraciones que María Zambrano hace sobre Teresa de Jesús a lo largo de su obra, sino también, y principalmente, un manuscrito

aún inédito, titulado «ELLA, TERESA. La encarnación del instante» (M-553-1)<sup>1</sup>, que puede fecharse entre 1980 y 1982.

## La razón poética en la multiplicidad de los tiempos

Reflexionando sobre el tiempo, María se hace la siguiente pregunta: “¿Por qué los místicos lograron abstraer el tiempo casi enteramente, vivir en dos tiempos o en tres, como le sucedió a Teresa de Ávila, tan lejos que la tenía y había vuelto a pensar en ella?” (2014d: 937)

Se presenta la figura de la mística en una aparente ocurrencia, como una voz que irrumpe en una vivencia de forma sorpresiva, como expresa en el manuscrito que nos guía, “invisible y llenando el campo de visión”, un oxímoron peculiar, como una “isla de luz”, una revelación inmersa en una pregunta confusa sobre el tiempo, que a la

---

<sup>1</sup> Referenciado en nota número 377, pág. 1212, a propósito de un texto de su «Diario de Roma, con fecha 26 de diciembre de 1954», pág. 375-376, en *Obras completas*, vol. VI, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2014; así como en nota número 349, pág. 1498, del mismo volumen, cuando se menciona a la santa en «La multiplicidad de los tiempos».

vez que cuestiona, abre “su verdadero sentido”, que como toda pregunta avanza, como estima María, una “adivinación impositiva”(1957). Inesperada sí, pero que brota en el momento apropiado obedeciendo a una lógica en principio inexplicable, y en María tan frecuente, en la meditación, en los sueños, en el duermevela. Son formas de la “aparición”, como ella aclara, pues sabe de su oscuridad a veces y se esfuerza por precisar, “aparición: lo que ya está ahí = lo que ha surgido sin que yo me dé cuenta” (2014b: 375), quizás de eso se trata, de olvidar para recordar solo aquello que es realmente valioso, como le sucedía con las ideas de Ortega cuando abandonó sus apuntes sobre sus clases, la distancia lejos de un abandono constituye una criba que permite que vuelva lo que está “en el alma del que aprende”, emerge del “fondo de mi mente según mi pensamiento los llamaba”(2014f: 730), a veces con nombre, en otros aparece solo la idea con toda su fuerza, así, con naturalidad, no puede haber artificio, de ese modo la pregunta nos ofrece un horizonte.

María en esa pregunta se ocupa del tiempo, de la “sustancia de nuestra vida”, realidad incontestable, ya que es posible que “no exista ninguna experiencia que preste mayor madurez al hombre que su descubrimiento”(2016: 209), viene a ser un fondo desde y en el que todo sucede, y esa experiencia de reconocimiento, se da normalmente en “un especial estado de angustia, desengaño o vacío... en momentos de desamparo...” (2016: 210) ; y en ocasiones constituye una traba incluso, nos recomienda María que “si esa barrera es el tiempo, entonces no hay que saltarla; hay que hacer que se ensanche, que se empequeñezca, hay que tratar al tiempo como a un ser” (1995: 66-67). Abstraerlo constituye una forma de tratarlo. Como acontece con el alma también sucede con el tiempo, precisamos un saber del alma y un saber del tiempo, quizás sean el mismo, en ambos nos jugamos nuestra suerte. Ya que el tiempo forma parte de nuestra realidad

radical, y nuestro “medio” en sus múltiples presencias, algo así como el aire que necesitamos para respirar. En el manuscrito que vamos a comentar aparece como un “instante”, un instante capaz de encarnar a “Santa Teresa de España”, de esta forma grandilocuente la llama en alguna ocasión. Instante. En *Notas de un método* afirma: “el tiempo se nos aparece como la relatividad mediadora entre dos absolutos: el absoluto que se le da a todo ser humano, y el absoluto que el ser humano lleva en su propia condición; el que se le da, y aquel otro al que recónditamente aspira, aun sin saberlo” (2019c: 75). Se constituye este medio en el ámbito de nuestra vocación, y nuestra vocación la llamada más honda de nuestro secreto, de nuestro ser, en el que se va configurando nuestra identidad.

Y establecidos esos referentes, el tiempo se despliega y lo reconocemos en su confusión con una geometría diversa y plural que puede reconstruir nuestra razón múltiple. Constituye una operación necesaria y a esa necesidad responde una de ellas en concreto, una de sus más notables aportaciones, la razón poética, difícil de definir, tal vez sea cierto ese dicho tradicional que dice que “el que más sabe más calla”, pero la vida necesita de la palabra para que ella se revele, la aclare..., aunque en ello, como todo lo humano haya “gloria y fracaso”(2014a: 715); a pesar de la dificultad la describe del siguiente modo en *Notas de un método*:

Es como si hiciera morir y renacer a un tiempo; ser y no ser, silencio y palabra [...] necesidad de la respiración acompasada, necesidad de la convivencia, de no estar sola en un mundo sin vida; y de sentirla, no solo con el pensamiento, sino con la respiración, con el cuerpo [...] el sentir la vida, donde está, o donde no está todavía. En este «logos sumergido», en eso que clama por ser dentro de la razón” (2019:75).

Una razón que viene arrastrada por el propio dinamismo de la realidad, de la experiencia, del tiempo. Teresa de Jesús y María Zambrano son unas pensadoras que conceden a la experiencia un papel más relevante de lo habitual y esperable en cualquier filosofía. Nos hace falta pensar el tiempo para sentirlo, para padecerlo, para sentirnos (pasividad) y para ejercitarse en él (actividad). Y como cree María, tan machadiana, hacernos fuertes frente a cualquier reduccionismo, al fin y al cabo, esa reducción viene a ser una reducción de la luz y lo que ello significa (2019: 44-45), en definitiva, una reducción de los registros de la vida; por consiguiente, hemos de abrirnos a la realidad que vivimos, a “la multiplicidad de los tiempos vitales”(2014c: 1002), porque “el hombre tiene el tiempo, sus múltiples tiempos” (2014c: 1000). Esta idea, en opinión de Jesús Moreno (2015: 822-823), tiene su origen en *Horizontes del liberalismo* (1930), como casi todas sus ideas eje, que hallamos en ese libro de forma larvada. Y precisamente esta es una de las raíces, es decir, la forma de entender el tiempo irá configurando la razón poética, como una “razón dinámica, fluida y elástica, mediadora, y al fin poética...”, afirma Moreno, y le añadiría con suma prudencia, mística. Precisamente en un texto sobre el tiempo, en *Horizontes del liberalismo* (1930), están claramente enlazadas estas ideas: tiempo, multiplicidad y, muy importante, la aspiración a la unidad, como pretensión a la que trata de responder la razón poética, como se ha expresado más arriba, sentir la vida, a la vez que la piensa sin matarla, por eso entiende que esa razón es razón de unidad, unitiva, vivencia de unidad, razón mística, razón encarnada, “de sentirla, no solo con el pensamiento, sino con la respiración, con el cuerpo”, en la que aparecen cuerpo, alma y espíritu desdibujados, difusos, como la vida misma, en la que queremos establecer inútilmente distingos, así lo expresa en *Horizontes del liberalismo*:

En la hora presente urgen obreros del tiempo en sus dos direcciones: hacia el pasado, para que nos lo descubran sin deshacerlo, y hacia el porvenir, para sacarlo a la luz entre los desmontes del presente. Urgen creadores del hombre, urgen arquitectos que estructuren la atomización pasada (2015a: 60).

Ideas que pasan por otros textos, «De nuevo el mundo» (1932), y aparece explícitamente tratado en éste que ahora seguimos, «La multiplicidad de los tiempos». Razón, como decía en aquella carta tan conocida a Rafael Dieste, de 1944: “como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad. Razón poética... es lo que vengo buscando” (1991: 101). Cómo me recuerda este otro texto del comentario de Teresa de Jesús al *Cantar de los cantares*, obra tan querida por los místicos, sobre la que casi todos han escrito, y que tan presente está en María: “en esta oración de que hablo, que llamo yo de quietud por el sosiego que hace en todas las potencias, que parece la persona tiene muy a su voluntad... parece que todo el hombre interior y exterior conforta, como si le echasen en los tuétanos una unción suavísima...” (2011c: 1250-1251).

Esa razón que requiere expresarse en palabras que hacen concebir, las auténticas, sobre lo que “quedó sin pensar” por la razón discursiva, argumentos, entre otros, que justifican la necesidad de la razón poética, que aspira a constatar y eliminar lo que se interpone en nuestra relación con la realidad y, lo más importante, pensar lo impensado, como lo enuncia en *Pensamiento y poesía en la vida española* [1939]: “lo que en el cristianismo es vida, caridad, misericordia, encarnación, quedó sin pensar, sin incorporarse al pensamiento filosófico [...] Quedó al margen, cebo para las almas piadosas, o entregado al encarnizado amor de la mística”(2015c: 579).



## Y había vuelto a pensar en ella

En Teresa de Jesús: «ELLA, TERESA. La encarnación del instante».

Y con esa presencia nos revela una de sus fuentes de inspiración, la mística carmelitana, entre otras, esa mística que difiere de la mística alemana, prototipo de la mística europea, predecesora de la Reforma protestante, que destaca “la soledad más absoluta”, “el esfuerzo angustioso” del hombre. Reconoce María que “en esa mística no está como en la nuestra la misericordia; no está tampoco la presencia maravillosa del mundo y sus criaturas, como en San Juan de la Cruz; no está la carne, la materia humana con sus palpitaciones, la materia misma de las cosas consideradas maternalmente como en Santa Teresa”(2015c: 585). Todos estos elementos que ella valora sí que lo están en la mística del Carmelo, aunque la segunda tenga una deuda innegable con la primera. Mística que ha sido acreedora de distintas valoraciones, algunos la han considerado como un arcaísmo, como un producto a destiempo, como lo hizo Américo Castro (1972); otros como fue el caso de Unamuno (1968), la consideraban como el precedente de una verdadera Reforma, en la medida en que nuestra mística no suponía una simple reacción, la conocida como Contrarreforma, suponía mejor un precedente de una auténtica y verdadera Reforma espiritual.

No es el tema que ahora nos ocupa, pero sí nos interesa destacar el núcleo fundamental que sustenta ese conjunto de valores profundamente carmelitanos, teresianos especialmente, que marcaron la filosofía de María, esto es lo que Cerezo ha destacado cuando se ha ocupado de este asunto, considerando que entre la mística renana y la mística española se produce en esta última “una inflexión cristológica decisiva, superando su dimensión metafísica neoplatónica predominante por una humanización de la experiencia de lo divino, muy lejos por tanto del

## Todos estos elementos que ella valora sí que lo están en la mística del Carmelo, aunque la segunda tenga una deuda innegable con la primera

éxtasis acósmico como de la fusión panteísta” (1997). Ahí, en la humanidad de Cristo, en ella radica la singularidad de mística española, en opinión de María, en la misericordia, la valoración de la creación, el sentimiento maternal sobre las cosas, y la carne...

Por todo ello creo que podemos decir que la mística carmelitana es una mística encarnada. Incluso dirá María Zambrano respecto a Juan de la Cruz, a diferencia de Teresa de Jesús, que “jamás cantará la muerte, ni la llamará, ni la mentará siquiera como santa Teresa, a la que a pesar de ello la seguimos viendo tan en la vida, tan presente siempre, y aun corpórea” (2015d: 287). Porque habrá que elevarse, pero siempre, como nos dice, “entre los cacharros, como quería Santa Teresa”, porque entre ellos, “anda el espíritu, el pobre espíritu que ennoblece tanto a los cacharros y que a veces desfallece entre ellos, sin que nadie le auxilie” (2015c: 646). Para hacernos una idea de esto que decimos, recordemos una experiencia intensa, como es la conversión que experimentó en 1554 y que narra en *Vida* (9, 1):

Acaecióme que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen...Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle (2011d: 92-93).

Esta intensa experiencia parte de una imagen, incluso a veces destaca la fuerza de la imagen sobre la fe, esto mismo podemos colegirlo de la consideración que sobre ella ofrece Juan de la Cruz cuando la considera como “la noticia oscura amorosa”. Sin desmerecerla por supuesto, María también la exaltaba, pero continuemos con la imagen, como podemos observar en un texto de *Relaciones y mercedes*, 47:

Habiendo acabado de comulgar el día de San Agustín -yo no sabré decir cómo-, se me dio a entender, y casi a ver (sino que fue cosa intelectual y que pasó presto) cómo las Tres Personas de la Santísima Trinidad que yo traigo en mi alma esculpidas, son una cosa. Por una pintura tan extraña se me dio a entender y por una luz tan clara, que ha hecho bien diferente operación que de sólo tenerlo por fe (2011e: 1205).

La Humanidad de Cristo, la encarnación, esa idea que la razón discursiva desechó, y que finalmente fue pasto de la mística, como nos decía más arriba. Así es. En *Vida* (9, 6) afirma categóricamente: “Yo sólo podía pensar en Cristo como hombre” (2011d: 95).

Esto es lo que acentúa María Zambrano con este juicio en *Los Bienaventurados*: “Teresa de Jesús anduvo siempre muy lejos de cualquier forma, o tentación tan siquiera, de tendencia hacia la desencarnación. Todo lo contrario, según aparece con evidencia en su obra y en sus Fundaciones” (2019b: 432).

Encarnación. Es una idea arraigada también en María Zambrano, podemos rastrear la impronta personalista de Mounier en el sentido de la persona como sustancia encarnada. Como también le afecta la poesía sacra (2019a: 249) y encarnada de Lorca, como nos recuerda Virginia Trueba (2012: 254). Cuerpo y alma y espíritu, “brisa y materia”, y mucho más... como

le aparecerán a raíz de estos versos de su *Oda al Santísimo*:

Es así, Dios anclado, como quiero tenerte.  
Panderito de harina para el recién nacido.  
Brisa y materia juntas en expresión exacta,  
por amor de la carne que no sabe tu nombre.

Las referencias explícitas de Juan de Cruz son muy numerosas en la obra de María, lo son mucho menos a Santa Teresa. No obstante, el aire, las trazas de su itinerario, el estilo de su obra posee a nuestro entender un profundo carácter teresiano. No anduvo desacertado aquel que la comparó con la santa, dadas las admiraciones que despertaba en América, como ella recuerda con ironía en una carta de 20 de diciembre de 1945, “y al día siguiente te dejan sola” (Enquist y Fenoy, 2016: 10), vivencia muy teresiana esta última, por cierto.

Tal es la consideración del tiempo como sustancia de su humanidad, que se hace su propia figura, pues ella, como nos sugiere en el manuscrito que seguimos es la «encarnación del instante». Y conviene recordar que para ella en el instante se da la unidad en el tiempo disperso; transparencia en el tiempo confuso, el instante, será un logro de la santa, como nos dirá en *El hombre y lo divino*, el instante es “manifestación de lo divino”(2011: 119), lo que en nuestra vida son “los raros instantes de felicidad” (2011: 119), una “unidad cualitativa del tiempo” (2011: 119), “un tiempo en que el tiempo se ha anulado, en que se ha anulado su transcurrir, su paso, y que no podemos medir sino externamente y cuando ha transcurrido ya por su ausencia” (2011: 119), “algo que borra la inmediatez, cualquiera que ésta sea, y hace surgir en su vacío otra realidad distinta en cualidad”(2011: 119). Así ve a Teresa como “la encarnación del instante”.

Quizás cuando le surgió esta forma de llamarla estaba pensando o estuviese inspirada por el

siguiente texto de las *Moradas* VII, cuando el alma está tan próxima al cuerpo, tan elevada como el espíritu, le lleva a declarar como descripción del éxtasis místico lo que sigue:

Es un secreto tan grande y una merced tan subida lo que comunica Dios allí al alma en un instante, y el grandísimo deleite que siente el alma, que no sé a qué lo comparar, sino a que quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el cielo [...] queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios... (2011: 837).

Esto es lo que le sucede a Teresa de Jesús: «Ella-Esa virgen que no en todos los lugares del Planeta se da. Oculta».

Este texto nos recuerda aquel de Notas de un método, “parirse a sí misma, como una virgen intacta después de haber sido visitada, y cuantas más veces lo necesite, por el espíritu creador” (2019c: 120). Teresa, “alma de fuego”, como la llamara don Antonio Machado, no es una mujer provinciana, ni una mujer que renuncia a lo decisivo; práctica, no pragmática, como pragmatismo fue el que caracterizó a la filosofía frente a la sabiduría que representaba el pitagorismo (2011: 154). Una mujer que mira lo cotidiano y es “habitante del Universo de los astros” (2011: 154), que no abdica de “su alma interplanetaria” (2011: 154). Toda una metáfora en sí misma del alma, ... mejor, un alma encarnada, por eso dice oculta, aparentemente, porque el ser de las mujeres es el amor, las figuras femeninas las identifica con el alma, que contiene y representa todo lo excluido por el concepto, como ha advertido Isabel Balza (2011), ocurre de igual manera con ese conjunto de pensadoras como Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, quizás no porque realmente haga una distinción de género María, sino por haber sido la mujer históricamente un reservorio de esa dimensión de lo humano integral, o quizás forme esta distinción parte de un nuevo

humanismo sexuado, no genérico, que está por recuperar, como ha señalado Andrés Marcos (2010: 311). Pero de forma contundente apostilla, «se manifiesta irreductible, insoslayable».

Esa realidad que se ha negado, que se ha intentado eliminar o, en el mejor de los casos, ha sido rechazada, es precisamente la que hay que atender. «No es posible desconocerla», porque ejemplifica el tiempo de lo humano, «pues que en ella se unen, se cruzan los tiempos todos conocidos». Los tiempos de la persona y los tiempos de los demás, “y por el alma, en el alma, sentimos la comunidad, la comunicación”, nos dice, no solo con “los semejantes sino con todas las zonas de realidad” (2014d: 934), no se quedará el corazón solo con su latir, sino en comunión con todo lo real, esa dinámica que la propia razón exige, se ve coronada por la razón poética que es razón mística, ya su padre afirmaba que “el hombre no se da entero sino en la ciudad”, ahora la ciudad se eleva al universo, hay que ser “habitante del Universo de los astros”, como nos ha dicho más arriba. Quizás se trata de una supraracionalidad, una racionalidad que vaya más allá del simple conocimiento analítico, que esboce o intente la contemplación en la unión de todo cuanto existe en una totalidad simple, en una unidad peculiar, no meramente cognoscitiva, así lo manifiesta en *Los sueños y el tiempo*:

Siempre que una realidad llena la conciencia y obtura el paso del tiempo la conciencia está abismada, el Yo no encuentra su sede y, duren lo que duren, tales estados son vividos en la *atemporalidad* de los sueños. Mas ello solo sucede cuando la realidad no solo desborda, sino cuando toma una figura, clara o enigmática: cuando sentimos y vemos al par algo real, claro en sí mismo, forma, sin duda alguna, una totalidad, pierde su carácter fragmentario habitual. Mas esa totalidad es simple. Cuando la totalidad es compleja, pierde algo de claridad [...]. Entonces estamos ante un hecho de *conocimiento*. (2014e: 912).

Y la vida nos lleva al tiempo, a una de las “categorías de la vida”, de las “formas íntimas” de nuestra condición; en él los registros temporales se solapan, incluso se produce “la confusión de los tiempos” (2014d: 936). Teresa de Jesús, afirma María, vive en varios tiempos, como nos dice, y repetimos, en ella “se cruzan los tiempos todos conocidos”: el tiempo sucesivo -invención de la conciencia-, el de la acción; el del ejercicio del entendimiento; el de la meditación y la quietud; los nuevos y diversos tiempos, y luego el del instante que es el del éxtasis, el tiempo del despertar, el propio de la luz auroral, el tiempo de la contemplación, “toda ciencia trascendiendo”, hasta quedar “imprimido en las entrañas”(Teresa, 2011a: 478).

«La multiplicidad del tiempo histórico», en ella apreciamos “la acción en el mundo”, su actividad fundadora, una viajera incansable, que despliega una actividad incesante: las cosas de la casa, las cuentas; el diseño de los espacios de los conventos; los trámites burocráticos y la intendencia; las relaciones sociales en sus diversas vertientes, vida en la que la soledad necesaria parece casi imposible; los pequeños detalles, una acción en la que se escucha «la algarabía, el tropel en torno suyo pues que va en él apresada, atropellada o la suscita».

No es un activismo del que huye de la interioridad o elude la reflexión, pues como nos cuenta María Zambrano en Notas de un método la acción que reconoce su sentido es una acción verdadera, a diferencia de la mera agitación, “una especie de éxtasis”. Luego apreciamos también el tiempo de la meditación, otro tiempo en el que se mueven los místicos. Es el tiempo que conduce y halla su coronación el bienaventurado, figuras que se manifiestan como “seres de silencio, envueltos, retraídos de la palabra. Salvados de la palabra, camino van de la palabra única, recibida y dada, sida, camino de ser palabra sola ellos”(2014e:

427). Tiempo de la meditación llamado a transformarse, la acción que la supera y trasciende conservándola, y por eso a la santa «la vía serena le está vedada».

Mas también vive el tiempo del éxtasis, no simplemente la acción como equivalente del éxtasis y tal vez como consecuencia de él. Ella vive el éxtasis mismo, que se hace presente en la vía unitiva, el que conduce a la unión del alma con Dios, el que se produce al traspasar el dintel de la séptima morada “la unión mística con Dios”. Dirá María en *San Juan de la Cruz: de la ‘Noche oscura’ a la más clara mística*:

Aunque parezca imposible, existe un medio entre la vida y la muerte [...] que hay un reino más allá de esta vida inmediata, otra vida en este mundo, en que se gusta la realidad más recóndita de las cosas. No ha sido un abandono de la realidad, sino un internarse en ella, «entremos más adentro en la espesura» (2015d: 291).

Interpreta esa posibilidad de vida, no hay que morir para vivenciarla, “en un reino más allá de la vida inmediata”, y el móvil como también afirma María es el amor, “razón poética, de honda raíz de amor” (2015b: 193), es decir, una “unidad perfecta de amor y conocimiento” (2015d: 292). Para María Zambrano supone el encuentro entre el alma con el Absoluto, cuando se ha convertido, como ella expresa, en una “criatura de verdad”. Cuando ha vivenciado que el instante se hace eterno. Escribe María Zambrano en el manuscrito que seguimos. «Ella está ahí o va a huir: Profética y huidiza. Invisible o llenando el campo de visión». Porque aquí radica lo sorprendente de los místicos: estar tan en el presente y, a la vez, abstraerse de la inmediatez del tiempo sucesivo, quizás lograr la supratemporalidad. Y algo prodigioso... llevándonos y haciéndonos partícipes de sus vivencias, cuando las narran, escritas con el ritmo, o mejor con la melodía del tiempo que es

el de la vida. Porque como dice Heráclito todo pasa. Y afirma María en Notas de un método que “como un eco sobrepasado en la fe cristiana, santa Teresa: «Todo se pasa, Dios no se muda.» ¿Querría decir que nada se pasa porque Dios no se muda, que todo se eterniza? el doble abismo, infernal o nadificador, y el celeste, se abre, está abierto siempre, en el siempre que sobre todo humano tiempo planea”(2019c: 77).

La conversión, nos dirá, consiste en comprender que es el ser humano “el que alberga el pasar de todas las cosas” y él no debe ser arrastrado en ese proceso. Porque en él el amor aparece como método, como camino, de ese modo “puede darse la vía unitiva, el poder, la atracción de la unidad del centro, repartida, unificadora, unificante”(2019c: 73), como la búsqueda de algo perdido, como esa unidad que podemos recobrar en un instante en el centro, el descubrimiento de la persona como “persona mística”, como estima Sánchez-Gey (2009: 8), que puede lograr un estado de certidumbre, de intuición mística; y como considera en «El tiempo y la verdad»: “escuchar nuestro sentir, nuestro originario sentir, nos encontramos sintiendo eso que se llama “sí mismo” y el tiempo [...] Un sentir único que acompaña, sin nunca desvanecerse, a todo sentir y a todo sentimiento; al pensar, al actuar, al decidir”(1963).

Porque *Las moradas* no solo son un “camino de perfección” de la persona, sino un encuentro con uno mismo. Y volver a uno mismo, vivir en el alma, entrar en nuestro castillo interior puede ser decisivo para entender aquellos versos que le aparecieron a Teresa de Jesús en la oración «búscame en ti - búscate en mí», hecho del que da cuenta en carta a María de San José, el 2 de marzo de 1577. Solo en esa búsqueda puede acontecer el éxtasis como un tipo de tiempo en el que se deja de vivir para ser vida, en el que se da la unidad de pensamiento y vida, como lo expresa

en *Los bienaventurados*: “derramar el tiempo en que todavía se está durante el ciclo de la vida, el salirse para derramarse y encontrarse en la vida sin más, en la vida toda. El gozo de la vida y su canto”(2019b: 397). Elevarse con la fuerza que elimina la gravedad, la fuerza del amor, “agente de lo divino en el hombre”. En ese punto volverá a recordar a la carmelita:

El centro de gravedad de la persona se ha trasladado a la persona amada primero, y, cuando la pasión desaparece, quedará ese movimiento, el más difícil, de estar “fuera de sí”. “Vivo ya fuera de mí”, decía Santa Teresa, y no es nada específico de ella. Vivir fuera de sí, por estar más allá de sí mismo. Vivir dispuesto al vuelo, presto a cualquier partida (2011: 274).

Para ese vuelo, Teresa de Jesús: «Puede tornar para sí».

## Referencias bibliográficas

- BALZA, I. (2011): «Mujeres de Zambrano: desterradas, errantes, hechiceras», *Aurora*, Universidad de Jaén, págs. 80-88.
- CEREZO GALÁN, P. (1997): «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús», en *Revista de espiritualidad*. Ejemplar dedicado a «Teresa de Jesús. Presencia permanente», núm. 222-223, págs. 9-50.
- CASTRO, A. (1972): *Santa Teresa y otros ensayos*, Alfaguara, Madrid.
- ENQUIST, K. y FENOY, S. (2016): «Presentación» a *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor*, en María Zambrano, *Obras completas*, vol. II, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs. 3-27.
- ANDRÉS MARCOS, L. (2010): «Herencia filosófica de María Zambrano», en Sánchez Cuervo y otros (coords), *María Zambrano. Pensamiento y exilio*. Biblioteca Nueva, Madrid.

- MORENO SANZ, J. (2015): «Notas» a *Horizontes del liberalismo* [1930], en *Obras completas*, vol. I, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs.814-858, véase nota 15, págs. 822-823.
- SÁNCHEZ GEY, J. (2009): «Prólogo» al libro de Luis Llera, *La razón humilde. María Zambrano y la tradición mística española*, Madrid, Revista de exilios, Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español UAM, Madrid.
- TERESA DE JESÚS, Santa (2011a): *Camino de perfección*, en *Obras completas*, edición preparada por Tomás Álvarez, decimosexta edición, Montecarmelo, Burgos. págs. 443-642.
- TERESA DE JESÚS, Santa (2011b): *Castillo Interior o Las moradas*, en *Obras completas*, edición preparada por Tomás Álvarez, decimosexta edición, Montecarmelo, Burgos. págs. 659-859.
- TERESA DE JESÚS, Santa (2011c): *Conceptos de amor de Dios, Comentario al Cantar de los cantares*, en *Obras completas*, edición preparada por Tomás Álvarez, decimosexta edición, Montecarmelo, Burgos, págs. 1218-1270.
- TERESA DE JESÚS, Santa (2011d): *Libro de la vida*, en *Obras completas*, edición preparada por Tomás Álvarez, decimosexta edición, Montecarmelo, Burgos, págs. 27-442.
- TERESA DE JESÚS, Santa (2011e): *Relaciones y Mercedes*, en *Obras completas*, edición preparada por Tomás Álvarez, decimosexta edición, Montecarmelo, Burgos, págs. 1125-1215.
- TERESA DE JESÚS, Santa (2011f): *Vejamen*, en *Obras completas*, edición preparada por Tomás Álvarez, decimosexta edición, Montecarmelo, Burgos, págs. 1395-1406.
- TRUEBA MIRA, V. (2012): «Una muerte de luz que me consume», en *Bulletin hispanique* [En línea], 114-1, 2012, Universidad Michel de Montaigne Bordeaux.
- UNAMUNO, M. (1968): «Contra esto y aquello», en *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, III.
- ZAMBRANO, M. (1963): «El tiempo y la verdad», en *La Torre*, Río Piedras, Puerto Rico, núm. 42, págs. 29-43.
- (1991): «Carta a Rafael Dieste» (La Habana, 7 de noviembre de 1944), publicada en *El Boletín Galego de Literatura*, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, número 5, mayo.
- (1980-1982): «ELLA, TERESA. La encarnación del instante», M-553-1, Fundación María Zambrano, Vélez Málaga.
- 1995): *Las palabras del regreso*, Amaru ediciones, Salamanca.
- (2011): *El hombre y lo divino* [1955], en *Obras completas*, vol. III, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2011, págs. 95-242.
- (2014a): «A modo de autobiografía», [1987], en *Obras completas*, vol. VI, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs. 715-727.
- (2014b): «Diario de Roma, con fecha 26 de diciembre de 1954», en *Obras completas*, vol. VI, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs. 375-376.
- (2014c): *El sueño creador* [1965], en *Obras completas*, vol. III, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs. 957-1098.
- (2014d): «La multiplicidad de los tiempos» [1955], en *Delirio y destino. Los veinte años de una española* [1952], en *Obras completas*, vol. VI, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs. 934-943.
- (2014e): *Los sueños y el tiempo* [1957-1958-1960], en *Obras completas*, vol. III, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs. 827-956.
- (2014f): «Ortega y Gasset, filósofo español», en *España, sueño y verdad* [1965], en *Obras*

*completas*, vol. III, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs. 729-750.

— (2015a): *Horizontes del liberalismo* [1930], en *Obras completas*, vol. I, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs.51-104.

— (2015b): «La guerra de Antonio Machado» [1937], en *Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil*, en *Obras completas*, vol. I, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs.185--194, pág. 193.

— (2015c): *Pensamiento y poesía en la vida española* [1939], en *Obras completas*, vol. I, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs. 517-656.

— (2015d): «San Juan de la Cruz: de la ‘Noche Obscura’ a la más clara mística» [1939], en *Obras completas*, vol. I, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs. 284-297.

— (2016): *El pensamiento vivo de Séneca* (1944), en *Obras completas*, vol. II, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs. 153-309.

— (2019a): «Lo sacro en Federico», en *Obras completas*, vol. IV, tomo 2, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs. 249-251. pág. 249.

— (2019b): *Los bienaventurados*, en *Obras completas*, vol. IV, tomo 2, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs. 357-504.

— (2019c): *Notas de un método* [1987], en *Obras completas*, vol. IV, tomo 2, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, págs. 3-148.

---

# El enigma de lo social en la era de Internet

Laura Domínguez- García y  
Carmen Cortés Zaborras  
(Universidad de Málaga, España)

---

## Introducción

**E**n *Persona y democracia* (2019), María Zambrano describe el ensanchamiento de la conciencia individual como consecuencia de la convicción de la unidad del hombre, poniendo como ejemplo a Marco Aurelio. Concluye a continuación que conciencia no se puede separar de responsabilidad, de forma que conciencia histórica equivale a responsabilidad histórica. La unión conciencia-responsabilidad implica una concepción del tiempo como transcurso constante, lo que fue alterado por el pensamiento ilustrado. En este sentido, Sánchez Meca (2013) expone que, con la Ilustración, el concepto tiempo pasa de ser un continuo a entenderse como un progreso teleológico imparabile hacia la utopía. Por ello, la sensación de proximidad y de unidad del género humano que procura Internet podría no implicar responsabilidad histórica, al haberse aceptado la ruptura de lo nuevo con lo antiguo, un desarreglo que afecta a lo social.

Convivir en lo universal es el reto de la sociedad red. Este trabajo plantea el estudio de la convivencia social partiendo del uso del lenguaje, en este caso, con el análisis de los términos ‘comunidad’ y ‘sociedad’, tradicionalmente enfrentados, como señala María Zambrano (2019), por el tipo de grupo al que hacen referencia: comunidad primitiva – sociedad civilizada. Así pues, analizamos el uso de los conceptos que se refieren al grupo de individuos, conformado como sistema de organización social. Pero, ¿cómo afecta Internet a las relaciones entre los individuos y entre los grupos de individuos regidos cada uno de ellos por unas determinadas normas?

Para Zambrano (2019), la sociedad es el lugar del individuo; ambos se condicionan, pues la primera preexiste al segundo, pero este la modifica sin cesar, del mismo modo que provoca cambios en el uso del lenguaje. De esta forma, la oposición que la filósofa establecía entre comunidad, primitiva, y sociedad, adelantada, ha quedado obsoleta, al



haber sido modificadas las condiciones sociales y materiales en las que los grupos y los individuos interactúan entre sí, lo que ha implicado y aún implica una redefinición de ambos términos.

Los términos ‘comunidad’ y ‘sociedad’ se estudian en un corpus propio compuesto por los titulares y entradillas de los comunicados de prensa del sector Comunicación e Información de la UNESCO entre 2010 y 2014, en inglés, francés y español. El análisis comparado de los tres idiomas permite observar, por un lado, la concepción occidental, por otro, las diferencias por razón de cultura. Al estudio de ‘comunidad/*communauté/ community*’ y ‘sociedad/*société/society*’ se añade una revisión del significado formal (contenido en los diccionarios) y de la definición informal (entradas en Wikipedia) de la expresión ‘comunidad internacional/*communauté internationale / international community*’.

## Metodología

Tomamos, en la consideración de los términos y expresiones que aquí estudiamos, una perspectiva en la que el valor que se asigna a estos no se toma aisladamente, sino que procede de su inserción contextual, para comenzar, entre los signos que los acompañan habitualmente en un determinado tipo de textos<sup>1</sup>. Hoey (2005) y Hunston (2007) precisan este acercamiento al definir *semantic prosody* como la función discursiva general de una unidad de significado en un determinado texto. Este concepto nos interesa sobremanera, pues, en el discurso del CI, ciertos elementos léxico-semánticos suelen aparecer en contextos bien definidos y, de este modo, adquieren un sentido específico gracias a su entorno, que se perpetúa en sus diferentes apariciones a lo largo del tiempo.

El análisis consta de dos fases, una primera de contextualización en la que examinamos el significado formal (diccionario) de los términos ‘sociedad’ y ‘comunidad’<sup>2</sup>. A continuación, extraemos la definición informal de las entradas en Wikipedia para la expresión “comunidad internacional”<sup>3</sup> en los tres idiomas. En la segunda fase, con la intención de delimitar los conceptos de sociedad y comunidad en el discurso del sector Comunicación e Información (CI) de la UNESCO, realizamos un análisis de los patrones lingüísticos para el periodo 2010-2014, mediante la herramienta de concordancia WordSmith (WS).

Los términos del corpus propio analizados son: ‘*society-ies / société-s / sociedad-es*’, ‘*community-ies/communauté-s/comunidad-es*’. En francés y español se incluyen también ‘*communautaire-s/ comunitario-a-s*’, ya que, en inglés, la expresión más frecuente es “*community radio*”, mientras en francés y español, esta expresión se construye con los términos ‘*communautaire*’ y ‘comunitaria’ (“*radio communautaire*”, “radio comunitaria”).

La recopilación de datos sigue el procedimiento *Web for corpus building* (Fletcher, 2004; 2007; Hundt *et al.*, 2007). Así, hemos construido un corpus con los titulares de 2010 a 2014 publicados en el sitio Web del Sector CI de la UNESCO en inglés, francés y español ([www.unesco.org](http://www.unesco.org)). El análisis se centra en los titulares que, junto con las entradillas, conforman la categoría resumen, mostradas en la representación hipotética del esquema convencional de la superestructura del discurso de las noticias (van Dijk, 1984: 118).

Todos los titulares y entradillas se han almacenado tal y como han sido publicados, no se han realizado traducciones cuando enlazaban

1 Véanse en este sentido las innumerables referencias recogidas por Alcaraz-Mármol y Soto Almela (2016).

2 Los términos exactos son: en francés, ‘*société*’ y ‘*communauté*’; en inglés, ‘*society*’ y ‘*community*’.

3 Las entradas de Wikipedia, en francés: “*communauté internationale*”; en inglés: “*international community*”.

a contenidos en otro idioma. El total de entradas recogidas en el periodo 2010-2014 se distribuye de la siguiente forma: inglés (EN) 1.404, francés (FR) 2.033 y español (ES) 405. No obstante, para el análisis de los términos ‘sociedad’ y ‘comunidad’, hemos considerado únicamente las entradas tipificadas como comunicados de prensa (incluidos los distintos subtipos): EN 1393(37%), FR 1948 (53%) y ES 402 (11%).

### **Análisis de las expresiones “Sociedad/ Comunidad internacional” en los diccionarios**

Los diccionarios nos proporcionan el plano formal, en el caso del español y del francés, además, expresan el punto de vista institucional de la Real Academia de la Lengua Española (RAE) y de *l’Académie Française*<sup>4</sup> (AF), que incluyen definiciones aplicadas a la administración propia del país que las funda. En inglés se han consultado los diccionarios de Oxford y Cambridge.

De la coincidencia de algunos significados contenidos en las definiciones, extraemos que según el DRAE, una/la sociedad es una agrupación, mientras que una/la comunidad es un conjunto, por lo que se deduce que los integrantes de una sociedad pueden estar más distanciados que los de una comunidad, ya que las uniones entre ellos son más débiles. Asimismo, el término ‘sociedad’ está más relacionado con el ámbito de lo económico, debido a la construcción “sociedad mercantil”. El DRAE admite el uso de ‘sociedad’ para animales, para hablar de su modo de vida natural, poniendo como ejemplo las abejas. La definición de este término en español es la única que incluye a la familia como tipo de grupo o sociedad, mostrando así, el valor de los lazos que

une a estos grupos. En el contexto de la relaciones internacionales, el DRAE incluye la expresión “Comunidad Europea” como ejemplo de grupo de Estados unidos por acuerdos, pero no hace referencia directa a las expresiones “comunidad internacional” ni “sociedad internacional”. Sin embargo, sí hace referencia a particularidades político-culturales de España.

Al igual que en español, en francés, la unión entre los miembros de una comunidad parecen más fuertes, o hay más interacción, “*participation en commun*”, entre sus integrantes. De hecho, el diccionario de la Academia francesa especifica que las uniones de una sociedad pueden establecerse por ley, o estar condicionadas, “*sous conditions*”, lo que nos acerca en cierta forma al contrato. Asimismo, el término ‘*société*’ es definido como las relaciones entre personas, aproximándonos al proceso de socialización<sup>5</sup>. Todo ello, unido a la dicotomía ciencia/religión, nos permite inferir las ideas ilustradas y los planteamientos teóricos subyacentes al contrato social como regulador del comportamiento en sociedad. En relación con la vertiente comercial, ‘*société*’, como sucede en español con ‘sociedad’, posee una relación directa con el ámbito de las relaciones mercantiles. No obstante, en francés, este término tiene también una conexión con lo cultural, que en español es inexistente (actualmente), ya que se opta por el término ‘asociación’ cuando no hay una finalidad comercial clara. Asimismo, a diferencia del español, ‘*communauté*’ es el término que puede no hacer referencia a las personas y referir al conjunto de seres vivos que habitan en un contexto (lugar y tiempo) concreto. Pero sí hay similitud entre ‘*communauté*’ y ‘comunidad’ al hacer referencia a particularidades político-culturales del país al que pertenece originariamente la comunidad de

4 La 9ª edición del diccionario está en proceso de redacción, por lo que el término ‘*société*’ ha sido consultado en la 8ª edición, y ‘*communauté*’ en la 9ª.

5 La definición de la AF: “Il se dit, en général, des rapports, des communications que les habitants d’un pays, d’une ville ont entre eux pour leurs amusements, pour leurs plaisirs.”

hablantes del idioma. En el ámbito de las relaciones internacionales, la AF utiliza la expresión “*la communauté internationale*” como ejemplo de grupo humano cuyos miembros están unidos por un vínculo social. Sin embargo, incluye una acepción política al hablar de “*la Communauté européenne du charbon et de l’acier*” y definirla como una institución política o económica que asocia a diversos Estados para un fin determinado. Así, la definición que da el diccionario de la AF distancia la “*communauté internationale*”, un grupo humano, de la “*Communauté européenne*”, una institución política.

El término ‘*society*’, que parece más próximo a ‘*société*’ que a ‘sociedad’, hace referencia al proceso de socialización, y se especifica que las uniones en ella pueden establecerse por ley o por costumbre (teniendo en cuenta la *Common Law*); en cualquier caso, ambas son relaciones jurídicas que pueden entenderse como contractuales. Por otro lado, ‘*society*’ no hace referencia directa a los negocios, pero sí al estatus social, relacionado con el concepto de clase. Se observa que ‘*society*’ se define gracias al término ‘*community*’, pero no sucede lo contrario, por lo que se desprende que ‘*society*’ implica un mayor grado de organización bajo un acuerdo social, mientras ‘*community*’ se refiere a un grupo de personas unidas por un vínculo natural: lugar de procedencia, creencias, características biológicas... No obstante, el diccionario de Cambridge, en alusión al inglés americano expone que ‘*community*’ se emplea para referirse a ‘*society*’ en general, de forma que los términos se aproximan y pueden llegar a ser intercambiables. A diferencia del español y del francés, ‘*community*’ no tiene el sentido de poner en común (que arrastran aquellos del latín), sino que, como hemos señalado anteriormente, los vínculos se generan de forma natural. Uno de los vínculos que destaca son los límites geográficos. El español y el francés no hacen referencia directa a cuestiones territoriales como nexo de unión de

la comunidad, salvo en el caso de otros seres vivos, contexto en el que ‘*community*’ y ‘*communauté*’ comparten definición. Con relación a los límites geográficos como nexo de unión de la comunidad, el diccionario de Oxford contiene las expresiones “*the local community*”, las personas de un área local, del mismo modo que “*the international community*”, es decir, los países del mundo como un grupo. Estas definiciones determinan los sujetos diferentes de las comunidades en los dos planos de la sociedad red: el local y el global, a la vez que limitan la capacidad de actuación de los ciudadanos en el nivel internacional.

### **Análisis de la expresión “Comunidad internacional” en Wikipedia**

En relación con la formación de una ciudadanía global en línea, nos interesa conocer el significado que las relaciones internacionales tienen para la comunidad Internet. Por ello, analizamos el contenido generado por los usuarios en Wikipedia de estas expresiones, cuando se refieren al nivel internacional: “*communauté internationale*” e “*international community*”. En el caso del español, se analiza “comunidad internacional”, al ser la construcción “Comunidad Europea” la única referencia en el DRAE. Así mismo, estudiamos la preferencia de los términos ‘*community*’ y ‘*communauté*’ en inglés y francés.

El contenido generado en Wikipedia es desigual entre las lenguas, por el número de palabras de cada entrada, por las referencias bibliográficas que las sustentan y por los enlaces relacionados para ampliar información. Además, se aprecian diferencias en el objeto descrito, al aportarse significados distintos, de forma que la finalidad informativa de las entradas difiere.

Tras una primera lectura se observa cómo en español, “comunidad internacional” se define como una expresión imprecisa y eufemística,

luego se separan ambos términos para centrarse en la descripción de los posibles sujetos de la comunidad internacional. En francés, “*communauté internationale*” es descrita como imprecisa, pero no se indica que sea un eufemismo. En la primera parte, la entrada se centra en los sujetos, aunque luego incluye apartados sobre los usos con referencias diferenciadas para la política y los medios, el ámbito jurídico y ciertos enfoques sociológicos. Se infiere el uso eufemístico de la descripción sobre la utilización en política y en los medios. En inglés, “*international community*” aparece en contexto como una frase empleada en relaciones internacionales, para pasar luego a describir sus usos. Con la finalidad de profundizar en el significado en cada lengua, se resumen a continuación las entradas de Wikipedia, al igual que realizamos previamente para las definiciones de los diccionarios.

En función de la finalidad informativa de la entrada en Wikipedia establecemos dos categorías: sujetos y usos. Con relación a los sujetos, en español y francés quedan definidos como actores/*États* influyentes en materia internacional. De la enumeración que realizan, se extrae que en español los sujetos son los actores del sistema internacional: Sociedad Internacional formada sobre la base de diversos tratados, los países representados en la ONU, o una población *ad hoc*, lo que indica una relación territorial en el uso del término ‘comunidad’. En cambio, en francés, sólo se hace referencia a los Estados y varía el número en función del organismo o la afinidad: Asamblea General o Consejo General de la ONU, G8, G20, Estados Unidos y sus Estados clientes. En inglés, los sujetos se definen como un amplio grupo de personas/pueblos, ‘*peoples*’, y gobiernos del mundo, pero ni son calificados como influyentes ni clasificados. La referencia a la ONU es indirecta en inglés, deriva del uso del término en materia de Derechos Humanos, de manera que no se indica quién forma parte de la

organización y tan solo se hace referencia a cómo obtener una mayoría en la Asamblea General.

Las entradas de Wikipedia nos muestran diferencias en la cultura política y jurídica de los hablantes: en inglés la ‘*Common Law*’, en francés y español el Derecho Civil; también recogen el posicionamiento de los Estados en las relaciones internacionales. Estas se fundamentan en español en los tratados, en francés en los “clubes”, como el G8, mientras en inglés se pone el acento en los activistas, políticos y comunicadores que logran ejercer la presión suficiente para realizar cambios. Asimismo, nos muestran la imagen percibida de la ONU: en francés y español se trata de sujetos, en inglés son un medio para obtener la mayoría. De este modo, el papel atribuido a la ONU es variable, es decir, la pueden considerar una organización con un papel mediador entre los actores internacionales, una forma de mantener el estatus de los Estados influyentes o bien una mezcla de ambas.

Encontramos usos del concepto de comunidad en las entradas de Wikipedia claramente definidos en función del idioma en que están escritas. En español, si bien se utiliza como un término impreciso y eufemístico, aparece con un único valor: el que proponen Estados Unidos y sus aliados para referirse a sí mismos con fines propagandísticos. En francés, los usos se clasifican en torno a tres contextos: político y mediático, jurídico y sociológico. En el primero, se hace referencia a los países del mundo expresándose masivamente sobre un tema; se relaciona con el reconocimiento internacional de un Estado; se muestra la división de la comunidad internacional, concretamente, la oposición de los países más influyentes, como Estados Unidos, Rusia o China, y el resto de los miembros de la ONU; finalmente, el que utiliza Chomsky (2002) para designar la posición de Estados Unidos y sus Estados clientes. Por lo que se refiere a la

utilización jurídica, se centra en los enfoques pluralista y realista del derecho internacional, representado eminentemente por Kenneth Waltz, en oposición al constitucionalista, en nuestros días cosmopolita y/o multilateral, es decir, que considera la utilidad práctica de la comunidad internacional y sus posibilidades como órgano regulador en material internacional. Finalmente, desde el punto de vista sociológico, se pone de relieve el hecho de haber sido una noción cuestionada por la sociología pragmática en función de consideraciones jurídicas o morales, promovida por movilizaciones internacionales. En inglés, se especifica que el uso típico del término hace referencia a la existencia de una posición común en torno a un asunto relacionado con los Derechos Humanos, y se halla recogido en discursos de activistas, políticos y tertulianos para movilizar a la opinión pública. Asimismo, se indica la intención con la que se utiliza: aportar credibilidad a un argumento para lograr mayoría en la Asamblea General de la ONU. Finalmente, se señala el uso eufemístico descrito por Chomsky, citando el mismo artículo que la entrada en francés, pero añade como sujetos a los medios de comunicación de Estados Unidos y sus Estados clientes. Este uso eufemístico se ve reforzado al citar a Martin Jacques (2006), quien considera el término como una forma de dignificar Occidente, de globalizarlo, de hacerlo

parecer más respetable y neutral.

En resumen, de todos los usos descritos, el único que poseen en común es el defendido por Chomsky (aunque en la entrada en español no se le atribuya), lo que nos vuelve a situar en el debate sobre la naturaleza de la ONU y el origen de los Derechos Humanos. Las entradas de Wikipedia relacionan de forma directa o indirecta la comunidad internacional con la ONU, si bien en las definiciones de los diccionarios no aparece esta conexión. En el caso del español, la RAE no utiliza el término, por lo que es imposible la comparación. No obstante, define ‘internacional’ como perteneciente o relativo a dos o más naciones, o a países distintos del propio. De esta forma indirecta, hace referencia a las relaciones entre Estados, a los que podemos asociar con la mayoría de los sujetos descritos en Wikipedia. La RAE tampoco recoge “Sociedad Internacional”, aunque sí aplica el adjetivo ‘internacional’ a los movimientos socialistas y comunistas de mediados del siglo XIX. En francés, la mayor diferencia en las definiciones aparece al hacer referencia a los sujetos que forman la comunidad internacional. Para la AF son las personas de todo el mundo, para Wikipedia son los Estados influyentes, lo que denota una gran distancia en la percepción de los canales de participación ciudadana en materia internacional. En inglés,

Nº Titulares	Sociedad	Comunidad	Comunicación
ES 402	15	2	7
FR 1948	36	11	42
EN 1393	29	54	

Nº Entradillas	Sociedad	Comunidad	Comunicación
ES 402	49	6	2
FR 1944	129	44	113
EN 1385	129	127	

Fig. 1. Frecuencia total de: sociedad/société/society y comunidad/communauté/community, de forma independiente.

no hay diferencias notables entre los sujetos descritos, pero sí entre los significados que se atribuyen al sintagma. En los diccionarios aparece como una expresión neutra que nos incluye a todos, Wikipedia, en cambio, se hace eco del uso eufemístico de los Derechos Humanos con una finalidad legitimadora.

### **Análisis de los titulares y entradillas del Sector CI de la UNESCO**

El corpus analizado, se limita a los textos tipificados como comunicados de prensa, como detallamos en la metodología. No obstante, debemos indicar que los términos analizados en otros tipos de texto solo los hemos encontrado en francés.

La figura 1 recoge la frecuencia total de los términos analizados contenidos en titulares y entradillas. Se observa que tanto en francés como en español es menor la frecuencia de ‘*communauté-s*’, ‘comunidad-es’ frente a ‘*société-s*’, ‘sociedad-es’, lo que refuerza la distancia entre ambos términos (observada en las definiciones de los diccionarios), y que, a diferencia del inglés, no son términos intercambiables<sup>6</sup>.

La baja frecuencia de los términos ‘*communauté-s*’, ‘comunidad-es’ respecto a ‘*community-ies*’ se debe en parte a las expresiones “*community radio*”, que en español y francés se corresponden con las expresiones “radio comunitaria” y “*radio communautaire*”.

### **Análisis de las concordancias del término ‘sociedad’ en los titulares**

Hemos realizado el análisis de concordancias por idioma, no obstante, en los tres idiomas se aprecia la predominancia de los patrones “sociedad de la información/*société de l’information/information society*” y “sociedades del conocimiento/*société-s du savoir/ knowledge societies*”<sup>7</sup>. La alta frecuencia y la casi exclusividad de estas expresiones responde al momento de transformación y necesidad de definición de la sociedad del conocimiento. Se observa la promoción de dos programas: la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información (CMSI) en los tres idiomas, y la Reunión Mundial sobre los “aspectos éticos de la sociedad de la información” en francés y español, al analizar los titulares con la herramienta *Concorde* de WS. Este último patrón se halla en mayor medida en las entradillas y se distingue también en inglés.

Igualmente, identificamos un tercer patrón que se repite con frecuencia en los tres idiomas: “sociedad civil/*société civile/civil society*”. El sector CI lo usa para hacer referencia a uno de sus públicos objetivos, al que ha de escuchar y con el que colabora, por lo que podemos inferir que el sector CI reconoce la sociedad civil como un agente de transformación social en el que apoyarse.

El uso de ‘sociedad-es/*society-ies/société-s*’ en otras expresiones es muy limitado. En español en una única ocasión (“transformación de la sociedad”), en inglés 3/29 (“*transform societies*”, “*Transform Society*” y “*sustainable societies*”) y en francés 9/36 (“*transformer les sociétés*”, “*évolution de la société*”, “*sociétés Internet*”, “*société de télécommunications Zain*”, “*sociétés inclusives, équitables et durables*”, “*sociétés inclusives*”, “*Une science de la durabilité*”).

6 En las versiones en francés y español encontramos comunicados de prensa redactados total o parcialmente en inglés. Estos comunicados contienen los términos ‘*society*’ (3 veces en entradillas en español, 4 veces en entradillas en francés) y ‘*community*’ (1 vez entradilla en francés). La fig. 1 no los recoge, ya que únicamente contiene la frecuencia de los términos analizados en su correspondiente versión lingüística.

7 En inglés y español se aprecia la preferencia del singular para “*information society*” y “sociedad de la información” y del plural en “*knowledge societies*” y “sociedades del conocimiento”.

*au service de la société*”, “*sociétés vertes*”).

La mayor frecuencia del término se observa en francés, como se muestra en la figura 1. Además, la lengua francesa se caracteriza por ser la única en la que los patrones de los titulares revelan otros contextos. Así, se utiliza ‘*société*’ en expresiones que conectan este término con los derechos sociales y los derechos humanos de tercera generación.

### **Análisis de las concordancias del término ‘sociedad’ en las entradas**

A pesar del mayor número de comunicados de prensa que forman el corpus en francés, la suma de la frecuencia de los términos ‘*society-ies*’ y ‘*société-s*’ en las entradas es coincidente (129). Al igual que sucede en los titulares, con los términos ‘*sociedad-es/society-ies/société-s*’ se distinguen tres expresiones (“sociedad civil”, “sociedad de la información” y “sociedad del conocimiento”), que concentran más del cincuenta por ciento de la frecuencia total. Sin embargo, a diferencia de los titulares, en las entradas en inglés y en francés, la expresión más frecuente de estos tres patrones es “*civil society/société civile*” en lugar de “*information society/société de l’information*”.

En los tres idiomas, la expresión menos frecuente de estas tres es “*sociedades del conocimiento/knowledge societies / sociétés du savoir*”, observamos, pues, la preferencia por “sociedad de la información/*information society/société de l’information*”. Como señalamos anteriormente para los titulares, esta mayor frecuencia se debe a que la expresión “sociedad de la información” forma parte de la denominación “Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información (CMSI)” y el sector CI de la UNESCO anuncia las actividades llevadas a cabo por este programa. De hecho, en los tres idiomas, el número de expresiones que forman parte de esta denominación se sitúan en

torno a la mitad de la frecuencia total del patrón. A pesar de que no distinguimos con claridad una posición que abogue por la necesidad de definir las dimensiones éticas de las sociedades del conocimiento, las otras expresiones en las que aparecen giran en torno a los beneficios de las TIC y de los medios de comunicación para la sociedad. No obstante, en los tres idiomas se emplea la expresión “sociedad democrática/*democratic societies/sociétés démocratiques*”, que refleja los valores defendidos por la organización. Finalmente, debemos señalar que en las entradas en francés no se distingue la conexión con los derechos sociales que observamos en los titulares, en cambio, sí es notorio su uso en la denominación de sociedades mercantiles.

### **Análisis de las concordancias del término ‘comunidad’ en los titulares**

A diferencia de los tres patrones diferenciados por la frecuencia de uso, pero comunes a los tres idiomas en el caso de ‘sociedad’: sociedad de la información, sociedad del conocimiento y sociedad civil, para los términos ‘*comunidad-es/communauté-s/community-ies*’ presentes en los titulares no se distingue ningún patrón común. En español, el corpus con menor número de titulares, su uso es anecdótico, como se mostraba en la figura 1. Igualmente, en esa figura se recoge la diferencia de términos en francés y español respecto a los significados de ‘*community*’ en inglés (en francés y español es necesario contemplar los términos ‘*comunitario-a-s, communautaire-s*’ para poder abarcar el significado de ‘*community*’).

En inglés, el uso preferente de ‘*community*’ se asienta en el contexto de los medios de comunicación. Así, los medios se presentan como los elementos en torno a los que se articulan las comunidades, al tiempo que se evoca la sociedad de la información o del conocimiento. En español y en francés, el contexto predominante

de los medios de comunicación no se distingue en los patrones a partir de ‘comunidad-es’ o ‘*communauté-s*’. En cambio, sí se observa en aquellos patrones obtenidos a partir de los términos ‘comunitario-a-s’ y ‘*communautaire-s*’.

Si nos limitamos a las construcciones en las que aparecen el término ‘*communauté-s*’, en francés, el patrón más frecuente es “*communautés les plus pauvres*”, seguido de “*communautés rurales*” y “*communauté internationale*”. Además, el francés es la única lengua en la que aparece el patrón “*communauté internationale*” para hacer referencia a un grupo indeterminado de países. En español no se observa el uso de la expresión y en inglés se utiliza en una única ocasión en una entradilla. No obstante, podemos destacar un uso similar en inglés y francés que aproxima su significado a “una estructura social que se conforma por una característica común o en torno a un lugar”, significado que recoge tanto la *Académie Française* como los diccionarios de Oxford y Cambridge. Lo observamos, por ejemplo, en las expresiones: “*communautés rurales*”, “*rural communities*”.

El factor geográfico como nexo de unión de la comunidad, en principio, es más evidente en inglés, pues se observan varios patrones que contienen adjetivos o sustantivos referidos a localidades, países o continentes. Además, estos patrones también incluyen términos relacionados con los medios de comunicación, por lo que están relacionados con las estructuras en francés construidas a partir del término ‘*communautaire-s*’.

### **Análisis de las concordancias del término ‘sociedad’ en las entradillas**

Los medios de comunicación como agentes de construcción de comunidades aparecen también

en las entradillas. Los casos en los que ‘*community*’ es seguido o precedido de un término referente a los medios de comunicación supone el 77% del total en inglés, el 81% de ‘*communautaire-s*’ en francés y la totalidad (100%) de ‘comunitario-a-s’ en español. Asimismo, en francés destaca el peso la expresión “*communauté internationale*”, 12/28 de la frecuencia total del término ‘*communauté*’, lo que revela la importancia de la cohesión entre países. En español no se utiliza la expresión equivalente y las entradillas en inglés emplean una única vez “*international community*” como muestra del apoyo en bloque, de los Estados Miembros y de la comunidad internacional, al proyecto de la Biblioteca Nacional de Letonia propuesto en la Conferencia General de la UNESCO.

El factor geográfico como nexo de unión de la comunidad también está presente en las expresiones de las entradillas. La frecuencia de expresiones en inglés y francés es similar, menor en español, pero los tres idiomas difieren en los lugares a los que hacen referencia: Haití, Nepal, América Latina, el Caribe e India en francés; Camboya, Namibia y Egipto en inglés; Etiopía y Somalia en español; México y Senegal en inglés y francés; Costa Rica en inglés y español; Uganda en francés y español.

Igualmente, en las entradillas, encontramos las expresiones “*rural communities/communautés rurales*”, que contextualizan la comunidad en un entorno muy concreto. De hecho, en inglés, encontramos la expresión “*rural and ethnic minority communities*”, que sitúa el uso específico del término ‘comunidad’ para definir grupos minoritarios o de ámbito local. Entendemos que el sector CI hace en este sentido uso de expresiones como, “*marginalised communities/communautés marginalisées*”, “*affected communities*” y “*communautés exclues*”, que delimitan comunidades minoritarias frente a un



grupo predominante.

Además, se observa la formación de comunidades en torno a un idioma, religión o cualidad común al grupo. Finalmente, aunque su uso sea anecdótico (2 ocasiones) debemos destacar la expresión “*community leader*”, que pone de relieve la necesidad de liderazgo individual en la comunidad, inexistente en los otros idiomas.

## Discusión y conclusiones

Las definiciones de los diccionarios consultados sitúan el concepto de sociedad en la modernidad, excepto para el inglés americano. Esta apreciación sobre el concepto de sociedad no se observa en el corpus del sector CI, lo que podría deberse al uso en inglés americano. En contraste, el sector CI sitúa ‘sociedad’ en un contexto diferente, el de la sociedad de la información. No podemos olvidar que el discurso del sector CI se estructura tras un proceso de negociación del posicionamiento de la organización. No obstante, al igual que en estudios anteriores, apreciamos las diferencias en las temáticas tratadas en inglés y en francés. En inglés, las expresiones más frecuentes hacen referencia a los medios de comunicación, en cambio, en francés, se emplean en temáticas de derechos sociales, aunque es la única lengua que hace referencia al plano económico.

Respecto a la expresión “comunidad internacional/ *communauté internationale / international community*”, las entradas de Wikipedia, además de reflejar la cultura política dominante en cada lengua, relacionan la comunidad internacional con la Naciones Unidas. A pesar de que Wikipedia contiene entradas para cada idioma, en el corpus del sector CI solo la encontramos en francés. En el caso del inglés y del francés, el diccionario de Oxford y la AF la definen, pero entienden que los sujetos que la forman son diferentes: un grupo humano cuyos miembros están unidos por un

vínculo social (francés), los países del mundo como un grupo (inglés).

La predominancia de países de Latinoamérica y el Caribe en el discurso de los titulares del sector CI en español puede verse como la circunscripción del español a la comunidad de sus hablantes de lengua materna. En un análisis previo, determinamos la frecuencia total de los términos referentes a países miembros de la UNESCO por cada idioma y categorizamos los titulares por temáticas. En español el 33% de los términos analizados pertenecen a países de Latinoamérica y el Caribe, en cambio, en inglés y francés la región más frecuentemente citada son los Estados Árabes, respectivamente un 25% y un 23% de las denominaciones de países. La delimitación geográfica a los hablantes de lengua materna que realiza el sector CI en el caso del español es evidente.

## Referencias bibliográficas

ACADÉMIE FRANÇAISE (2014): *Le Dictionnaire de l'Académie française* [online], París: Académie Française, <atilf.atilf.fr/academie9.htm> [consulta: 16 de enero de 2019].

ALCARAZ-SOTO, G. y SOTO ALMELA, J. (2016): “The semantic prosody of the words immigration and immigrant in the Spanish written media: A corpus-based study of two national newspapers”, *Revista Signos. Estudios de Lingüística*, 49, 91, 141-157.

DEL ARENAL MOYÚA, C. (2008, 2009): “Mundialización, creciente interdependencia y globalización en las relaciones internacionales”, *Cursos de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales de Vitoria-Gasteiz*, Universidad de Vitoria-Gasteiz, 181-268.

BERICAT ALASTUEY, E. (2003): “Fragmentos de la realidad social posmoderna”, *Reis: Revista*

- española de investigaciones sociológicas, 102, 9-46.
- CAMBRIDGE UNIVERSITY (s.f.), *Cambridge Dictionary* [online], Cambridge: Cambridge University Press, <[dictionary.cambridge.org](http://dictionary.cambridge.org)> [consulta: 16 de enero de 2019].
- CHOMSKY, N. (2002): "The Crimes of 'Intcom'", *Foreign Policy*, September, <<http://www.chomsky.info/articles/200209--.htm>> [consulta: 23 de diciembre de 2018].
- VAN DIJK, T. A. (1984): *Structures of international news. A case study of the world's press*, Amsterdam: University of Amsterdam.
- FLETCHER, W. H. (2004): "Making the web more useful as a source for linguistic corpora", U. Connor y T. Upton (eds.), *Corpus Linguistics in North America 2002. Selection from the Fourth North American Symposium of the American Association for Applied Corpus Linguistics*, Amsterdam/New York: Rodopi.
- FLETCHER, W. H. (2007): "Concordancing the web: Promise and problems, tools and techniques", M. Hundt, N. Nesselhauf y C. Brewer (eds.), *Corpus Linguistics and the Web*. Amsterdam/New York: Rodopi, 25-46.
- HOEY, M. (2005): *Lexical Priming. A new theory of words and language*. London: Routledge.
- HUNSTON, S. (2007): "Semantic prosody revisited", *International Journal of Corpus Linguistics*, 12, 2, 249-268.
- JACQUES, M. (2006): "What the hell is the international community?", *The Guardian*, 24 de agosto, <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2006/aug/24/whatthehellistheinternati>> [consulta: 20 de enero de 2019].
- MARTÍNEZ MORÁN, N. (2014): "El papel de los derechos fundamentales en el debate jurídico-político contemporáneo: Derechos humanos y derechos fundamentales", N. Martínez Morán (ed.), *Manual de Filosofía del Derecho*, Madrid: UNED-Universitas, 135-147.
- OXFORD UNIVERSITY (s.f.): *Oxford Dictionary* [online], Oxford: Oxford University Press, <[www.oxforddictionaries.com/definition/english/](http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/)> [consulta: 16 de enero de 2019].
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (s.f.): *Diccionario de la lengua española* [online], Madrid: Real Academia Española, <[dle.rae.es/?w=diccionario](http://dle.rae.es/?w=diccionario)> [consulta: 16 de enero de 2019].
- SÁNCHEZ MECA, D. (2013): *Modernidad y romanticismo: para una genealogía de la actualidad*, Madrid: Tecnos.
- ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (UNESCO) (2010-2014): <[www.unesco.org](http://www.unesco.org)> [consulta: enero de 2010 a diciembre de 2014].
- ZAMBRANO, M. (2019 [1958]): *Persona y democracia*. Madrid: Alianza.



---

# Sueño y tiempo: Federico García Lorca a la luz de María Zambrano

Francisco Linares Alés (Universidad de Granada, España)

---

## Introducción

Federico García Lorca, en el tiempo en que María Zambrano escribió por primera vez sobre él (1937) y cuando redactó *Persona y democracia* (1958), era un ejemplo, el que más impresionó en el mundo de habla hispana cuando menos, de víctima sacrificial de ese drama que se consumó con los desastres del levantamiento militar del 1936, la Dictadura franquista y la Segunda Guerra Mundial. Pero era un símbolo entre otros incontables. La propia pensadora, que nació cuando el poeta granadino contaba cinco años y partícipe igualmente de las inquietudes y percepciones de su generación, vive personalmente y en propia carne los acontecimientos de la guerra y el exilio, y se representa –lo ve además en la raíz de su pensamiento– también como agente y padeciente de una historia trágica.

Federico García Lorca había escrito una obra de teatro en 1931 titulada *Así que pasen cinco años*, que es un sueño trágico donde el personaje protagonista acaba muriendo. Dice en cierto

momento el personaje Amigo 2, que representa una especie de regresión prenatal, dirigiéndose a otro personaje que es el Viejo:

“Atrás se queda todo quieto. ¿Cómo es posible que no lo sepa usted? No hay más que ir despertando suavemente las cosas. En cambio dentro de cuatro o cinco años existe un pozo en el que caeremos todos” (García Lorca 1997: 350).

Así que pasaron cuatro o cinco años, entre 1935 y 1936, Federico compuso el primer acto de otra obra de teatro que no tuvo título –por eso se conoce como *Comedia sin título* desde que Marie Leffranque la dio a conocer por primera vez en 1976 - pero que en alguna ocasión el autor la mencionó con el título de *El sueño de la vida* (Anderson 1992). En esta se apuesta por la realidad y la vida. Postula para el teatro una salida política, que viene a corresponder sorprendentemente con lo que propone María Zambrano en *Persona y democracia*: que el personaje se quite la máscara, se abandone la engañosa y desoladora representación que venía siendo la historia y apareciese en su lugar la persona en democracia. Es llamativo no

solo el paralelismo de la reflexión política, sino que la pensadora la formula utilizando de manera continuada la imagen del teatro.

El personaje que se manifiesta en *Comedia sin título* o *El sueño de la vida* como trasunto del autor Federico García Lorca, el llamado Autor, debía aparecer agonizante en el segundo acto de la obra y ya en el cielo en el acto final –ya en el acto inicial se niega a presentar una fábula teatral complaciente y es víctima de la incompreensión-. Y Federico García Lorca, meses después, cuando se está ensayando la primera de las obras, *Así que pasen cinco años*, muere fusilado en Granada como es sabido.

Del componente de sueño de estas obras y la anticipación en ellas de la muerte –que “viene como un sueño”, “con el carácter absoluto de los sueños” (Zambrano 1992: 157)– nace el presente interés por estudiar en paralelo *Así que pasen cinco años* y *Comedia sin título* (en adelante será aquí nombrada *El sueño de la vida*) con *Los sueños y el tiempo* y *Persona y democracia* respectivamente. Antes de acotar más la hipótesis y metodología seguidas, es oportuno adelantar que este no es un estudio de paralelismos o encuentros biográficos.

Un conocimiento personal entre los dos autores existió sin duda, aunque no se encuentran cartas intercambiadas entre ellos en sus respectivos epistolarios. La pensadora fue prima y novia de Miguel Pizarro Zambrano, muy amigo de Federico y perteneciente a su círculo literario. Y lo que es más importante: María pudo saber de *El público*, quizás antes de que fuera editado (1976), y

conoció *Así que pasen cinco años* posiblemente en la época de la II República<sup>1</sup>. No hay sin embargo datos de que tuviera acceso al único acto escrito de *El sueño de la vida* en fecha temprana. Se añade a esto que María leyó y explicó en profundidad el poema de Federico “Infancia y muerte” (1976)<sup>2</sup>.

Más allá de que María Zambrano como crítica vio corroboradas ideas suyas a través de Federico García Lorca, tampoco se trata de indagar qué sugerencias, ideas o argumentos pudo tomar de Federico la pensadora (la relación inversa es aún más improbable) para la articulación de su discurso. Pudo tomarlo tanto del granadino como de otros escritores. Lo que aquí se propone es un estudio relacional de textos, que parte del supuesto de la participación de ambos autores en el clima intelectual de la época, particularmente nutridos en el humus poético de su generación, como poeta y filósofa poeta que eran, enraizados además los dos en la tradición hispana.

En particular, postulamos que las dos obras de Federico García Lorca muestran una continuidad que va desde el planteamiento metafísico y subjetivo-personal a un planteamiento más político. También las dos obras de María Zambrano se observa una derivación lógica desde lo filosófico general a lo político.

Otras afinidades se hacen notar debido a que la temática de los sueños y el tiempo vertebran –aunque en distinta forma y medida– las obras estudiadas. Por tanto, metodológicamente lo que cabe llevar a cabo es una lectura cruzada, de ida y vuelta entre ambos dísticos textuales<sup>3</sup>.

1 Carlos Morla Lynch, el que fuera diplomático chileno destinado en Madrid, cuenta en su diario (2008: 128-130) que el 4 de octubre de 1931 Federico leyó en su casa *Así que pasen cinco años*. No hay constancia de en qué momento María Zambrano conoció la obra pero ella comentó tiempo después en Ginebra a Joaquín Verdú de Gregorio, que había resultado premonitoria del acontecimiento trágico de 1936; y así nos lo ha comunicado el escritor y profesor.

2 Lo que dice sobre la poesía de Federico en su interpretación del poema ya lo tenía pensado en buena parte, al menos desde 1937 (Zambrano 1937; Trueba 2012), y dicha interpretación es relevante, pues nos atrevemos a afirmar en base a las sugestivas ideas de Valente (1976) al respecto, que “Infancia y muerte” es una condensación de la misma preocupación que se manifiesta en el drama *Así que pasen cinco años*.

3 La reducción a las dos obras de ambos autores es una limitación autoimpuesta para este trabajo. Ciertamente considerar el resto de

Independientemente de los pormenores de este proceder, en el que no cabe entrar dadas las dimensiones del presente trabajo, este valdrá si de él resultan iluminados ambos.

## I. Primer escrito de María Zambrano sobre Federico García Lorca

En Santiago de Chile, en 1937 apareció *Federico García Lorca. Antología*, con un prefacio-estudio de María Zambrano (1989). Otras llamadas de atención y escritos sobre Federico<sup>4</sup> responden también al propósito que ella declara cuando en 1987 firma una introducción a la edición facsímil de dicha antología: “Él era sobre todo y ante todo poeta y había que probarlo, porque el nombre y la fama de Federico García Lorca habían precedido al acontecimiento de su obra” (1989: XIII).

“Poeta de la sangre” lo considera, pues según dice, la fuerza de la sangre se reconoce y se expresa a través de él. Pero precisa: “regresar a la sangre para un andaluz no es volver a algo elemental y primitivo, sino todo lo contrario: es regresar a un mundo, a una cultura y hasta a un modo de paisaje” (1989: 10). El saber y la voz de la sangre vienen a ser los del ser andaluz y la cultura poética andaluza. El “regreso” es el entronque con una tradición popular que la cultura elitista había negado.

Pero lo que aquí puede tener mayor interés, más que su semblanza del poeta andaluz Federico García Lorca, es preguntarnos si lo que ella ve en el poeta andaluz en esta fase temprana de su filosofía guarda sintonía con lo que podemos leer en *Los sueños y el tiempo* y *Persona y democracia*. Más allá de sus menciones de “muerte”, “belleza”, “vida”, “soledad”, “alucinación”, “simbolismo”, es muy significativo el pasaje en que se refiere a la

poesía del autor granadino, tanto su lírica como su teatro, como “poesía dramática”: porque siempre hay en ella [en su poesía] un suceso o una persona tras él. *Dramatis personae*. Poesía que supone la existencia de la persona humana y el drama que lleva consigo encerrarla en cárceles de angustia, en lucha siempre ante la imposibilidad de una absoluta compañía. Ante la fatalidad de que yo sea yo y tú seas tú por mucho que nos queramos. “¡Ay que trabajo me cuesta quererte como te quiero!” porque la existencia de la persona humana trae consigo una distancia imposible de salvar aun por la fuerza de la sangre. El amor que es anhelo de compañía quiere borrar la profunda soledad en que la sangre está y no lo consigue. Pero la persona humana, el ser persona añade soledad a la sangre al añadirle conciencia. Soledad y conciencia de ella, saber que ni el amor basta es la sabiduría vieja que arrastra la poesía andaluza de Lorca.

Inmediatamente, en el apartado que titula “La muerte”, dice:

Y por fin él al desierto [sic]. Tras no poder lograr la absoluta compañía, el absoluto desierto, que es lo que queda, lo que siempre ha estado ahí, como telón de fondo, más allá de todo juego de luces y sombras, más allá de las voces y de los ecos, de las figuras reales y de los laberintos de la imaginación. “Los laberintos del tiempo/ se desvanecen./Solo queda el desierto./Los deseos del corazón/ se desvanecen./ Solo queda el desierto. [...]”(1989: 13).

Ciertamente al pesimismo de Federico se suma la situación en que María Zambrano escribe esto, situación trágica que en ella se abrirá a la esperanza, pero la tesitura del pensar de la filósofa, más allá de esta acentuación circunstancial del pesimismo en unos versos, puede ser reconocida ahí. Los versos citados de Federico guardan semejanza con los de *Así que pasen cinco años*: “Y si el Sueño

la obra de ambos enriquecerá el marco explicativo, y sobre esto ya hay algunas aportaciones como la mencionada de Trueba (2012).

4 En la edición facsímil de Vélez-Málaga (Zambrano 1989), ella dice que publicó además en Argentina otros textos recogidos en su libro *Senderos [sic]*, así como en Puerto Rico, y más tarde en Roma. Da cuenta y estudia los mismos Goretti Ramírez (2004), Alfonso Berrocal (2011) sobre todo en el capítulo “María Zambrano, antóloga de Federico García Lorca”, y Virginia Trueba (2012).

finje muros/ en la llanura del Tiempo,/ el Tiempo le hace creer/ que nace en aquel momento.” Donde se alude al atisbo de la temporalidad en el sueño sobrepuesta al mero transcurrir, mostrándose así una conciencia desolada, todo ello asunto de interés para nuestra pensadora.

La última parte de ese prefacio es una consideración sociológica de la soledad y la incompreensión del intelectual y artista español –que superan a las del europeo–, y la enemistad que suscitó la función social que Federico dio a su escritura (1989: 15 y 16). Cambia el foco y la orientación: es el paso de lo personal –y la personalidad andaluza– a lo social, del que nos hacemos eco en el presente trabajo.

## 2. Así que pasen cinco años

Este drama, subtítulo *Leyenda del tiempo*, aborda la temática del sueño y el tiempo –también otras, como el amor y la muerte, pero ligados al sueño y el tiempo–. La fábula se puede resumir, para empezar, en términos lógico-cronológicos, los que operan en la vigilia, así:

El personaje llamado Joven, en su biblioteca, rechaza el amor que le manifiesta la Mecnógrafa porque se halla comprometido con una mujer, Novia, con la que se casará cumplidos cinco años de espera. En el acto segundo, cuando parece que se va a realizar la boda, la novia se escapa con otro hombre, un Jugador de rugby, y el Joven al ver frustradas sus expectativas trata de sobreponerse. En el acto tercero, cuadro primero, va a la búsqueda de la Mecnógrafa y cuando la encuentra y parece que ya confluyen los deseos de ambos, ella le dice que se unirán dentro de cinco años. La confluencia de los deseos y voluntades de los enamorados es el centro de esta historia, pero se frustra tal posibilidad. En el cuadro último, el Joven muere.

Mas esta historia, protagonizada por un personaje

que al comienzo aparece vestido con un pijama azul, presenta los enredos y la atemporalidad del sueño.

Aparentemente todo transcurre al anochecer, a las seis de la tarde o desde ese momento hasta la media noche, según interpretemos. El cambio espacial en los sucesivos cuadros –casa de Juan/casa de la novia/bosque/casa de Juan– exigiría más tiempo aunque en términos lógicos no es imposible ese desplazamiento. Sin embargo encontramos dos desmentidos a esta lógica: hay un personaje sin presencia al que los demás aluden en el primer acto como “la portera”; luego en el tercer acto aparece la Máscara Amarilla, una cantante de ópera que no es otro personaje que la portera en un momento anterior de su vida, tal como se dice en el acto último; y tanto la portera como la Máscara Amarilla viven la muerte de su niño, que ocurre por tanto dos veces. Tales referencias temporales, además de sugerir un gran estiramiento del tiempo, también indican una superposición de tiempos, de manera que en este caso se contraen los espacios, y los personajes y acciones parecen ser los mismos. Las cosas han de ocurrir al menos dos veces para que reconozcamos su mismidad, así el sonido y su eco. El episodio con la Novia es el acontecimiento que se corrobora con la negativa de la Mecnógrafa en el acto tercero –que también pone como condición la espera de cinco años– del mismo modo esta negativa de la mecnógrafa es la inversión de la del Joven hacia ella en el acto primero. El eclipse lunar de la escena de la Novia cabe suponerlo también de nuevo en la de la Mecnógrafa, que se da también con la presencia de la luna. Este del eclipse es un fenómeno temporal, pues los astros se cruzan cada cierto tiempo, pero la alineación de sol, tierra y luna, también significa atemporalidad. La indicación temporal del reloj, que da las seis en dos ocasiones en el acto primero, se repite al dar las doce, en eco al final de la obra, y esto querría decir que no avanza el tiempo, sino que estamos siempre ante el mismo tiempo. La repetición es

requisito de la mismidad. El término “leyenda” que aparece en el subtítulo significaría repetición del tiempo y también lección del tiempo, fábula a través de cuyo acceso se da la experiencia del tiempo. Este se percibe de un modo asfixiante, sin poros, pero el impasse de la muerte –y el despertar que supone– es aprendizaje para su vivencia en libertad.

Es significativo que *Así que pasen cinco años* recree una situación socialmente reconocible: el noviazgo y los planes de boda entre miembros de la burguesía, en un ambiente por un lado decadente y por otro identificado con la nota futurista de la forma de vestir y el deporte, en particular el Jugador de rugby, que por el casco parece futbolista americano. Son situaciones que encajan dentro de cierto realismo o costumbrismo, con un guiño a la encrucijada de los tiempos. En este plano, la convención teatral dominante representa el protagonismo de una burguesía que planifica confiadamente su tiempo y dirime en el ámbito doméstico los conflictos sentimentales y económicos. Federico García Lorca parte de este código para dinamitarlo –también el de la tragedia clásica–, es evidente, pero hay que preguntarse por qué era necesario hacerlo tan evidente. Precisamente porque decide reflexionar sobre el tiempo humano por medio de una exploración onírica que llegue a la raíz del tiempo que creemos conocer bajo tal o cual forma de pensamiento o de concreción temporal. Esto es precisamente lo que hace María Zambrano y expone al inicio de su ensayo *Los sueños y el tiempo*: “[los sueños] muestran la contextura metafísica de la vida humana allí donde ninguna teoría o creencia puede alcanzar” (1992: 15). También dice que los sueños se forman con elementos de la realidad, que estos elementos se miman en los sueños como obstáculos o conflictos que el sujeto vive de forma pasiva, y que el sujeto adquiere su condición humana cuando se hace cargo de su situación y subsume lo vivido en el orden de la realidad. Se entiende así que Federico García

Lorca opere con elementos de la realidad para transportarnos a una dimensión más profunda, metafísica la han llamado algunos críticos, para que a la vuelta volvamos con una experiencia más auténticamente humana y desechemos las convenciones en las que creemos que se cifra nuestro horizonte de realidad. María Zambrano tiene una explicación sobre la capacidad de los poetas, la que atribuye a Lorca entre otros, para hacer experimentar lo humano a través de los sueños, con una lógica semejante a la que dice la misma filósofa que sigue en su propia indagación. Baste aquí esta cita: “una obra literaria, una obra de teatro, una tragedia, son sueños, una forma de sueño” (1992: 144). Para entender el alcance “cognoscitivo” de la obra literaria, y en particular *Así que pasen cinco años*, hay que contar con lo que María Zambrano expone sobre los sueños y el tiempo y el sueño creador. El orden que se ha de seguir es el siguiente:

- Primero, explicar lo que le pasa al personaje Joven de *Así que pasen cinco años*, teniendo en cuenta el tipo de vivencia que es el sueño.

- En segundo lugar, considerar que lo que lleva a cabo Federico García Lorca es “una forma de sueño” propia de los poetas. A este respecto María Zambrano nos ha facilitado observaciones explícitas sobre la capacidad del granadino de articular sueño y poesía.

- Por último, ineludiblemente, es necesario analizar *Así que pasen cinco años* como forma poética.

### 2.1. La vivencia del sueño

El sueño tiene mucho de laberinto y de viaje (Zambrano 1992: 16), y lo mismo la vivencia del protagonista de *Así que pasen cinco años*. La indagación de Zambrano sirve de guía exploratoria en ese laberinto.



“Cual sea la realidad de lo humano es cosa que puede perseguirse, irse vislumbrando en el aparente laberinto de los sueños; laberinto que resulta ser viaje, aunque fragmentario, interrumpido, interferido y recurrente. Se trata, pues, de perseguir una línea y, más que línea una dirección a través del mundo de los sueños que se dan en discontinuidad, a los cuales les falta la continuidad de la vigilia” (1992: 16).

Es imposible aquí seguir el recorrido completo, pero puede ser suficiente una cala con la que la problemática de la realidad humana en *Así que pasen cinco años* ya aludida, se puede leer a la luz de la “Introducción” a *Los sueños y el tiempo*, donde destaca esta cuestión. Dice María Zambrano que “el sujeto que padece la situación del sueño tiene que apropiarse de la realidad que le circunda en la forma típicamente humana dada por la disposición de sí mismo. Bajo el sueño, bajo el tiempo, el hombre no dispone de sí. Por eso padece su propia realidad”. Cuando la Mecnógrafa le declara el amor al Joven y le pide la cuenta para marcharse, este le responde irritado: “Además, sabes perfectamente que no me pertenezco” (García Lorca 1997: 337). Ni la espera ni la obligación es aquí cosa de convencimiento, sino de fatalidad: el estar “bajo el tiempo” de forma pasiva, padeciente. En los sueños hay realidad, en el sentido de ‘lo que se resiste’, y también porque puede haber algo de lo real (Zambrano 1992: 21), pero “el absoluto dado en sueños es constitutivamente irreal” (1992: 18). Tanto en el sueño como en la vigilia, el hombre conoce la realidad desde su interioridad “fragmentariamente, cercado por ella” (1992: 23). Pero comenzando por el sueño, se da un trascender inexorable, ir ganando otras capas de la realidad, “y más allá de la realidad, el ser que con ella no coincide”, que depende de la vivencia de la temporalidad (1992: 24). El personaje de *Así que pasen cinco años*, aun en la pasividad del sueño, es activo, se mueve y gana realidad con el vivir temporal, y en relación con ella, el ser. Esto no quiere decir que llegue a ser plenamente, pues de hecho ve frustrada su aspiración, y su escasa

---

## El estudio de María Zambrano del poema “Infancia y muerte”, título que ya declara la herida, el motor psíquico a partir del cual se forma la historia en el poema, es aclarador de la consideración que la pensadora tenía de Federico García Lorca como poeta

---

consecución queda sellada por la muerte, pero lo importante es el impulso para trascender su situación, impulso que ya se da en el nivel más elemental del sueño. Téngase en cuenta además la realidad que le otorga en no ser manifestación directa de la psique del autor, sino personaje interpuesto, pero esto es ya obra de la poesía.

### 2.2. El carácter de obra poética

En las líneas anteriores se ha señalado que la comprensión del sueño que es *Así que pasen cinco años* requiere no solo de la atención a lo que dice la pensadora sobre los sueños, sino cómo ella explica la creación poética en relación con ellos. El resultado es poesía, palabras que remiten a acciones, palabras explicativas de las mismas, organizadas temporalmente, “sueño melodía”, cuando los sueños en sí mismos no tienen palabras. El estudio de María Zambrano del poema “Infancia y muerte”, título que ya declara la herida, el motor psíquico a partir del cual se forma la historia en el poema, es aclarador de la consideración que la pensadora tenía de Federico García Lorca como poeta. No lo consideraba un poeta surrealista al uso, y veía en él esa vertiente trascendental, popular e incluso religiosa que consuevan con las ideas de la pensadora. Comienza el estudio (“El viaje: infancia y muerte” se titula) refiriéndose al poema

como “Un viaje entre las raíces del ser y de la vida ya en la muerte”, que es lo que “se le aparece que sea” (Zambrano 1976: 181). Lo dionisiaco, órfico (viaje infernal y canto-llanto), sacrificial (el poema es “sangre de su poesía”) y profético se juntan en su lectura del poema, que, no olvidemos, tiene como eje la visión del sujeto poético de sí mismo como niño ahogado, es decir, la figura donde se anuda la muerte y la vida: “Sólo en sueños, en un sueño creador, tal viaje puede realizarse”. Explica después lo que supuso la atención al sueño por parte de los intelectuales de su generación y en especial los poetas:

“La poesía, por su parte, fue encontrando el cauce de esta potencia del soñar y, con él, su fluir, por haberle dado al sueño su tiempo propio. (Lo había hecho en los momentos más clásicos del poetizar.) La oscura, quieta atemporalidad, se convierte entonces

en manantial, mientras que la rigidez del sueño se convierte en forma pura: esa forma que libera, sin derramarla, la sangre” (Zambrano 1976: 183).

Así concluye su justificación: “El sueño, forma de la sangre, libertad del puro aliento, asiste muy ostensiblemente a la poesía de Federico García Lorca desde el comienzo hasta el fin” (Zambrano 1976: 183), señalando que quizás sea en el poema que comenta donde mayormente aparezca la identidad de poesía y sueño. Ya no se trata de que el lamento por el niño muerto que en parte es *Así que pasen cinco años*, pueda ser entendido a la luz del comentario de la filósofa sobre este poema “Infancia y muerte”, sino que aquí se confirma lo que ya ella formulara en 1937 sobre el poeta granadino antes de su formulación sobre los sueños y el sueño creador, corroborándose con estas monografías la posibilidad de entender a Federico a la luz de María Zambrano.

Federico García Lorca



Así que pasen cinco años

Edición de  
Margarita Ucelay

CATEDRA  
Letras Hispánicas

### 2.3. La composición del poema dramático

Dilucidar los pormenores de ese acceso a las entrañas de la vida (y de la muerte), tal como se da en el drama de Federico García Lorca, requiere detenerse en el dispositivo de palabras y signos que nos pautan a los lectores el tiempo de la reflexión, lo mismo que nos lo pauta el ensayo filosófico de Zambrano. El dispositivo de palabras y signos escénicos es “la forma que libera”, a la que se ha aludido antes.

Señalaré someramente cuáles son los componentes del drama con los que se articula la “reflexión” dramática, todos ellos obra de la poesía y no ya de la agitación psíquica:

-El primero, y más cercano al lector es la palabra, cómo no. La del autor en las acotaciones y las que pone en boca de los personajes, diferentes funcionalmente de la anterior. Es en muchas ocasiones una enunciación meramente poética, que tenemos que interpretar en relación con

otras acciones y palabras. En cualquier caso es apabullante el componente verbal, en flagrante contradicción con el carácter de sueño que antes hemos destacado, pues en los sueños se tiene la sensación de que se dicen cosas pero en verdad no percibimos diálogos, y solo determinadas palabras suenan. También, junto con las palabras, lo visual y auditivo, indicado por las acotaciones del autor y destinado a su concreción escénica.

-También las estructuras dramáticas y sus significados, vehiculadas por los dos componentes anteriores. Aquí hay que considerar las acciones, los personajes y las compartimentaciones espacio-temporales que son las escenas en que los personajes actúan.

La obra estructuralmente posee dos rasgos destacados. Uno es que presenta en cada acto una situación lírica diferenciable del resto del transcurrir de los hechos. En el primer acto el diálogo entre el niño y el gato muertos; en el segundo el diálogo del maniquí y el joven; en el tercero hay tres de distinto carácter: la recitación de Arlequín, el diálogo de la muchacha con Arlequín y Payaso y el diálogo amoroso de Joven y Mecnógrafa. Este es un recurso que Federico mantiene en obras posteriores de carácter más realista, y que atenúa al máximo en *La casa de Bernarda Alba*. El otro rasgo destacable es el uso de metateatro, sobre todo en el acto tercero.

Dado que lo relativo a la acción y el espacio-tiempo ha sido abordado en alguna medida en apartados anteriores, hacemos aquí una cala en lo que atañe a la palabra y los otros signos de manifestación<sup>5</sup> tomando en cuenta la danza-recitado de Arlequín.

Es muy relevante al comienzo del acto tercero esta intervención de Arlequín porque en ella se concentra buena parte del significado del

drama, aunque expuesto de manera lírica y con conceptos, que, por tanto, hay que desentrañar. Si bien la obra aborda diversos temas tales como el amor y la procreación, aquí se destacan el sueño y el tiempo junto con las edades de infancia, juventud y vejez, asunto este de las etapas de la vida que es inseparable de la experiencia temporal humana. Arlequín que porta dos máscaras, una de “alegrísima expresión” y otra de “expresión dormida”, se mueve en una especie de danza-recitación colocándose una máscara u otra según el estribillo se refiera a la noche o al alba. La danza y la recitación poética representan de por sí una cierta vivencia onírica semiconsiente del tiempo (de lo que el tiempo permite fijar como la vida y los intersticios de regresión atemporal: noche y alba, ayer y hoy, niñez y vejez son tanto hitos de la vida como sueño en que todo se sincroniza). El texto es el siguiente:

El Sueño va sobre el Tiempo  
flotando como un velero,  
nadie puede abrir semillas  
en el corazón del sueño.

¡ay! ¡Cómo canta el alba, cómo canta!  
¡Qué témpanos de hielo azul levanta!

El Tiempo va sobre el Sueño  
hundido hasta los cabellos,  
ayer y mañana comen  
oscuras flores de duelo.

¡ay! ¡Cómo canta la noche, cómo canta!  
¡Qué espesura de anémonas levanta!

Sobre la misma columna

<sup>5</sup> He diferenciado entre “la palabra y otros signos de manifestación” y “estructura dramática” atendiendo a la diferencia teórica para el texto teatral entre el nivel de manifestación del discurso –los signos audiovisuales y las palabras propuestos por el autor- y la estructura-organización compositiva de ese discurso; ciertamente el sentido de esta organización compositiva se puede y se suele ver reforzado por ideas e imágenes formuladas en el nivel de manifestación.

abrazados Sueño y Tiempo,  
 cruza el gemido del niño  
 la lengua rota del viejo.  
 ¡ay! ¡Cómo canta el alba, cómo canta!  
 ¡Qué espesura de anémonas levanta!

Y si el sueño finge muros  
 en la llanura del Tiempo,  
 el Tiempo le hace creer  
 que nace en aquel momento.  
 ¡ay! ¡Cómo canta la noche, cómo canta!  
 ¡Qué témpanos de hielo azul levanta!

Los estribillos contraponen la forma en que canta el alba y la noche así como sus efectos. La palabra “levanta” puede significar tanto ‘quitar’ como ‘poner’ pero en cualquier caso se asocia témpanos de hielo con el canto del alba y espesura de anémonas con el de la noche en las dos primeras estrofas, y cambia la relación en las dos últimas. Este ciclo del alba y la noche es el mismo de la vigilia y el sueño, si bien al sobreponerse mutuamente el ir del tiempo y del sueño, se ha de entender que ese tiempo no es el de la vigilia, sino su coagulación nocturna (“espesura de anémonas” y “témpanos de hielo azul” lo sugieren) y multiplicidad, precisamente la atmósfera en la que acciona el Arlequín.

Pero es en la parte central de cada estrofa donde se concentra la reflexión. En la primera, el sueño va flotando sobre el tiempo, que en términos de Zambrano sería sobre la duración, en una zona intermedia entre la nada y la vigilia. En un estado embrional, el sujeto [en sueños] flota en las aguas de la vida, que son las aguas del tiempo, donde

todo lo nacido aparece (Zambrano 1992: 76).

La afirmación del poema “nadie puede abrir semillas/en el corazón del sueño” sería contradictoria con esta idea de María Zambrano sobre el estado embrional, pero también ella afirma que dentro del sueño no hay posibilidad de libertad y verdadera vida humana, sino promesa de ella una vez fuera de él<sup>6</sup>.

En la segunda estrofa, si entendemos que el sujeto gramatical de “hundido” es el sueño (también se podría entender que es el tiempo quien está hundido, sometido, bajo el sueño, y aún así los versos siguientes no serían incongruentes), la explicación en términos de María Zambrano es que en la vigilia, es decir, en la vida en el tiempo, lo que se sueña, o experiencias equivalentes al sueño en la vigilia, queda hundido, sepultado o abismado por quedar privado del tiempo y de visibilidad, que es la forma plena de la realidad (1992: 82). “Ayer y mañana comen/ oscuras flores de duelo” nos sugiere la constatación de la pensadora de que el fluir temporal sepulta parte de nuestra vida: “En el vacío entre el ayer y el hoy se da lo irreparable del paso del tiempo” (1992: 47).

Se ha de tener en cuenta que Arlequín se cubre alternativamente, cuando se refiere al alba y a la noche, con una máscara “de alegrísima expresión” y otra de “expresión dormida”. Se refuerza así la oposición entre el renacer del despertar –que fundiría los “témpanos de hielo azul” – y la caída en el sueño, que es en la “espesura de anémonas”.

En la estrofa tercera, se opera una síntesis en que la absorción del tiempo por el sueño, iguala en un estado indiferenciado niñez y vejez, expresadas en una queja semejante. El llanto del niño-viejo es uno en ese estado larvario, próximo en ambos casos a la muerte. La “misma columna” en que se abrazan sueño y tiempo es en Zambrano una imagen de la vida que asciende siguiendo sucesivos planes

6 Una explicación interna a la obra de esta imposibilidad de abrir semillas, es la que la relaciona con la imposibilidad de procrear que sufre el Joven, pero no es contradictorio porque esta es también imposibilidad de vivir plenamente si se persiste en el sueño.

(“una columna o espiral que asciende creando nuevos planes”), pero también puede significar bajada a lo oscuro.

De este tenor es la lectura que llevamos a cabo. La palabra de los personajes, completada por lo auditivo y lo visual, encuentra paralelismo con las palabras de la pensadora, quien utiliza también imágenes para expresar su pensamiento, a veces imágenes sorprendentemente semejantes a las que utiliza Federico García Lorca.

### 3. El sueño de la vida

La obra que así se puede titular, redactada solo en el primer acto, fue pensada y escrita por Federico García Lorca entre 1935 y 1936.

Este es su comienzo:

Autor –un personaje en el drama-, delante de un telón gris, presenta lo que se va a representar:

No voy a levantar el telón para alegrar al público con un juego de palabras, ni con un panorama donde se vea una casa en la que nada ocurre y a donde dirige el teatro sus luces para entretener y haceros creer que la vida es eso. No. El poeta, con todos sus cinco sentidos en perfecto estado de salud, va a tener, no el gusto, sino el sentimiento de enseñaros esta noche un pequeño rincón de la realidad.

Con toda modestia debo advertir que nada es inventado. Ángeles, sombras, voces, liras de nieve, y sueños existen y vuelan entre vosotros, tan reales como la lujuria, las monedas que lleváis en el bolsillo o el cáncer latente en el hermoso seno de la mujer, o el labio cansado del comerciante (García Lorca 1997: 769; la cursiva es de FL).

En el discurso que así comienza, el autor Federico García Lorca contrapone *realidad e invención*, para apostar por enseñar –no representar, cabe suponer, pues utiliza la palabra enseñar– la realidad. Dentro de la realidad se hallan además

de los asuntos más prosaicos ciertas imágenes –¿símbolos? – y sueños. Del lado de la invención estarían los “juegos de palabras” y “una casa en la que nada ocurre” (se refiere a lo que en el análisis de la obra anterior hemos mencionado como manifestación y estructura dramática, pero lo llamativo es que las afirmaciones son descalificadoras). Una, la realidad, arranca del sentimiento y es conmovedora, la otra entretiene. A la realidad se hace equivalente la *vida*, y en relación con ella cuenta con lo que pueden suponer ciertas *verdades*.

La verdad de la muerte conlleva hacerse cargo de la realidad: “si creéis en la muerte, ¿por qué esa crueldad, ese despego al terrible dolor de vuestros semejantes?” (1979: 769).

La realidad, junto a los asuntos prosaicos y crudos incluye también los sueños. En todo ello está la vida. Lo que propone el Autor, que se llama a sí mismo “poeta”, atañe a la realidad también por ser sueño, pues los sueños tienen algo de realidad e incorporables a ella, pero en ningún momento dice que eso sea una obra de teatro. Es más, apela a que se eviten las invenciones distractivas (más que de invención o ficción María Zambrano habla del “mimar” y la “tendenciosidad” al tramarse las historias, tanto en el sueño como en la vigilia). Queda claro que la evidencia de la muerte dota a los actos, y también a la invención teatral o la alternativa que se le dé, de carácter moral:

Todo lo que hacéis es buscar caminos para no enterarse de nada. Cuando suena el viento, para no entender lo que dice tocáis la pianola; para no ver el inmenso torrente de lágrimas que nos rodea, cubrís de encajes las ventanas; para poder dormir tranquilos y acallar el perenne grillo de la conciencia inventáis las casas de caridad (1979: 770).

Lo que sigue es un enfrentamiento entre el autor y los artífices del teatro convencional, que son tanto trabajadores del teatro como los espectadores que no quieren que su realidad sea aludida en el

teatro. Las contestaciones de los presentes, gente de teatro y espectadores, constituyen de facto la irrupción de la realidad en el teatro, más aún, el cumplimiento del temor de los espectadores de que sean llevados a escena. Esto no solo porque se les niegue una invención y tengan que habérselas con su situación de desasimiento, sino también porque los conflictos sociales del momento que ellos portan, la revolución e incluso la guerra, alcanzan la sala de teatro y los comprometen. Afloran así el miedo y los prejuicios que les hacen actuar violentamente, sobre todo al Espectador 2, que enfoca y dispara a un obrero. Cuando el pueblo irrumpe, una voz clama “¡fuego!” y con ella el autor invoca lluvia y fuego contra el teatro.

En *Así que pasen cinco años* hay un momento de la conversación de Joven y Amigo en que se plantea la cuestión social. Amigo es impetuoso y quiere conseguir sus objetivos de inmediato, pero Joven contrapone estas razones: “JOVEN: ¿Crees tú que yo puedo vencer las cosas materiales, los obstáculos que surgen y se aumentarán en el camino sin causar dolor a los demás? AMIGO: ¡Primero eres tú que los demás! JOVEN: Esperando, el nudo se deshace y la fruta madura”.

El autor que esto escribió, se oculta tras la figura del Joven, que es portavoz de sus temores, prevenciones y esperas, proyectando una cierta sensación de realidad en el espectador. Ahora sin embargo en la nueva obra *El sueño de la vida*, adquiere una realidad más inmediata, se presenta e interpela directamente a los espectadores. Lo hace bajo la figura del Autor. Por su voluntad se dejará de representar una fábula, renuncia así a ser autor y será la realidad de la calle la que invada el teatro, lo cual significa que los espectadores se ven obligados a reconocerse como partícipes de una acción real. Se inmola par ser uno entre los demás.

En *Así que pasen cinco años* el sueño que vive el

autor encarnado en el Joven adquiere visos de realidad, integrándose en la misma. Contribuye a esta revelación la utilización del teatro dentro del teatro.

En *El sueño de la vida* por el contrario, la realidad –la vida- entra en el teatro, disuelve la teatralidad. Nos plantearemos después qué cambio se ha operado y por qué a ese estar la realidad en el teatro, contra el teatro, lo llama “el sueño de la vida”.

De nuevo tenemos que contar con el pensamiento de María Zambrano. En este caso *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Este ensayo tiene tres partes (I. “Crisis en Occidente”, II. “La tesis de la historia occidental: el hombre”, III. “La humanización de la sociedad: la democracia”), que parecerían darse de acuerdo con un plan dialéctico: tesis de lo humano-crisis-revisión de lo humano; pero por el orden en que lo presenta es más adecuado reconocer un plan poético análogo al de la historia de Edipo, que explica un proceso humano de autognosis que se desenvuelve en espiral creativa: crisis-tesis de lo humano-desvelamiento de lo que es ser humano. Dado el gran alcance de esta obra de María Zambrano<sup>7</sup>, se hace necesario plantearse si *El sueño de la vida*, de Federico García Lorca presenta una fábula semejante.

Conviene antes remontarse de nuevo a la cuestión del sueño. La utilización de María Zambrano de la idea de sueño en *Persona y democracia* se revela con varios significados (Zambrano 2011: 834) con lo que esto reporta sobre las ideas de realidad y verdad. Lo mismo se podría decir respecto al autor granadino. Pero a tenor del argumento que seguimos, el sueño es un estado de enajenación y aproximación a la muerte en el que se produce un cierto nacimiento. Es tanto abismarse en la muerte como atisbar la vida. Un ganar nuevas capas de

<sup>7</sup> Aunque desde una perspectiva occidental, este ensayo filosófico presenta un contenido general gnoseológico, antropológico y ético, y un contenido más particular sociológico político centrado en las redefiniciones de *persona* y *democracia*.

realidad y realización del sujeto a partir de la constatación de verdades ineludibles, sobre todo la del sueño-muerte.

Lo que añade *Persona y democracia*, más que la idea de persona y de vida en libertad, es una filosofía de la historia y de la sociedad. Para tal reflexión cuenta también esa tesis clave de muerte-renacer, que no solo es eje del paso del sueño a la vigilia, sino que en ambos estados se da, sobre todo en la vigilia donde tras las reiteradas enajenaciones<sup>8</sup> el sujeto humano tiene que alcanzar su centro y ser persona. Del mismo modo que en el sueño se tejen historias, la pensadora considera que a lo largo de la historia humana, aunque se haya ganado tiempo y espacio para la humanización, se han venido sucediendo situaciones de sueño, incluso de pesadilla, sin pasado ni futuro. A esta historia no duda en entenderla como tragedia, “historia idolátrica de la sociedad” regida por el sacrificio. Pero tanto en la vida personal como en el plano social hay un momento destacado en que ese sacrificio –en el caso de Occidente, los acontecimientos de la guerra española y la mundial– provoca un despertar. Así ella vislumbra la posibilidad de una historia democrática, y aboga por ella. “Solo es visible la realidad después de haberla padecido largamente y como en sueños, en una especie de pesadilla. Ver la realidad como realidad es siempre un despertar a ella. Y sucede en un instante” (2011: 382).

En *El sueño de la vida* la insistencia del Autor, trasunto de Federico García Lorca, en mostrarse y dar paso a la realidad, supone la superación de esa intimidad atormentada de *Así que pasen cinco años*, drama apresado en el ámbito de la casa y en el ámbito de la convención teatral donde solamente la muerte representa una salida. Si utilizamos las imágenes de María Zambrano, el Autor de *El sueño de la vida* se despoja de la máscara del

personaje que había venido representando –el Joven que pugna por ser pero no puede realizarse suficientemente–, consume por tanto su tragedia para nacer de nuevo a la realidad. Y como en María Zambrano, la cuestión del individuo pasa a ser para Federico también una cuestión histórico-social, no solucionable pero con perspectiva de futuro y consoladora para el individuo. La historia trágica pasa a ser una historia ética. Al Autor de *El sueño de la vida* podríamos suponerlo muerto desde el principio, sin embargo en la acción dramática se da su muerte como toma de conciencia social de su (la) muerte, junto con la del Obrero, en esa otra dimensión donde se da la posibilidad de un futuro esperanzador. Desde la historia soñada la transición hacia la vida histórica o historia verdadera.

Aquí están las razones por las que a la obra le viene bien la denominación de comedia y también el título “El sueño de la vida” en los que pensó Federico García Lorca. Frente al sueño de la muerte (como en *Así que pasen cinco años*) que se consume en tragedia, comienza el sueño de la vida, que contiene también el abismarse de la muerte, pero que se ha de dar como comedia<sup>9</sup>. Otra forma del sueño creador.

“Poeta de la sangre” llama María Zambrano a Federico García Lorca. Cuando en *El sueño de la vida* el personaje Autor reprocha a Actriz, su mujer, la falsedad de su papel de Lady Macbeth, esta reivindica dicho papel y se apresta a interpretarlo para ser amada como artista-personaje, cuando le cante “la mentira más hermosa”. “Más de tres mil muchachos han muerto quemados por mis ojos a través del tiempo”, dice. La sangre real (la que cae en la tierra y se convierte en lodo, como la de los soldados) no le importa. “Pero si cae sobre una copa de Jacinto, ¡se convierte en el vino de más rico paladar!”. Frente al ensueño sanguinario

8 Aquí hay que contar con las experiencias que la vigilia elimina, las ensoñaciones diversas, las vivencias de carácter absoluto o excesivamente reales que anonadan, etc., sobre las que el sujeto humano tiene que recobrar su centro y marcar distancias siendo persona.

9 Quizás alusión velada a la historia del Joven de *Así que pasen cinco años*, cuyo amor dificultoso se ve sancionada por la muerte,

del teatro o la historia –que la actriz que hace de Lady Macbeth entrevé como ensueño, es decir que en parte toca a la realidad, pero del que prefiere no despertar–, el Autor quiere e insta a atender a la realidad, la que se deja ver cuando se sale del ensueño teatral o histórico y entra el ser humano en la historia responsable. Deja de ser personaje y se convierte en persona. Es lo que se dirime en el drama *El sueño de la vida*, donde el personaje Autor, del que se espera que invente personajes, se presta a ser inmolado para cumplir poéticamente ese paso. Es también lo que ocurre con el desenvolvimiento histórico europeo que lleva a la muerte física de Federico entre otros muchos componentes del pueblo. Lo entendemos explicado por María Zambrano a la altura de 1958 en *Persona y democracia. La historia sacrificial*, y es una de las razones por las que antes, en 1937, llamara premonitoriamente a Federico poeta de la sangre. Y después reitera cuando dice que su poesía es sangre (“El viaje: infancia y muerte”).

## Referencias bibliográficas

ANDERSON, A. A. (1992): “*El público, Así que pasen cinco años* y *El sueño de la vida*, tres dramas expresionistas de García Lorca”, D. Dougherty y M. F. Vilches de Frutos (eds.), *El teatro en España entre la tradición y al vanguardia (1918-1939)*, Madrid: CSIC-Fundación García Lorca-Tabacalera, 215-226.

BERROCAL, A. (2011), *Poesía y filosofía: María Zambrano, la Generación del 27 y Emilio Prados*, Valencia: Pre-textos.

DOMÉNECH, R. (2008): “Doble lectura de *Así que pasen cinco años*”, R. Doménech, *García Lorca y la tragedia española*, Madrid: Fundamentos-RESAD, 213-237.

GARCÍA LORCA, F. (1997): *Así que pasen cinco años. Leyenda del tiempo*, en *Obras completas II*, Barcelona: Galaxia Gutemberg, 329-393.

GARCÍA LORCA, F. (1997): *Comedia sin título*, en *Obras completas II*, Barcelona: Galaxia Gutemberg, 769-786.

MORLA LYNCH, C. (2008[1956]): *En España con Federico García Lorca. Conversaciones y memorias*, Sevilla: Renacimiento.

RAMÍREZ, G. (2004): *María Zambrano, crítica literaria*, Madrid: Devenir.

TRUEBA MIRA, V. (2012): “Una muerte de luz que me consume. María Zambrano en el espejo de Federico García Lorca”, *Bulletin Hispanique*, 114-1, 243-261.

VALENTE, J. A. (1976): “Pez Luna”, *Trece de Nieve/Federico García Lorca*, 1-2 segunda época, 191-201.

ZAMBRANO, M. (1998 [1937]): “La poesía de Federico García Lorca”, M. Zambrano, *Federico García Lorca. Antología*, Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 9-16 (edición facsímil de la de 1937 con introducción de María Zambrano fechada en 1987).

ZAMBRANO, M. (1976): “El viaje: infancia y muerte”, *Trece de Nieve/Federico García Lorca*, 1-2 segunda época, 181-190.

ZAMBRANO, M. (2006 [1992]): *Los sueños y el tiempo*, Madrid: Siruela.

---

se afirma que los amores de *El sueño de una noche de verano* representan una verdad autodestructiva que hay que sustituir por verdades consoladoras; que hay que olvidar las historias intimistas como esas y “pensar en los demás”.





Fuente: Fundación María Zambrano

---

# Sobre las formas de habitar la realidad. Una aproximación a la razón poética desde la estética contemporánea

Gloria Luque Moya

---

## I. Introducción

**H**oy en día la estética y filosofía del arte se alzan como una rama de investigación fértil que trata de superar los problemas adscritos a la teoría del arte del siglo XVIII, ampliando su foco de estudio para incluir objetos, fenómenos y actividades de nuestro mundo contemporáneo que habían sido tradicionalmente negados u olvidados. Como diría la pensadora malagueña María Zambrano, intentado integrar los elementos de la realidad que conforman al ser humano.

Desafiando a la propia tradición, numerosos estetas actuales reconocen la continuidad entre el arte y la vida, reivindicando la importancia de la dimensión estética en nuestro día a día. Esto ha propiciado que en las últimas décadas

la estética haya visto nacer una nueva área que trata de trascender el limitado enfoque que había caracterizado a esta disciplina, reconociendo la continuidad entre las bellas artes y otros aspectos de la vida y reclamando el carácter estético de nuestra cotidianidad<sup>1</sup>. Algunos teóricos han presentado esta disciplina como una nueva arena desde la que desarrollar la investigación estética. Sin embargo, como ha evidenciado Yuriko Saito<sup>2</sup>, la estética de lo cotidiano continúa la exploración de las artes populares y otras tradiciones culturales en la que no hay distinción entre la estética y la vida cotidiana.

Esta sub-disciplina nace, pues, con el propósito de superar la estética moderna, reconociendo dos hechos indiscutibles: en primer lugar, el arte emerge de un conjunto de actividades y experiencias que no son necesariamente artísticas;

---

1 Algunas obras claves en el desarrollo de esta sub-disciplina son: LIGHT, A. & SMITH, J. M. (eds.) (2005): *The Aesthetics of Everyday Life*, New York: Columbia University Press; SAITO, Y. (2007): *Everyday Aesthetics*, Oxford: Oxford University Press; LEDDY, Th. (2012): *The Extraordinary in the Ordinary: The Aesthetics of Everyday Life*, Ontario: Broadview Press; NAUKKARINEN, O. y SAITO, Y. (eds.) (2012): *Everyday Aesthetics and Artification, Journal of Contemporary Aesthetics*, Special Volume 4; LI, Y. y CARTER, C. L. (eds.) (2014): *Aesthetics of Everyday Life: East and West*, Cambridge: Cambridge Scholarship.

2 SAITO, Y. (2015): "Aesthetics of the Everyday", E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/aesthetics-of-everyday/> [consulta: 4 de Julio de 2019].

en segundo lugar, el ámbito de la estética se extiende más allá de lo que comúnmente se conoce como bellas artes.<sup>3</sup> Esta línea de investigación ha generado diferentes aproximaciones que tratan de atender a las diversas experiencias, objetos y actividades que habían sido negadas u obviadas; sin embargo, parecen haberse olvidado de esas formas de pensamiento, los modos de hacer, que resultan profundamente significativas dentro de una cultura.

En este sentido, estas páginas atienden a estas formas de pensamiento desde la obra de María Zambrano, y concretamente desde su propuesta de la razón poética. Es decir, considera dichas formas desde ese método que se sustenta en la razón creadora y que se muestra tan necesario en nuestros días. Para ello, en primer lugar, consideraré el término “formas” y lo que con él se reivindica dentro del pensamiento de una cultura, pues si bien es cierto que las ideas son el motor para el cambio de una sociedad, no son estas las que propician los avances históricos, sino, esas “formas actuantes”. Esto es, los modos de hacer, las vías desde las que el hombre interactúa con esa realidad que puede ser interpretada de múltiples maneras. En segundo lugar, expondré cómo para María Zambrano dichas “formas actuantes” están caracterizadas por el ritmo propio de la razón “poética”: hacedora, creadora. A modo de conclusión apuntaré el potencial de esta propuesta en la estética actual.

## 2. Las formas actuantes

La razón poética es una de las aportaciones más originales y de más relieve de la filósofa malagueña María Zambrano. Esta supone un nuevo método que se alza como saber unificado y que trata de

reconciliar al ser humano con la propia vida. En palabras de la autora:

Y así sólo el método que se hiciese cargo de esta vida, al fin desamparada de la lógica, incapaz de instalarse como en su medio propio en el reino del logos asequible y disponible, daría resultado. Un método surgido de un ‘Incipit vita nova’ total, que despierte y se haga cargo de todas las zonas de la vida.<sup>4</sup>

De este modo, superando al propio Ortega y su razón vital, esta metodología da voz a la vida, dejando que esta devenga en ese contacto íntimo del hombre con las circunstancias a través de su acción reflexiva. En este sentido, la razón poética supone más que una mera metodología, se trata de esa forma de actuar reflexiva en el que afloran nuestras ideas, deseos, emociones, intereses. Como dice la propia autora “habrá mucho de arte, mucho de secreto personal, no reducible a generalizaciones”<sup>5</sup>. Por este motivo, como reivindica Chantal Maillard, la razón poética es “el propio hacer del hombre haciéndose a sí mismo, es razón *poiética*, razón creadora”<sup>6</sup>.

Ese propio hacer del hombre nos sitúa en el tema a tratar en esta sección, las formas actuantes, a través de las cuales el hombre comprende y habita la realidad. Para María Zambrano, el pensar aporta al hombre una forma particular de integrar los elementos de la realidad. En palabras de Antonio Colinas, “filosofía es encontrarse a sí mismo. Llegar por fin a poseerse”<sup>7</sup>. Y en este sentido, la razón poética será ese camino de realización personal necesario en una época en la que el racionalismo nos había dejado huérfanos<sup>8</sup> y era totalmente necesario recuperar la vida en los modos de hacer filosofía.

Ahora bien, ¿cómo se procede? El punto de

3 SARTWELL, C. (2005): “Aesthetics of Everyday”, J. Levinson (ed.), *Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford: Oxford Handbooks, p. 761.

4 ZAMBRANO, M. (1986): *Claros del bosque*, Barcelona: Seix Barral, p. 15.

5 ZAMBRANO, M. (2000): *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza, p. 80

6 MAILLARD, C. (1992): *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*, Barcelona: Anthropos, p. 32

7 COLINAS, A. (1989): *El sentido primero de la palabra poética*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 216.

8 ZAMBRANO, M. (1988): “Prólogo”, *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Barcelona: Anthropos, p. 8.

partida será el reconocimiento de la crisis histórica que nos abre ante una nueva realidad que será ante todo un problema a resolver, algo que nos conduce a desarrollar una actividad<sup>9</sup>. La realidad demanda actividades, nuevas formas que permitan renovar nuestra continua interacción con la realidad. En este sentido, dirá Zambrano: “Se trataría, por tanto, 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.”<sup>10</sup> En otras palabras, es necesario desplegar una actitud abierta que esté dispuesta a desplegar una conciencia crítica y reflexiva que le permita la renovación y creación continua de nuevas formas actuantes.

El problema que tenía la realidad es que había quedado sometida al ser, “tal como si lo concreto y viviente no pudiese mantenerse por sí mismo, no encontrar en sí mismo, en lo que él es, reposo y razón de ser”<sup>11</sup>. Es decir, la filosofía no se había encargado de descubrir la estructura de la realidad, sino que se erigía sobre el presupuesto que la razón hacía inteligible los diferentes aspectos de la realidad. María Zambrano, en cambio, devuelve a la filosofía al ámbito de la vida y rescata la noción de ser proyectándolo en la acción de la persona. Y en este sentido, la razón poética será el método desde el cual se procederá a la creación de la persona.

Este aspecto introduce un aspecto significativo, y es que la razón poética es el procedimiento, así como la acción y el resultado. Esto es la razón poética no sólo incluye el método, también las propias formas que el hombre crea y que le constituyen como persona. Se trata de una actitud vital en el que el hombre se va forjando en el transcurrir. La persona se crea, de esta manera, sobre una estructura temporal, una secuencia histórica que se despliega rítmicamente a través de esa conjunción de vida y ser.

De este modo, estas formas con las que este nuevo método alcanzará su expresión se ensancharán a través de la musicalidad propia de la imaginación “poética”: hacedora, creadora. Efectivamente, si nos adentramos en las obras de la filósofa malagueña vislumbramos como su palabra se encarna en imagen a través de un ritmo acompasado que nos permite acceder a los niveles de realidad que no se dejan traducir a mero concepto y que no son aprehensibles por el mismo.

Esto es, su metodología nos introduce en una nueva vía que nos hace tomar conciencia de lo que nos constituye como personas y nos eleva a los lugares de creación donde ser plenamente. En este contexto, a continuación pasó a considerar el ritmo propio de la razón poética, el compás que marca esta metodología que no se restringe a la filosofía, sino a nuestra propia cotidianeidad.

### 3. El ritmo de la razón poética

Como se ha tratado de evidenciar en la anterior sección, la razón poética no se restringe al ámbito filosófico, sino que traspasa sus límites desbordando la propia vida. A través de este método la filosofía retoma sus orígenes, afianzándose como un arte de vivir, más que como un discurso, razonamiento o conocimiento teórico de la realidad. Por ello, la propuesta de Zambrano puede contribuir valiosamente al discurso estético contemporáneo, cada vez más interesado por restaurar esa continuidad con la vida.

Tras considerar esas formas actuantes por las que el hombre despliega ese potencial creativo con y en su medio, resulta necesario considerar aquello que enraíza esta actividad estética en su cotidianeidad: el ritmo. Hay que tener en cuenta que éste es una noción poética, que no se puede

9 ZAMBRANO, M. (1986): “La reforma del entendimiento español”, *Hora de España IX* (sept. 1937), en *Senderos*, Barcelona: Anthropos, p. 76.

10 *Ibid.*, p. 157.

11 ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*, cit., p. 42.

definir como mero concepto, sino que hay que oírlo, permanecer atentos y con voluntad para dejar penetrar su fuerza creadora:

[...] da de sí dándose a oír y no a ver, dando a oír su música anterior a toda música compuesta de la que es inspiración así fundamento. Y sólo el rumor del mar y el viento, si pasan mansamente, se le asemejan. Y más todavía ciertos modos del silencio sin expectación y sin vacío.<sup>12</sup>

En este sentido, como pone de manifiesto la autora<sup>13</sup>, hay que escuchar finamente, ya que sólo tras haber afinado los sentidos interiores, podremos permitir al intelecto seguir las indicaciones de los sentidos. El hombre que actúa siguiendo la vía de la razón poética escucha el ritmo del acontecer, la melodía que resuena en la realidad y en el propio individuo, aquella que marca el paso del hombre sobre el mundo. En palabras de la autora:

Y así los pasos del hombre sobre la tierra parecen ser la huella del sonido de su corazón que le manda marchar, ir en una especie de procesión, si se siente libre de condena cuando el corazón pesa condenado a proseguir; gozoso, cuando se siente formar parte de un cortejo en el que van otras criaturas humanas y de otros reinos, en serenidad perfecta cuando se siente moverse a la par con los astros y aun con el firmamento mismo, y con el rodar silencioso de la tierra.<sup>14</sup>

El hombre camina, pues, siguiendo ese sonido propio, inalienable, del que es portador, su ritmo inicial que es una cualidad esencial del mundo y de la vida. El ritmo puebla, según Zambrano, la extensión del tiempo y lo interioriza, lo vivifica. De esta manera, el transcurrir del tiempo no se limita a un simple pasar, sino que se despliega

rítmicamente en sus pasos: “El tiempo pasa y si es así es porque tiene sus pasos; viene a pasos discontinuamente y por ello se hace sentir como si fuera alguien, un dios tal vez, con su ley: la que acalla y oculta, y que revena en uno de sus pasos.”<sup>15</sup>

Zambrano alude a Cronos para denominar esos ritmos que todo lo impregnan y que “se ofrece sin máscara en la música y antes que en ella”<sup>16</sup>. Será este ritmo el que marque el compás para la creación de la persona, la melodía que resuena en la íntima participación del hombre en la realidad, que conecte el suceso, su memoria y su proyección. De este modo, el hombre no padece el tiempo, ni se encuentra circunscrito al mismo, sino que aquel que se atreve a vivir desde la razón poética, que se deja llevar por esa musicalidad, se convierte en protagonista, desplegando ese *poiesis* creadora a través de los diferentes estadios de su vida.

La persona se construye tomando conciencia de su propia relatividad, desarrollando una actitud crítica con los modelos que le permitan la renovación constante en el discurrir de su existencia. En este sentido, la razón poética no es sólo una simple sucesión de formas actuantes, sino que a través de ella el hombre manifiesta lo más propio de su existencia, ese potencial creador que le permite decidir y dotar de significado su transcurrir. Por este motivo, dirá la autora: “vivir bien no es solamente cuestión moral sino de estética”<sup>17</sup>

La razón poética se caracteriza por ese ritmo que le da vida, que la vuelve dinámica en ese continuo hacerse del hombre. Así, Chantal Maillard describirá la razón poética como un nuevo uso

12 ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*, cit., p. 47.

13 *Ibid.*, p. 42.

14 *Ibid.*, p. 65.

15 *Ibid.*, p. 46.

16 *Ibid.*, p. 47.

17 ZAMBRANO, M., *Hacia un saber del alma*, cit., p. 74.

de la razón dirigido a la comprensión temporal del hombre mismo, a la creación de la persona.<sup>18</sup>

#### 4. Conclusión

El proyecto filosófico que María Zambrano elabora, por tanto, pretende devolver la primacía a la vida, olvidada dentro de las teorías filosóficas, pero también estéticas. La filósofa de esta inspiradora autora otorga de una manera genuina la prioridad a la realidad, concediéndole a las cosas cotidianas un significado infinitamente más profundo al que estamos acostumbrados a atribuirle. Como ha puesto de manifiesto Carmen Revilla<sup>19</sup>, la razón poética integradora es “capaz de recuperar el ‘misterio nexos’ que nos une con la realidad” y en este sentido su propuesta supone una valiosa contribución al escenario estético actual; aunque su propuesta no se haya circunscrito dentro de lo que se ha venido a denominar la estética de lo cotidiano.

El principal motivo de esa exclusión se debe, quizás, a que su pensamiento no ha tenido tanta acogida en el ámbito parlante anglosajón (en el que se ha venido desarrollando esta área de conocimiento); pero sobretodo porque los especialistas en su obra no se han preocupado en relacionarlo con la misma, ya que son conscientes que la razón poética traspasa los límites de esta área de conocimiento. No obstante, sin dejar de reconocer que la razón poética desborda la arena de la estética de lo cotidiano, el análisis de las características de las formas actuantes y el ritmo estético ha evidenciado cómo la filosofía de Zambrano ofrece una vía desde la que elaborar una teoría dentro de esta nueva área de conocimiento.

Como ha puesto de relieve Chantal Maillard<sup>20</sup>, María Zambrano defiende que la filosofía debe acercarse al hombre a ese saber anterior a la

filosofía, “el saber de la experiencia”, el logos de lo cotidiano, de las circunstancias, recuperando así la inmediatez de la vida. El hombre se encuentra en continua interacción con un mundo que no está acabado, que está en continuo cambio. Por ello, reconociendo la propia relatividad de sus modelos, constantemente creará nuevas formas de interacción.

Y estas nuevas formas vendrán acompañadas por el incesante ritmo de nuestra existencia, por esa musicalidad propia que nos permite desplegar una existencia armónica en continua renovación. En este contexto, la noción de ritmo contiene varias aportaciones significativas ya que: por un lado, nos sitúa en la cotidianeidad; y, por otro lado, enfatiza en esa capacidad del hombre para forjarse como persona, para desplegar una vida más significativa, proponiendo una vía desde la que experimentar nuestro día a día con mayor plenitud.

Como ha puesto de relieve Thomas Leddy<sup>21</sup>, “la estética es un vasto océano, y la estética de las bellas artes es una pequeña isla en ese mar”. En este contexto, la revisión de la razón poética desde nuestra actualidad conlleva una valiosa contribución porque parte de esa firme creencia de que la condición humana necesita ser mejorada constantemente y la razón poética, creadora será la vía para realizarlo. De esta manera, la autora contribuye a eso que se ha venido a denominar “arte de vivir”, a través de una propuesta que pone su acento en la capacidad creativa del hombre para desarrollar su existencia, para habitar la realidad.

#### Referencias bibliográficas

COLINAS, A. (1989): *El sentido primero de la palabra poética*, México: Fondo de Cultura

18 MAILLARD, C., *op. cit.*, p. 164.

19 REVILLA, C. (1998): “Presentación”, en C. Revilla (ed.), *Claves de la razón poética*, Madrid: Trotta, p. 9.

20 MAILLARD, C. *op. cit.*, p. 18

21 LEDDY, Th. (2012): “Defending Everyday Aesthetics and the Concept of ‘Pretty’”, *Journal of Contemporary Aesthetics* 10. <http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=654&searchstr=leddy> [consulta: 4 de Julio de 2019].

Económica.

LEDDY, Th. (2012): "Defending Everyday Aesthetics and the Concept of 'Pretty'", *Journal of Contemporary Aesthetics* 10. <http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=654&searchstr=leddy> [consulta 4 de Julio de 2019].

LEDDY, Th. (2012): *The Extraordinary in the Ordinary: The Aesthetics of Everyday Life*, Ontario: Broadview Press.

LI, Y. y CARTER, C. L. (eds.) (2014): *Aesthetics of Everyday Life: East and West*, Cambridge: Cambridge Scholarship.

LIGHT, A. & SMITH, J. M. (eds.) (2005): *The Aesthetics of Everyday Life*, New York: Columbia University Press.

MAILLARD, C. (1992): *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*. Barcelona: Anthropos.

NAUKKARINEN, O. y SAITO, Y. (eds.) (2012): *Everyday Aesthetics and Artification*, *Journal of Contemporary Aesthetics*, Special Volume 4.

REVILLA, C. (ed.) (1998): *Claves de la razón poética*, Madrid: Trotta.

SAITO, Y. (2015): "Aesthetics of the Everyday", E. N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/aesthetics-of-everyday/> [consulta 4 de Julio de 2019].

SAITO, Y. (2007): *Everyday Aesthetics*, Oxford: Oxford University Press.

SARTWELL, C. (2005): "Aesthetics of Everyday", J. L. (ed.), *Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford: Oxford Handbooks.

ZAMBRANO, M. (1986): *Claros del bosque*, Barcelona: Seix Barral.

ZAMBRANO, M. (2000): *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza.

ZAMBRANO, M. (1988): *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Barcelona: Anthropos.

ZAMBRANO, M. (1986): *Senderos*, Barcelona: Anthropos.

---

# Hacia una lógica poética del tiempo como posibilidad ética de la conciencia histórica

Liliana Mannina de Gamero  
(Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

---

## Introducción

**P**ensar la historia para Zambrano es, fundamentalmente, pensar la democracia; pensar el sistema de la libertad creadora. La relevancia de la tarea reclama la necesidad de trascender los escuetos límites de lo puramente político o antropológico para descender a las fuentes de la originariedad ontológica en busca del logos que se decanta entre los intersignos e intersistemas como acontecer de apertura y donación de la negatividad constitutiva del consciente estar siendo: conciencia-existencia, *DabewuBtsein*, ser aquí y ahora, frente al derrumbe de la cultura: europea, universal, moderna, de reducción de los pactos teológico-políticos, transgresiones socio-económicas y violaciones a los derechos humanos.

En tal crisis radical (que como tal es de principio), en el tráfago de símbolos patológicos condensables en los fenómenos centrales de la alienación y la ideología, claves heurísticas de la moderna sociedad civil, la pregunta se dispara hacia ese foco constituyente de sentido que es *poiesis, praxis y teoría*: centro de *eros*, acabamiento en el *ergon* por la *noesis del theos*; desde el misterio de la identidad y del tiempo originante de esencias reales: alma, mundo, Dios. Se decide con ello la consumación transmoderna de la metafísica, condicionada por su efectiva supratensión poética, como bien lo reconociera María Zambrano.<sup>1</sup>

1. La auto-presencia como tiempo propio del sujeto histórico: el *conatus*
2. Pasado y futuro como tragedias.
3. La historia ética o del sistema de la libertad
4. Conclusiones

---

<sup>1</sup> Las ideas metafísicas; arquetipos que testimonian la consumación regulativa y objetivante de la moderna razón teórica en las esencias ideales: alma, mundo, Dios (entes que signan la sensorialización del ser en estructuras de significado que despliegan la verdad en lenguajes autofuncionalizados); se han de transvasar en esencias reales: centros poéticos de actualización histórica, intersubjetiva, intersemiótica e interexistencial. Cfr. ALBIZU, E. *Teoría del Contratiempo implosivo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, p. 28-31.



## 1. La auto-presencia como tiempo propio del sujeto histórico: el conatus

El sistema de la libertad comienza a desvelarse en Zambrano con la confirmación de la *persona* y en “*su ser irremediable que es la historia*”. El ser en ella y desde ella como el existente pensante cuyo a priori fundante es el tiempo; el existir cuyo ser es, en efecto, la temporalidad extática del pensar: *conciencia histórica*: trascendentalidad pero también visceralidad, subjetividad y simultáneamente intersubjetividad, razón y vida.

En el convulsionado presente de Zambrano, la persona es reclamada por una urgencia: reescribir la historia, desde la asunción comprometida de un sentido que la instala como protagonista para quien sus conflictos se han agudizado y planetarizado en directa proporción con la némesis de aquel a-priori.

La metáfora de la Esfinge, el misterio de la identidad, focaliza en el *sí mismo*, figura radical de la persona, al legítimo sujeto de la historia llamado a actualizar la condición crítica y creadora del pensar, como condición sine qua non para reconquistar tal perdido sentido.

En el legado clásico del “*conócete a ti mismo*”, en la universalidad de la interioridad guardiana de legítima aprioridad, se lo rescata como cifra de lo “*originario...lo esencialmente humano*”.<sup>2</sup>

En su fenomenológico descenso hacia la

*estructura de tal identidad*, se desgrana el encontrarse, el hacerse presente a sí mismo, existencial que la patentiza en su vital experiencia de *la individualidad* en el seno mismo del tiempo propio de una totalidad integral de análogos, los coexistentes, quienes con-viven en una vincularidad diferenciada entretejida por el tiempo que “*no tiene una estructura simple*” pero que conserva su condición radical: “*medio ambiente de toda la vida*” y de su axialidad individual.<sup>3</sup>

La figura del individuo, de origen spinoziano, remite a la situación de encontrabilidad que opera desde un horizonte ontológico en el cual el juego de lo finito-infinito revela que es la totalidad del Uno la que atestigua su relevancia, que en Zambrano ha de precisar en la persona.<sup>4</sup>

Spinoza revela la originariedad de la misma, a juicio de nuestra autora, desde la “*pasión de ser*”. Reflexiona Zambrano: “*La larga pasión que al hombre le exige ser y le obliga a declararse, a enunciarse, y realizarse desde tan lejos como si tal pasión no fuese suya: como si fuera la prolongación de un Dios que lo creara para eso, para alcanzar un ser semejante a sí mismo*”.

El *conatus* spinoziano es, pues, la cifra de la persona y su identidad, del tiempo y de su permanencia y espontaneidad, de la finitud y la infinitud; *energúeia* de anticipaciones, de proposiciones y transformaciones del sueño

2 En este aspecto, es Unamuno el maestro que acompaña su reflexión. La historia se redime por la intrahistoria, el socavón último del ser del hombre “...lo original, no es la mueca, ni el gesto, ni la distinción, ni lo original; lo verdaderamente original es lo originario, la humanidad en nosotros” Cfr. *Vida de Don Quijote y Sancho. En torno al casticismo*. México Porrúa, 1983p. 186-7.

3 El rastreo histórico exegético del término alcanza al descubrimiento de la unidad de la conciencia individual y el tiempo propio; su posterior determinación en la unidad genérica de la humanidad con su carga de responsabilidad social: el individuo-ciudadano; y, fundamentalmente, su coronación en la persona con el reconocimiento del pensamiento y la libertad. La pregunta rompe el letargo de la conciencia histórica “¿qué he hecho de mí mismo que ando por ahí fuera, que me he quedado fijo y paralizado?” y en los momentos de crisis histórica quien la asume es la minoría revolucionaria. Cfr *Persona y Democracia, Obras Completas*, Vol III, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2011. En adelante PD, p.391-2

4 Cfr. SPINOZA, B. *Ética*, París, Aubier-Montaigne, 1968 I, 2 df. Finito; E II, 13: individuo. La lógica de lo finito en Spinoza reclama limitación y determinación, en una red de relaciones que le posibilitan el despliegue de su esencia y en tal sentido, de su verdadera infinitud (finitud intrínseca). También Carta 12

creador y destinación de la persona y la historia.<sup>5</sup> En él reconoce Zambrano lo atestiguado por la revelación cristiana como raíz de lo humano, de su verdadera libertad y filiación divina; que nuestra autora condensa en la *esperanza*<sup>6</sup>. Lo conativo es ajeno al ilustrado progreso lineal, a la simple duración, a los variopintos determinismos milenaristas, utópicos o revolucionarios, por ser el tiempo relativo a *la eticidad*, que no es sino es el de la experiencia vital de la trascendencia.

A llegar a este punto pues, se patentiza la apertura del mundo de lo *pathico*; no ciertamente el que presenta el rostro desenchajado de un sí mismo solipsista, atómico y pasivo; muy por el contrario, el que manifiesta el arraigo ontológico en el misterio de lo Uno que sostiene toda sustancialidad individual y por ende comunitaria. Horizonte éste, necesario es destacar, insistentemente recorrido por la autora desde todas las dimensiones de la experiencia humana: lo onírico, el delirio, la mística y la totalidad de los sistemas de significancia.

La historia no es ajena a este estadio de lo *pathico*, toda vez que “... *este recinto cerrado que parece constituir la persona (“sí mismo”) lo podemos pensar como lo más viviente. Allá en el fondo mismo de nuestra soledad, reside como en un punto, algo simple pero solidario con todo el resto, y desde ese mismo lugar nunca nos sentimos enteramente solos. Sabemos que existen otros “alguien” como nosotros, otros “uno” como nosotros, La pérdida de esta consciencia de ser análogamente de ser una unidad en un medio donde existen otras, comporta la locura. ..Está en un medio que es el tiempo.*”<sup>7</sup>

Desde tal proto-temporalidad, la persona está en

condiciones de responsabilizarse, hacerse cargo de todas las dimensiones del tiempo histórico y de su cuidado, no por ser pasión psicológica sino por su *pathos* ontológico “*instante precioso del pensamiento...matriz de la esperanza*”.

La *poiética de la temporalidad*, que discurre entre la búsqueda del significado in-significante y la plasmación de los significantes in-significados, representa al auténtico *laberinto de la esperanza*, unidad de sentido del a- priori de la temporalidad, *movimiento íntimo de la interioridad*, como la define nuestra autora; reclamará ciertamente su teoría, la relativa a la estructura del tiempo, su genealogía y su morfología; pero en el ámbito que nos ocupa, lo prioritario no puede ser sino una *pragmática de la esperanza* capaz de hacer comprensible el alcance de un auténtico *devenir la historia trágica en historia ética*.<sup>8</sup>

## 2. La enajenación de la identidad. Pasado y futuro como tragedias: la voluntad de poder

En el centro de la encrucijada de llegar a ser sí mismo, la *dialéctica de la voluntad* se proyecta con luces y sombras al escenario donde se dirime toda forma de temporalidad. En tanto principio de determinación conforme a un querer ético, la voluntad ha de asumir un doble desafío: el de las circunstancias y el de la intimidad de su ímpetu ascensional. La alternativa ética para la indeterminación original es la responsable de imprimir a ambas la operatividad de la *forma formans*.<sup>9</sup> Su comienzo radical está legítimamente pautado por la *kénosis*, principio

5 Nace el hombre como producto de un largo sueño en el que va un designio inconmensurable...El sueño precede a la acción ...quizá porque en sueños capta el primero la finalidad, más allá de los que le rodea, de lo que le aparece, y avanza a tientas soñando activamente, ensoñándose. “ PD,p. 400

6 PD, p. 401-2

7 PD, p. 386

8 Como el principio hermenéutico de la *Wirkungsgeschichte* gadameriana lo reclamaría, dice Zambrano “ *Se trata, pues, de ejercitar el conocimiento histórico, para dar lugar al ejercicio de la libertad*” PD, p. 417

9 “*El ser persona lleva consigo limitación; toda forma está envuelta en límites. Si se rompe por completo el límite, la forma desaparece,*

de mismidad, pues: “el hombre es un animal lujoso, constitutivamente excesivo. No tiene límite en el poder, como no tiene límite en el querer... es necesario deshacer este ensueño de sí mismo. Y entonces lo que se tiene que desprender es uno mismo.”<sup>10</sup> Kénosis como comienzo de sí mismo es *desprendimiento de inmediatez*: sea de determinaciones inacabadas del intelecto (informes imágenes), sea de deseo ilimitado (informe afán de posesión).

En las entrañas de esta dialéctica se condensan las metáforas más preciadas de la metafísica occidental: unas, relativas a las platónicas *diairesis* tiempo-eternidad, caída-reminiscencia; otras, a la mítica: *eros-thanatos*. En todas ellas está presente la pretensión de anular el tiempo en aquello que el mismo condiciona: el llegar a ser; y, en consecuencia, lo abortan en la coagulación de sus eones: pasado y futuro; con la irreparable consecuencia: la *enajenación de la identidad*: la retirada de la persona en los desechos de falaces personajes, máscaras engañosas e ídolos autoproclamados en los que *eros* (pasión de crear en la belleza-justicia-bien) y *thanatos* (muerte significada) abdican en las figuras de la desublimación y la designificación, respectivamente; para apostasiar a la conciencia histórica en el vaciamiento del *reconocimiento: de la humanidad en sí y en el otro*.

Por esta razón la enajenación no es una causa de naturaleza psicológico-pulsional (Freud) o económica (Marx) sino espiritual, y como tal estructural. El núcleo teórico de aquella pretensión de anular el tiempo supone una absolutización de lo relativo, la necesidad extática del por-venir y el pasar, que desemboca en una concepción trágica del hombre y la historia según la cual lo victimal y lo idolátrico representan los extremos

---

**Estamos acostumbrados a pensar sobre la vida humana como sobre un drama de tomar decisiones. Pero, ¿y si algo las tomara mejor que nosotros?**

---

inseparables del sacrificio irredento de un querer des-medido por falta o sobre-determinación.

El intento de Zambrano se dimensiona desde ese esfuerzo por interpretar la profundidad del mal de un presente histórico ajeno a los parámetros de la ipseidad y la lógica poiética del tiempo. Se trata entonces de afinar la mirada, activarla para abrirle los ojos a la memoria y la esperanza a partir del reconocimiento de la *ipseidad* y de su trascenderse mancomunado, uno en el Uno con los unos.

El deseo que se reconoce en lo universal se ha purgado de su afán desordenado de posesión y de poder, pues sabe de la *fuerza do mana* todo bien y por ello se instala en la ofrenda y el servicio (*eros* sublimado). Está ahí, para todos; no como absoluto, simplemente como persona; y sólo es persona quien ha llegado a saber del único y real sacrificio: el de su propia particularidad (muerte significada): renuncia y anonadamiento en aras de una ética del servicio y el cuidado. Mientras esto no acontezca la estructura sacrificial de la historia y de la sociedad seguirá reclamando víctimas y victimarios; siervos y amos que satisfagan su errante sed de absoluto. En las sombras de la caverna mítica, *eros* desublimado y muerte designificada dirimen el combate histórico entre víctimas y victimarios en un escenario de injusticia y violencia, el deforme rostro de tal *erótica y tanática*.

---

no se es nadie, no se es alguien. Se es ninguno. La figura personal ha desaparecido, como una víctima más: la víctima sin remedio” ídem, p. 427

Al operar de este modo Zambrano desnuda precisamente la condición del principio que sostiene a la conciencia histórica, su temporalidad trascendental o lo que es lo mismo el laberinto de la esperanza:

No depende pues la existencia del absolutismo de ninguna forma de pensamiento filosófico ni de ninguna religión. Se trata de una situación antes que de una teoría o de una fe específica religiosa. Una situación que es el centro de la tragedia occidental, el punto en que la pasión de existir humanamente se hace voluntad. Y como el modo supremo y total de existir es el de Dios, quiere imitarlo. Es la ignorancia esencial a todo personaje trágico, que no “sabe lo que se hace” Y vive así dentro de su propio sueño, encerrado en él; privado de libertad. Y sólo le devolverá la libertad el reconocimiento de su error. Sólo identificándose, reconociéndose, podrá atravesar el dintel ante el cual está detenido <sup>11</sup>

### 3. La historia ética o del sistema de la libertad

El trasvasamiento hacia una metafísica poética restituye su sentido original a lo político y a la conciencia histórica en la medida en que se actualiza y corrige la fórmula orteguiana relativa a la historia como sistema.

En efecto, la recuperación ontológica de la proto-temporalidad de la persona, encauza la cuestión social hacia el núcleo *persona-democracia* por la exhaustión teórica de los dos conceptos que enmarcan sistemáticamente a la sociedad civil y a su crisis planetaria: *alienación e ideología*.

El *concepto de ciudadano* entonces piensa el sub-circuito temporal en cuyo transcurso se desarrolla

la sublimación de eros cumplida como praxis ética del *individuo-persona* y *estado democrático* y en el meta-circuito compatibilizador de la *historia*.

Esta afirmación tiene las siguientes implicancias:

1. Que el individuo, célula germinal del liberalismo, se reconozca en la persona. Esto conlleva la necesidad de superar la alienación del reconocimiento.
2. Que el pueblo, *substratum* de la democracia, reniegue de la condición masificante. La tesis es relativa a la necesidad de superar la alienación del futuro no *poiético*.
3. Que el orden, axial al conservadurismo tradicionalista, revoque todo intento de sustantivación del pasado no *poiético*.
4. Que el pensamiento asuma estos desafíos, que resguardan la efectividad de la democracia: la proto-temporalidad de la *ipseidad*.

Polis-político-democracia representan espacios neutros originarios y netamente humanos de fundar la historia en la *ipseidad*, tal como la repensamos desde la lógica *poiética* del tiempo; y se cualifican en función de las orteguianas circunstancias y del más *en significado*, del insignificante significado, de la gratuidad y el don; de la responsabilidad y del hacerse cargo: *el futuro*<sup>12</sup>. En tanto no se rescate este futuro en su génesis personal, ha de mantenerse en la historia el sacrificio del inocente, el sacrificio invertido de lo absoluto. El espacio de la interioridad, la soledad, el misterio y el silencio “*In interiore homine habitat veritas*” : espacio de la apodicticidad, la cuarta dimensión del tiempo, sufre dolores de parto:

<sup>11</sup> PD, p. 442

<sup>12</sup> “El modo adecuado de tratar con la persona es la confianza, fundamento de la fe. La fe es la actitud que corresponde al futuro: es el modo de tratar con él; de abrirle el paso... La conciencia, pues, corresponde a un futuro que hemos de hacer nosotros en parte; a un futuro que es creación del hombre, aunque sólo sea porque él puede cerrarlo o abrirlo, porque le sirve de paso y lo puede negar o servir. Por eso somos responsables. La conciencia, pues, no es contraria a la fe; pertenece diríamos a un mismo mundo, a la misma estructura vital. Si el tiempo que se abre ante nosotros no pudiera traernos nada diverso de ya sido, no sería necesaria la conciencia” PD, p. 469

El lugar del individuo es la sociedad, pero el lugar de la persona es un íntimo espacio. Y en él sí reside un absoluto. No en otro lugar de la realidad humana. Nada que en nosotros haya sido, nada que sea nuestro producto es absoluto ni puede serlo. Sólo lo es eso desconocido y sin nombre, que es soledad y libertad.”<sup>13</sup>

## Conclusión

Nuestro presente primario se figura, tanto en sus fenómenos centrales como en sus márgenes, en el marco de una crisis planetaria que la aleja indefinidamente del kantiano ideal de la paz perpetua.

Tal crisis de los fundamentos reclama pues del pensar filosofante el retorno al propio suelo nutricional, el de las razones abisales que trascienden incluso a la misma razón: como es el tiempo y la persona.

Crisis, en fin, destinal del pensar especulativo, hontanar de la *poiesis* intra e intersubjetiva; que en su depresión katabásica ha de movilizar el necesario alzarse de la conciencia (*Auf-riss*) capaz de destrabar los planos más profundos de la significación.

Para el filósofo del presente la tarea es ingente pues implica asumirse en el espacio de una tradición y hacerla circular por los vericuetos de una hermenéutica crítica estacada en la encrucijada de los significados exhaustos. Sea por vital experiencia de la paradoja implícita en lo no conceptualizable del concepto: el terror de la guerra y los totalitarismos, y el misterio de lo absoluto; sea por la condición poli-articulada de quien opera “*ab origine*” en los intersignos e intersistemas; es imposible dejar de reconocer en

Zambrano la vocación del filósofo roble.

## Referencias Bibliográficas

ALBIZU, Edgardo. *Teoría del Contratiempo implosivo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006

— *Semántica experiencial. La metamorfosis de la filosofía*. Bs As, Biblos, 2014

GADAMER, Hans. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977; 12ª reimpr. 2012. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.

--- *Verdad y Método II*. Salamanca, Sígueme, 2002; 8ª reimpr. 2010. Tr.: Manuel Olasagasti.

--- *Hermenéutica, estética e historia*. Salamanca, Sígueme, 2013. Tr.: Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti

MANNINA, Liliana. *La identidad en contextos interdisciplinares*. En Logos e Historia, vol. 3. Mza, Facultad de Filosofía y Letras UNCuyo, 2011

SPINOZA, Baruch. *Ética*, París, Aubier-Montaigne, 1968

UNAMUNO, Miguel. *Vida de Don Quijote y Sancho. En torno al casticismo*. México Porrúa, 1983

ZAMBRANO, MARÍA. *Obras Completas*. Vol I-II-III-VI- Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011-6-

— *Persona y Democracia*, Obras Completas, Vol III, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011v

13 idem p.467



---

# El exilio como Patria

Laura Martina Losanna

---

Aunque no fue la única, María Zambrano es una de las voces más significativas entre todos los teóricos del exilio, por ser una de las primeras – y también de las pocas– que ahondó en la perspectiva filosófica de este tema de una manera totalmente original.

María Zambrano (Vélez-Málaga, 22 de abril de 1904 – Madrid, 6 de febrero de 1991) pasó mucho tiempo en el exilio durante un total de cuarenta y cinco años. El 28 de enero de 1939, después de tres años de la Guerra Civil y la instauración de la dictadura franquista, la filósofa fue obligada a

irse de España junto con el marido, la hermana y la madre. Ella vivió un largo periodo en el exilio, en Europa y América Latina, el cual se concluyó con el definitivo regreso en España en el año 1984 a la edad de ochenta y seis años<sup>1</sup>.

El pensamiento de Zambrano sobre el exilio es único en su clase porque no presenta este tema exclusivamente en su dimensión trágica, sin duda innegable, sino que revela su naturaleza paradójica: el exilio – según dice la filósofa – no es sólo «fuente de lágrimas»<sup>2</sup> sino también, en cierto modo, un «regalo»<sup>3</sup>, un privilegio<sup>4</sup> y un recurso. En fin, el exilio es un fenómeno

---

1 Los datos biográficos han sido tomados del sitio web de *Proyecto Ensayo Hispánico*, proyecto que se inició en 1997 por J. L. Gómez-Martínez para promover la cultura hispánica en el mundo. Véase M. BERNÁRDEZ (2004a): “*Obra de María Zambrano*”, Repertorio de Ensayistas y Filósofos, <https://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/b-libros.htm> [consulta: 10 de septiembre de 2018]; M. BERNÁRDEZ (2004b): “*Una cronología*”, Repertorio de Ensayistas y Filósofos, <https://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/cronologia.htm> [consulta: 10 de septiembre de 2018]; C. MAILLARD (1998): “*La mujer y su obra*”, Repertorio de Ensayistas y Filósofos, <https://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/introd.htm> [consulta: 10 de septiembre de 2018]. Sobre el clima político de España durante este período histórico y la vida de la filósofa antes y después de su huida del país, véase la obra autobiográfica ZAMBRANO, M. (2011 [1989]): *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, Madrid: Horas y horas.

2 M. ZAMBRANO (2014): *El exilio como patria*, Barcelona: Anthropos Editorial, p. 51.

3 *Ibid.*, p. 55.

4 A. SAVIGNANO (2016): “Premessa all’edizione italiana. L’esilio da fatto storico a categoria metafisica e mistica”, en M. Zambrano (2016 [2014]): *L’esilio come patria*, tr. it. de A. Savignano, Brescia: Morcelliana, pp. 5-13, aquí p. 10.

complejo, ambivalente y doble, es decir, una paradoja.

Para clarificar la naturaleza paradójica del exilio, empezamos nuestra disertación examinando una de las formas más evidentes de este hecho: por un lado, la imposibilidad de compartir la experiencia del exilio con los que nunca lo han sido; por otro lado, la necesidad por parte del exiliado de comunicar su experiencia y decir su verdad.

Demostrada la naturaleza del exilio como paradoja seremos capaces de aclarar la expresión extremadamente significativa de Zambrano «el exilio [...] como patria»<sup>5</sup>, que hemos elegido como título de esta disertación, justamente porque aparenta ser contradictoria.

### Imposibilidad de compartir el exilio

Ocupémonos primero de la cuestión de la imposibilidad de comunicar y compartir el exilio por parte del exiliado. La trayectoria intelectual de Zambrano en la composición de las obras sobre el exilio no fue lineal. Las primeras menciones a este tema figuran en la correspondencia privada de los años Cuarenta. Aunque el número de las cartas escritas en estos años es considerable, aún no es posible encontrar reflexiones filosóficas sobre su condición como exiliada, sino narraciones autobiográficas<sup>6</sup>.

En los años Cincuenta, Zambrano puso por escrito las primeras meditaciones auténticamente filosóficas sobre el exilio en la obra autobiográfica

*Delirio y destino*.

Primero, la filósofa afirma que su exilio no sólo es un cambio del estatuto jurídico y político, sino un «cambio se su situación en el mundo, frente al mundo»<sup>7</sup>; no sólo consiste en la pérdida de su casa y de su patria, sino también de su «destino soñado», «suspendido» en un lugar desconocido, «entre cielo y tierra o más allá»<sup>8</sup>.

Otro tema filosóficamente relevante es lo de la soledad a la que el exiliado está condenado. Sobre su primera noche fuera de España, Zambrano escribe:

Sintió miedo al oír unos pasos que subían la escalera del pequeño hotel, pensando fuesen los gendarmes a pedirle la documentación, aunque la tenía. Eran unos viajeros jóvenes y alegres que cruzaban camino de París [...]. Y aquel miedo y distancia que la separaba de los alegres viajeros le dio la medida del cambio de su situación, más que el haber atravesado la frontera en medio de aquella inmensa multitud. [...] Mientras anduvo formando parte de esa multitud no se sintió sola ni viencida [...].

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 ella, otra vez, a estar “aquí”, a solas consigo misma.<sup>9</sup>

Y la soledad de aquella noche se convierte pronto en soledad existencial:

5 M. ZAMBRANO (2014): *El exilio como patria*, cit., p. 58.

6 A este respecto, véase por ejemplo “Carta testimonial del exilio de María Zambrano” en M. ZAMBRANO (2014): *El exilio como patria*, cit., pp. 15-26.

7 M. ZAMBRANO (2011 [1989]): *Delirio y destino*, cit., p. 257.

8 *Ibid.*, p. 257.

9 *Ibid.*, pp. 257-259.



Eran [los exiliados] ya diferentes. Tuvieron esa revelación: no eran iguales a los demás, ya no eran ciudadanos de ningún país, eran exiliados, desterrados, refugiados... algo diferente que suscitaría aquello que pasaba en la Edad Media a algunos seres “sagrados”: respeto, simpatía, piedad, horror, repulsión, atracción, en fin... eso, algo diferente.<sup>10</sup>

En *Delirio y destino* hay dos otras meditaciones filosóficas sobre el tema del exilio: en primer lugar, la que trata sobre el ser «superviviente»<sup>11</sup> y el ser rechazado de la vida y de la muerte, en un estado que Zambrano llama «vivir muriendo»<sup>12</sup>; en segundo lugar, la idea de que el exiliado participa de la misma «agonía» que su patria sufre después de la Guerra Civil<sup>13</sup>.

Sin embargo, todas las meditaciones filosóficas sobre el exilio en dicha obra autobiográfica no se revelan como orgánica, lo cual hace que el tema del exilio ocupe un papel marginal.

Por último, en el año 1961, Zambrano elaboró un proyecto de obra titulada *Desde el exilio*, que debería haber sido un análisis filosófico completo y exhaustivo sobre el tema del destierro. Sin embargo, dicha obra se quedó inconclusa y se ha publicado sólo parcialmente en artículos y libros sucesivos, como en la *Carta sobre el exilio*, que debería haber sido el incipit de *Desde el exilio* y, los textos incorporados en *Los Bienaventurados*<sup>14</sup>. Por tanto, Zambrano nunca terminó una obra completa y exhaustiva sobre el tema del exilio. Las razones pueden haber sido múltiples. A nuestro juicio, es significativo que la filósofa haya dejado incompleto justamente un escrito *sobre*

*el exilio*, que fue fundamental para su vida y su pensamiento.

Nuestra hipótesis es que la dificultad en el sistematizar las reflexiones filosóficas sobre el tema del destierro en una única obra coherente y exhaustiva fue causada por la imposibilidad de hablar sobre esta experiencia, intrínseca al exilio en sí mismo.

En efecto, descartamos la posibilidad de que la falta de dicha obra se debió a factores contingentes: no se trató de limitaciones de tiempo, porque pasaron una treintena de años desde el proyecto de *Desde el exilio* hasta la muerte de la autora; no se trató de una falta de interés para el tema, porque el exilio condicionó profundamente su vida y su pensamiento; por último, no se trató de una falta de reflexión sobre el tema, porque ya habían meditaciones filosóficas originales en *Delirio y destino*.

De hecho, podemos razonablemente concluir que *Desde el exilio* no fue terminado por la imposibilidad de hablar sobre el exilio en sí mismo.

Además, el exiliado no puede compartir su vivencia con los que nunca lo fueron – es decir, asegurarse de que ellos entiendan qué significa vivir en el exilio. En efecto, entre los dos hay una fractura insalvable que condena al desterrado a ser profundamente incomprendido<sup>15</sup>.

El exiliado padece una expulsión no sólo de su tierra, sino también de su comunidad. La frontera marca los límites no sólo de un espacio

10 *Ibíd.*, p. 260.

11 M. ZAMBRANO (2014): *El exilio como patria*, cit., p. 5.

12 M. ZAMBRANO (2011 [1989]): *Delirio y destino*, cit., p. 261.

13 *Ibíd.*, pp. 265-266.

14 Sobre dicha obra, véase J. F. ORTEGA MUÑOZ (2014): “Introducción”, en M. Zambrano (2014): *El exilio como patria*, Barcelona: Anthropos Editorial, pp. XXIII-LXI.

15 Hablando del exiliado, Zambrano escribe: «nadie lo entiende». M. ZAMBRANO (2014): *El exilio como patria*, cit., p. 6.

geográfico, sino también de un espacio social: cualquiera que abandone su propio país se encuentra irremediamente desgajado «de aquella multitud de la que formaba parte»<sup>16</sup>. De hecho, los vínculos sociales que unían al desterrado y a sus compatriotas se rompen y ellos pierden la capacidad de comprender lo que el exiliado vive.

En la *Carta sobre el exilio* Zambrano escribe que el desterrado es objeto de actitudes divergentes: él está en medio de «todos los grados de la curiosidad, de la simpatía, de la indiferencia, de recelo»<sup>17</sup>. Las reacciones en frente del exiliado son muy diferentes: están quienes lo elevan a un «héroe superviviente» y «salvador», están quienes lo miran con interés, están quienes lo miran con «recelo» y «desprecio»<sup>18</sup>.

La gran cantidad de actitudes de los que nunca fueron exiliados al frente del desterrado no surgen por la manera en la que él se relaciona con ellos, pues de lo contrario sería imposible explicar esta multiplicidad de reacciones, sino por un prejuicio: ellos atribuyen «máscaras» al exiliado, que se ve obligado de «entrar en cada uno de esos personajes» y de «ir pasando por todo eso que le han atribuido ser»<sup>19</sup>.

La imposibilidad de compartir la experiencia del destierro se muestra en toda su tragedia en la relación entre los exiliados españoles y sus compatriotas que se quedaron en España.

En efecto, ambos vivieron la Guerra Civil y padecieron los mismos dolores, unidos en dirigirse hacia un destino común «de la muerte cierta o de la vida en agonía»<sup>20</sup>, pues estuvieron cegados por la «utopía» y llenos de «esperanza», hasta convertirse en «sacrificados» y «supervivientes» de lo que la autora llama un «suicidio histórico»<sup>21</sup>. Sin embargo, el paso de la frontera ha marcado un hito entre los destinos de «los vencidos que quedaron» en patria y de «los suicidas del destierro»<sup>22</sup>, tanto que estos últimos no pueden hacerse comprender por los primeros. Las razones son principalmente dos: en primer lugar, una idea equivocada de la condición del exiliado por parte de los que se quedaron en España; en segundo lugar, una diferente concepción de la historia y del futuro de su propia patria, que es el origen de un diferente tipo de exilio: el exilio «interior»<sup>23</sup>.

En primer lugar, los españoles que se han quedado en España malinterpretan lo que significa ser desterrado: ellos han llamado a los exiliados en patria y han solicitado a estos últimos de renunciar a su exilio, sin poder comprender que en realidad «del exilio no se puede volver»<sup>24</sup>. En una primera fase, el llamado a los expatriados de volver al país surgía por el sentimiento de vacío dejado en la vida privada y en la pública también por los exiliados. Posteriormente, después de una veintena de años desde el gran éxodo, la solicitud era de «salir del exilio hasta el punto

16 M. ZAMBRANO (2011 [1989]): *Delirio y destino*, cit., p. 259.

17 M. ZAMBRANO (2014): *El exilio como patria*, cit., p. 4.

18 *Ibíd.*, pp. 3-4.

19 *Ibíd.*, p. 4.

20 M. ZAMBRANO (2011 [1989]): *Delirio y destino*, cit., p. 228.

21 *Ibíd.*, pp. 231-232.

22 *Ibíd.*, p. 231.

23 Traducimos y utilizamos aquí la expresión «esilio interiore» de A. Savignano. A. SAVIGNANO (2016): «Premessa all'edizione italiana. L'esilio da fatto storico a categoria metafisica e mistica», en M. Zambrano (2016 [2014]): *L'esilio come patria*, cit., aquí p. 9.

24 M. ZAMBRANO (2014): *El exilio como patria*, cit., p. 55.

de casi ignorarlo, olvidarlo o desconocerlo»<sup>25</sup>, porque a sus ojos el desterrado no tiene razón de existir, tanto que, denuncia Zambrano, «para ellos el exiliado ha dejado de existir ya, vuelva o no vuelva»<sup>26</sup>.

La razón se debe a una nueva esperanza de crear un nuevo futuro para la España, posible sólo dentro del país: solamente los que están plenamente integrados en la España actual son auténticos antifranquistas. Escribe Zambrano:

De diversas maneras, tácitas y expresas, directas e indirectas, se hace saber al exiliado – quizás esto coincida con el arribo a la vida pública, a la posible vida pública, de una nueva generación -que la suerte y destino de España deben estar o están determinados sólo por la acción y aun por el pensamiento de ellos, los que están en España.<sup>27</sup>

Por eso, la única manera concedida al exiliado de oponerse activamente al régimen dictatorial de Franco es la de volver en patria y reintegrarse de nuevo<sup>28</sup>.

Por el contrario, Zambrano no cree que sea posible «salir del exilio»<sup>29</sup> desde el día en que abandonó el país, el exiliado ha perdido la posibilidad de tener una patria para siempre<sup>30</sup>. A un nivel más profundo, el llamado de repatriación a los expatriados significa salir del exilio en sí mismo – usando un neologismo inventado por la filósofa, un «desexiliarse»<sup>31</sup>, un “terminar de ser desterrado”, lo cual es imposible. Desde lo

más diversos y aún encontrados lugares surge una voz que con diversos tonos, según el sentir que la inspire, le dice simplemente: ¿Qué haces todavía ahí, qué estás haciendo? Lo que tendrías que hacer es volver, es decir, sal de ahí, de ese imposible lugar donde estás y vuelve. Y claro está que lo más importante en el ánimo de quienes lo dicen tan unánimemente, debe de ser lo primero, que deje el exiliando el lugar donde está, *que deje de ser exiliado*. Y para ello el único camino es volver a su patria, desexiliarse. Sí, no es juego de palabras: des-exiliarse, que no es lo mismo que si simplemente nos dijeran: «vuelvan» o «vengan».<sup>32</sup>

En segundo lugar, los españoles que nunca han vivido en el exilio, solicitan a los expatriados de volver porque tienen una idea equivocada de la historia de su patria.

Primero, ellos aspiran a olvidar el pasado de la Guerra Civil un pasado que parece ser «inasimilable»<sup>33</sup>, tantos son los horrores de esos años. A tal efecto, ellos son convencidos de que cuando los exiliados, encarnación viviente de este pasado, terminen de existir, los recuerdos dolorosos de la Guerra Civil terminarán de ser recordados.

Sin embargo, el riesgo está en eliminar totalmente a los exiliados de la historia. Duras son las palabras de la filósofa:

Se trata, pues, de eliminar el pasado y, por tanto,

25 *Ibíd.*, p. 9.

26 *Ibíd.*, p. 9.

27 *Ibíd.*, p. 9.

28 *Ibíd.*, p. 29.

29 *Ibíd.*, p. 9.

30 *Ibíd.*, p. 43.

31 *Ibíd.*, p. 8.

32 *Ibíd.*, p. 8.

33 *Ibíd.*, pp. 29-30.

de eliminarnos del pasado como hace más de veinte años se nos arrojó del porvenir, que creyeron comenzaba. [...] Hoy, en cambio, se nos quiere arrojar de ese pasado en que nos hemos ido quedando y para ello el mejor modo es que nos confundamos en el presente. [...] Y así se quiere unánimemente que volvamos, pues, aunque por contrarias razones, están de acuerdo todos en una cosa: en que se acaben ya, en que cesen ya de haber exiliados.<sup>34</sup>

Pero todo esto, en opinión de Zambrano, «no es posible»: el exiliado encarna un pasado que no podrá ser eliminado, y por eso será condenado a ser desterrado para siempre y en todos los lugares del mundo, incluso en España<sup>35</sup>.

Además, los españoles no exiliados no pueden comprender que su entusiasmo antifranquista se aferra desesperadamente a la utopía republicana de la lucha contra el franquismo, encadenada al pasado y que no se realizará en el futuro. Aunque no lo saben, ellos viven en un “exilio interior”<sup>36</sup>: un exilio metafórico que se traduce en la imposibilidad de relacionarse correctamente al pasado, al presente y al futuro de su patria porque ellos son privados de «horizonte» histórico de donde mirarlos<sup>37</sup> y están inmersos en una «realidad que se le presenta como soñada porque está desprendida de su ayer»<sup>38</sup>. Viviendo en una «historia sin antecedentes», ellos, en cierto modo,

son exiliados también y se encuentran «sin lugar histórico»<sup>39</sup>.

Sólo los exiliados, en virtud de su distancia da los acontecimientos de la patria, pueden darse cuenta de la situación histórica y política de la España, más allá de cualquier utopía. Con esto, nos dirigimos al segundo punto a tratar: la necesidad de compartir y comunicar la experiencia del exilio.

### Necesidad de comunicar el exilio

A menudo los exiliados, desanimados por el riesgo de ser incomprendidos, tienden a hundirse en el silencio voluntario, evitando contar la propia vivencia<sup>40</sup>. Por otra parte, su única necesidad es de «refugiarse en algo»<sup>41</sup>, porque ellos están *desamparado*<sup>42</sup> y el silencio es uno de los pocos amparos accesibles.

Sin embargo, el exiliado siente la necesidad de comunicar su verdad y contar su experiencia – pues la necesidad de «voz y palabra»<sup>43</sup>. Su actitud no es la de quien se hunde en un silencio impenetrable, sino la de quien está por hablar, «tanto que se le oye la voz»<sup>44</sup>.

Esta necesidad es clara cuando él descubre que

34 Ibid., pp. 29-30.

35 Ibid., pp. 29-30.

36 Traducimos y utilizamos aquí la expresión «esilio interiore» de A. Savignano. A. SAVIGNANO (2016): “Premessa all’edizione italiana. L’esilio da fatto storico a categoria metafisica e mistica”, en M. Zambrano (2016 [2014]): *L’esilio come patria*, cit., aquí p. 9.

37 M. ZAMBRANO (2014): *El exilio como patria*, cit., p. 11.

38 Ibid., p. 11.

39 Ibid., p. 10.

40 M. ZAMBRANO (2011 [1989]): *Delirio y destino*, cit., p. 22.

41 M. ZAMBRANO (2014): *El exilio como patria*, cit., p. 36.

42 Ibid., p. 43.

43 Ibid., p. 13.

44 Ibid., p. 7.

vive en una condición no solamente trágica, sino privilegiada también, porque «el exilio es el lugar privilegiado para que la Patria se descubra»<sup>45</sup> y se conozca. Zambrano incluso definirá a los exiliados como «bienaventurados» por esta razón. De hecho, el exiliado siente el deseo de compartir con los otros las verdades que encuentra en su singular condición de vida.

En virtud de la situación de privación, distancia y no-participación en la vida del país que dejó, se encuentra tan lejano que puede mirar con una mirada destacada y sin prejuicios la realidad en torno a él. Él puede penetrar y revelar los patrones de la historia de su patria:

Los que en la patria quedaron crecieron, hablan hoy día – como se puede –, siguen dentro de su sueño; con la realidad, sí, mas una realidad que se les presenta como soñada porque está desprendida de su ayer, por encerrada en sí misma, por privada de horizonte. Mientras que el exiliado ha venido a tener casi tan sólo horizonte, horizonte sin realidad, horizonte en el que mira, pasa y repasa, desgrana la historia, toda la historia, sobre todo la historia de España.<sup>46</sup>

Entonces, el exiliado desgrana la historia de su patria y entra en contacto con el pasado “no-rescatado”, “no totalmente realizado”. De este modo, se carga y se hace «memoria» y «fantasma» - es decir, recuerdo vivo - de este pasado, para traerlo a la conciencia de todos y, así, “rescatarlo”<sup>47</sup>. Y el único que puede hacerlo es el desterrado, en virtud de su desplazamiento necesario para mirar la historia de la patria.

El pasado olvidado y “no-pasado” es un obstáculo para el natural paso del tiempo, que de hecho se mueve según un circuito cerrado, recae sobre sí mismo, en una dimensión en la que pasado, presente y futuro se entrelazan, bloqueándose.

Por el contrario, según dice Zambrano en la *Carta sobre el exilio*, «la historia [...] se ha de ir consumiendo y consumando en palabra de verdad, sacada, exprimida, de todas su razones y sinrazones»<sup>48</sup>. Entonces, el papel del exiliado es fundamental porque recupera, “rescata” y entrega al futuro este tiempo olvidado permitiendo de realizarse:

[el exiliado], arrojado de la historia actual de España y de su realidad, ha tenido que adentrarse en las entrañas de esa historia, ha vivido en sus infiernos, una y otra vez ha descendido a ellos para salir con un poco de verdad arrancada de ellos. Ha tenido que ir transformándose, sin darse cuenta, en conciencia de la historia.<sup>49</sup>

Sólo en este modo es posible romper el “círculo cerrado” de la historia y transformarlo en una “espiral”, abierta y proyectada hacia el futuro. De este modo, la historia deja de repetir cíclicamente los mismos errores.

El desterrado, por ser «conciencia de la historia», también puede resultar ser un recurso importante para los que nunca vivieron en exilio: rescatar el pasado *no-pasado* sirve para liberar del peso del pasado a los individuos atrapados en la red del tiempo y de las ilusiones<sup>50</sup>. La revelación de las verdades olvidadas, contenidas en este pasado *no-pasado*, permite que todos sean conscientes

45 *Ibíd.*, p. 47.

46 *Ibíd.*, p. pp. 10-11.

47 *Ibíd.*, p. 11.

48 *Ibíd.*, p. 8.

49 *Ibíd.*, p. 11.

50 *Ibíd.*, pp. 6-13.

del presente y de abandonar todas las ilusiones y utopía sobre el futuro del propio país. Entonces, el papel del exiliado es decisivo para toda la humanidad: para que los horrores del pasado, como por ejemplo los de la Guerra Civil, no se repitan.

De este modo, el exiliado, nuevamente, puede encontrarse capaz de ser de ayuda para el mundo, recuperando el coraje de salir del silencio e intentar de contar su experiencia del destierro, a pesar del temor de ser incomprendido, para satisfacer la necesidad de comunicar lo que ha vivido.

### El exilio como patria

Es claro que el exilio es un fenómeno paradójico. Sin embargo, la naturaleza ambivalente del destierro no se reduce a una dialéctica entre la imposibilidad y la necesidad de compartirlo, sino que se manifiesta en la oposición entre el exilio y la patria: contrariamente a lo que creemos, el destierro no es solamente un alejamiento de la patria, sino también un regreso a ella a un nivel más profundo. Entonces, consideramos la expresión aparentemente contradictoria que mencionamos al comienzo de esta disertación: *el exilio como patria*.

El exilio es el lugar de la alteridad por excelencia: salir de su patria significa salir de la comunidad en la que se integraba, el lugar en el que se creció, de tus seres queridos – en general, todas las circunstancias en las que la vida ha sido conducida. Por el contrario, la patria es la combinación de estas circunstancias y, por esto, es el lugar de la identidad: en el que el individuo nació, creció y vivió desde siempre.

Sin embargo, no es suficiente anclarse en el “lugar de la identidad” para conocerse a sí mismo a un nivel más profundo: es necesario “salir” y tomar una perspectiva diferente y destacada para mirarse. Según dice Zambrano, nadie puede tener pleno conocimiento de su individualidad «en su casa, en su propia casa, en su propia geografía e historia»<sup>51</sup>. Al contrario, para «verse en sus raíces», es necesario «haberse desprendido de ellas»<sup>52</sup>, en un movimiento que es el único modo de salir y de regresar en sí mismo también.

Abandonar el “lugar de la identidad”, es decir la patria, e irse al “lugar de la alteridad”, es decir el exilio, es el único modo posible para profundizar la comprensión de sí mismo. Solamente poniéndose en una perspectiva excéntrica y ampliar el propio horizonte de mirada permiten de encontrar algo que no se conocía antes.

Entonces, el exilio permite aumentar el conocimiento de sí mismo, por tanto, se convierte en una posibilidad de enriquecimiento, desarrollo y construcción de la identidad. De hecho, no tenemos que extrañarnos cuando Zambrano escribe de haber sido exiliada «para ser española de un modo más total»<sup>53</sup>: El exilio no sólo es fuente de dolor, sino también una oportunidad única de crecimiento. De hecho, al final de su vida en exilio, la filósofa podrá decir: «amo mi exilio»<sup>54</sup>.

Por esta razón, probablemente la autora, con ocasión de su regreso en patria, reconoce que ha renunciado a su exilio no sin resistencia: durante los cuarenta y cinco años fuera de España, Zambrano ha descubierto un nuevo “lugar de la identidad”, es decir una nueva patria:

51 *Ibíd.*, p. 37.

52 *Ibíd.*, p. 37.

53 *Ibíd.*, p. 55.

54 *Ibíd.*, p. 59.

Para mí, desde esa mirada de regreso, el exilio que me ha tocado vivir es esencial. Yo no concibo mi vida sin exilio; ha sido como mi patria o como una dimensión de una patria desconocida, pero que, una vez que se conoce, es irrenunciable.<sup>55</sup>

### Referencias bibliográficas

BERNÁRDEZ, M. (2004a): “*Obra de María Zambrano*”, Repertorio de Ensayistas y Filósofos, <https://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/b-libros.htm> [consulta: 10 de septiembre de 2018].

BERNÁRDEZ, M. (2004b): “*Una cronología*”, Repertorio de Ensayistas y Filósofos, <https://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/cronologia.htm> [consulta: 10 de septiembre de 2018].

MAILLARD, C. (1998): “*La mujer y su obra*”, Repertorio de Ensayistas y Filósofos, <https://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano/introd.htm> [consulta: 10 de septiembre de 2018].

ORTEGA MUÑOZ, J. F. (2014): “Introducción”, en M. Zambrano (2014): *El exilio como patria*, Barcelona: Anthropos Editorial, pp. XXIII-LXI.

SAVIGNANO, A. (2016): “Premessa all’edizione italiana. L’exilio da fatto storico a categoria metafisica e mistica”, en M. Zambrano (2016 [2014]): *L’exilio come patria*, tr. it. de A. Savignano, Brescia: Morcelliana, pp. 5-13.

ZAMBRANO, M. (2014): *El exilio como patria*, Barcelona: Anthropos Editorial.

— (2011 [1989]): *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, Madrid: Horas y horas.

---

55 *Ibíd.*, p. 58.

---

# María Zambrano y su relación heterodoxa con la filosofía

Damián Pachón Soto  
(Universidad Industrial de Santander, Colombia)

---

“El saber, el saber propio de las cosas de la vida, es fruto de largos padecimientos, de larga observación, que un día se resume en un instante de lúcida visión que encuentra a veces su adecuada fórmula”.

Zambrano (2011a, p. 148)

## Introducción

**E**l filósofo y crítico colombiano Rafael Gutiérrez Girardot, el exalumno de Heidegger quien fue el primero en escribir un esclarecedor ensayo sobre María Zambrano en Colombia, sostuvo:

“su relación con la filosofía no fue de recepción positiva sino de un combate entre aceptación y rechazo, ella no es clasificable en ninguna tendencia filosófica, su relación personal con la filosofía, su estilo de pensar decididamente intuitivo la llevó a considerar las corrientes filosóficas como fuentes de suscitación independientemente de su coherencia racional. Ella dio sentido propio a la relación ‘Filosofía y vida’, implícita en el raciovitalismo

orteguiano que la acuñó, y consideró a la filosofía como una actitud libre (Gutiérrez, 2004, p. 228-229).

Esa tensión, entre ‘aceptación y rechazo’, donde la filosofía es asumida como una ‘actitud libre’ es lo que podemos llamar una relación heterodoxa de María Zambrano con la filosofía. Ser heterodoxo consiste en ser diferente, en no seguir el canon habitual o las formas establecidas. Es apartarse de la normalidad aceptada socialmente; implica cierta disidencia frente a un conjunto de concepciones, saberes o prácticas. Desde este punto de vista, plantear la relación heterodoxa de María Zambrano con la filosofía, significa, de antemano, que su relación con la disciplina no se ajustó al tipo de relación hegemónica que los filósofos de su época tienen con este saber fundamental. Es decir, que la manera como ella concibió la relación filosofía y vida, al igual que la crítica del sistema filosófico, se apartan de las tendencias dominantes- según su propia lectura- de la modernidad.



En este artículo se pretende demostrar que tal heterodoxia tiene que ver básicamente con dos posturas: 1º.) La relación que estableció María Zambrano entre filosofía y vida y 2º) su crítica al sistema filosófico. Este último aspecto la llevó a promover el rescate de otras formas en las cuales la filosofía se ha expresado históricamente. En este artículo se explicitarán estos dos puntos, terminando con unas cortas conclusiones.

### I. La relación filosofía-vida

Desde sus primeros libros María Zambrano plantea que la vida no es una copia de ninguna estructura inteligible, por lo cual no es posible su conocimiento completo, total. Esto es así pues mientras el lenguaje fija, la vida es huidiza y rebelde. Se resiste a ser apresada en moldes y a convertirse en Ser, objeto meramente inteligible. Este punto de partida alerta de entrada contra la *filosofía racionalista* de la modernidad, específicamente contra el idealismo llevado a la cima por Hegel donde se da un imperialismo del pensar sobre el Ser, donde éste último es reductible al pensar, por eso el idealismo se convierte, en verdad, en “separador de vida y pensamiento” (Maestre, 2004, p. 469), pues deja a la vida sola, alejada de la verdad y la razón, la deja huérfana.

Por eso, ya en *Horizonte del liberalismo*, su primer libro de 1930, Zambrano sostiene: “el error del liberalismo racionalista, su infecundidad, estriba en haber cortado las amarras del hombre, no sólo con lo suprahumano, sino con lo infrahumano, con lo subconsciente. Este desdeñar los apetitos, las pasiones” (1996, p. 244). En esta misma obra ella ya acoge la crítica de la razón que habían planteado Nietzsche, Unamuno y Ortega, y cuatro años después planteará, de la mano de Max Scheler, la necesidad de un saber sobre el alma o de las formas íntimas de la vida (Zambrano, 2005), pues en la vida están

alojados los afectos, las pasiones, las emociones, los sentires, todo aquello que es desdeñado por el racionalismo idealista moderno, un idealismo que no supo conquistar ni enamorar la vida humana, hipostasiando, entonces, el espíritu.

La separación de vida y filosofía se encuentra en la misma Grecia, pues la filosofía, a diferencia de la poesía, no supo acoger la heterogeneidad del ser, es más, con *su pretensión de unidad*, eliminó la pluralidad, la diversidad y desechó todo aquello que no caía bajo el imperio del logos, y sin logos no hay propiamente ser. Por eso en *Pensamiento y poesía en la vida española* de 1939 plantea:

“Lo que triunfó con Parménides triunfó frente a algo. Triunfó conquistándose la realidad indefinida definiéndola como ser; ser que es unidad, identidad, inmutabilidad residente más allá de las apariencias contradictorias del mundo sensible del movimiento; ser captable únicamente por una mirada intelectual llamada noein y que es idea. Ser ideal, verdadero, en contraposición a la fluyente, movediza, confusa y dispersa heterogeneidad que es el encuentro primero de toda vida” (1971, p. 258).

La violencia de la filosofía sepultó aspectos de la vida, dejándolos al margen de cualquier conocimiento, pues no se puede hablar de lo que *no-es*. Esta actitud se reprodujo en la filosofía moderna, donde la filosofía se ha mantenido, con algunas excepciones, al margen de las entrañas, de los infiernos del ser. La filosofía no ha sabido descender hasta la gruta en temblor del hombre, allá abajo, donde se oculta el secreto, donde permanecen zonas nunca iluminadas por el pensamiento. Esta idea está presente en *Notas de un método*, uno de sus últimos libros:

Ha sido una especie de imperativo de la filosofía, desde su origen mismo, el presentarse sola, prescindiendo de todo cuanto en verdad ha necesitado para ser. Más lo ha ido consumiendo,

o cuando así no lo conseguía, lo ha dejado en la sombra, tras su claridad. Así es como la experiencia de la vida queda separada del pensamiento (2011a, p. 65).

Frente a estos olvidos de la filosofía, María Zambrano postula una concepción distinta. En *Hacia un saber sobre el alma* se va a preguntar: “¿Permanecerán sin luz estos abismos del corazón, quedará el alma con sus pasiones abandonada, al margen de los caminos de la razón? ¿No habrá tránsito para ella en ese ‘camino de vida’ que es la Filosofía?” (2005, p. 19- 20). La respuesta es, como puede verse “la filosofía como camino de vida” o como dice en uno de sus *Escritos sobre Ortega*: “La filosofía es [...] una manera de vida, una manera de conciencia” (2011b, p. 234. Supresión fuera del texto original), más precisamente: “La filosofía es la vida que se busca, que es lo mismo que la vida que se hace” (2011b, p. 235).

Esta concepción de la filosofía como una “manera de vida, una manera de conciencia”, es la concepción originaria de la filosofía entre los griegos, como ha mostrado detalladamente el filósofo francés Pierre Hadot (2006), en la antigüedad la filosofía era una manera de vivir, un conjunto de prácticas, ejercicios, hábitos, que podía incluir la repetición de ciertas sentencias, el examen de conciencia, etc. Es decir, la filosofía no era un discurso erudito desconectado de las preocupaciones vitales o una práctica académica, era, más bien, un conjunto de ejercicios espirituales, un arte de vivir o medicina para el alma como pensaba Cicerón (Hadot, 2006).

Frente a la filosofía olvidada de la vida, y en especial desde el surgimiento de las disciplinas con un objeto y método determinados, tal como se dio en el siglo XIX, María Zambrano propuso una filosofía que se conectara con la vida, que diera luz a las entrañas y que se hiciera cargo de un hombre todo, de un hombre íntegro. Ella planteó

la necesidad de una unión de pensamiento y vida o, mejor, de una “metafísica experimental, que, sin pretensiones de totalidad, haga posible la experiencia humana” (2011b, p. 75). Este planteamiento implica que la función de la filosofía es, sobre todo, aclarar la vida del hombre, abrirla a un mayor conocimiento y explicitación, en fin, iluminarla, darle cauce, camino, pues el pensar vivifica. En *España sueño y verdad* nos dice:

La acción de la filosofía es absorbente, transforma en unidad pluralidades antes irreductibles. Es la acción de la inteligencia que procede, al modo de la luz solar, creando un ámbito luminoso, un horizonte donde se manifiestan las conexiones antes ocultas de las cosas, revelándolas en su ser (2011c, p. 743).

Esta labor y función dadas a la filosofía, tiene como fundamento, a nuestro juicio, una concepción antropológica. Ésta está expresada en *Claros del bosque* de la siguiente manera: “el hombre es un ser escondido en sí mismo, y por ello obligado y prometido a ser ‘sí mismo’, lo que le exige comparecer” (Zambrano, 1977, p. 27); y en *Los sueños y el tiempo* así: “El hombre es el ser que padece su propia trascendencia. Y, por tanto, padece su realidad: la suya y la realidad en tanto que le es dada, que le concierne” (2006, p. 21). El hombre, pues, no sólo es un ser menesteroso, mendigo, sino que necesita para vivir de auto-aclaración; en su padecer, y padece en las entrañas, en sus adentros, se le revela cierta necesidad de claridad, pues “si originariamente el hombre fuera un ser enteramente revelado a sí mismo, no tendría que pensar” (Zambrano, 2011a, p. 168). Y el remedio para estos padecimientos, para esta mendicidad, está en la filosofía, pero no en la filosofía europea idealista o positivista, sino en la filosofía reformada que propone Zambrano, una filosofía que abraza la razón poética como una modalidad de razón más amplia, que acoge lo que el racionalismo desprecia; una especie de

conocimiento poético que, junto a la historia, la poesía y todos los saberes humanos, se hace cargo de la vida toda, con todos sus meandros y recovecos, con su diversidad y sus profundidades. Hay que decir que detrás de esta visión o concepción de la filosofía, está, ante todo, su maestro Ortega y Gasset. Cuando la filósofa española caracteriza la filosofía, cuando se pregunta por sus orígenes sigue a Ortega: para ella, fue la insuficiencia de los dioses la que dio origen a la pregunta filosófica. Y hay que recalcar que, a diferencia de Aristóteles o Heidegger, Zambrano no definió el origen de la filosofía por el sólo asombro. Para ella había otra cosa:

...la filosofía es hija, a su vez de dos contrarios: admiración y violencia. La primera nos mantiene apegados a las cosas, a las criaturas, sin podernos desprender de ellas, y en un éxtasis en que la vida queda suspensa y encantada. De ella sola no podía derivar algo tan activo como el pensamiento inquiridor, como el pensamiento develador. Hace falta que intervenga alguien más: la violencia, para que surja algo que se atreva a ‘rasgar el velo’ en que aparecen encubiertas las cosas [...] La violencia quiere, mientras la admiración no quiere nada (Zambrano, 1971, p. 271 supresión fuera del original).

La violencia, pues, es propia del pensamiento en sus orígenes, es propia de la filosofía. La filosofía es *dominio* de la physis por el logos, imposición del Ser, una rasgadura en el devenir para ir tras la deseada *unidad*; pero, ante todo, la filosofía es ‘*esclarecimiento*’, busca des-cubrir las cosas, las realidades. En Zambrano, la filosofía al “rasgar el velo” busca sacar a la luz, elucidar y transparentar las cosas. No sólo las cosas, sino la vida misma, la circunstancia. Y esto nos tiene que recordar a Ortega cuando en *Meditaciones del Quijote* dice: “Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se han extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*”

**Frente a estos olvidos de la filosofía, María Zambrano postula una concepción distinta. En *Hacia un saber sobre el alma* se va a preguntar: “¿Permanecerán sin luz estos abismos del corazón, quedará el alma con sus pasiones abandonada, al margen de los caminos de la razón? ¿No habrá tránsito para ella en ese ‘camino de vida’ que es la Filosofía?”**

(Ortega y Gasset, 2010, p. 68). Y a extraer el *logos* de las cosas, del Manzanares, de la vida humana, a eso dedicó Zambrano su vida filosófica. Es de ahí, de donde proviene su concepción de la filosofía, y de la relación entre filosofía y vida, entre razón y vida.

En *Hacia un saber sobre el alma* dice: “Ser filósofo es llevar, vigente siempre, un imperativo de claridad” (Zambrano, 2005, p. 184 y 205). ¿De dónde sacó Zambrano la relación entre filosofía y claridad? Claramente de Ortega y Gasset, de esa su necesidad de esclarecer a España, de esa vocación de transparencia: “Podemos ver así derivarse de esta actitud inicial de Ortega las cualidades que caracterizan su pensamiento: la primera es la claridad” (Zambrano, 2011b, p. 102).

Para Zambrano era imperativa la necesidad de unir la vida con el pensamiento, con el fin de iluminar la vida y su dispersión:

La vida no puede ser vivida sin una idea. Más esta idea no puede tampoco ser una idea abstracta. Ha de ser una idea informadora, de la que se derive una inspiración continua en cada acto, en cada instante; la idea ha de ser una inspiración (Zambrano, 2005, p. 81).

Por eso la verdad, la razón y la filosofía tienen que enamorar a la vida, conquistar el corazón

del hombre, para que el saber no sea mero dato, mera erudición. La vida humana- entiéndase bien- aquélla que es vivida filosóficamente, es la existencia donde se ha producido una *conversión vital*. Si el hombre es, inicialmente, un ser disperso, perdido, la filosofía que enamora con sus verdades, se convierte en una brújula, en un camino o en un horizonte que jalona el vivir. Es la auténtica concepción de la filosofía como amor, por eso dice: “Ser o no ser filósofo es más que nada una cuestión amorosa” (2016, p. 94).

De ahí la urgencia de que la idea diera forma a la vida, pues no hay vida sin forma, sin figura. Y Zambrano demandaba esto para la filosofía, pero sabía que ella, en su forma tradicional, por sí misma no podía alcanzarla, pues se había preocupado más por reformar la verdad, el entendimiento, como decía Spinoza, que por reformar la vida misma. Por eso era necesaria la ampliación de la razón: pasar de la razón instrumental, de la razón de dominio o de la razón represiva a una razón poética, donde el logos se hiciera cargo de las entrañas. En esto confluye la apuesta de Zambrano con la crítica de la razón que hizo la Escuela de Frankfurt. Específicamente, por ejemplo, Herbert Marcuse propuso una “razón libidinal”, no dominadora, que liberara la sensualidad, el cuerpo y la naturaleza (Marcuse, 1969, p. 186; Pachón, 2008).

Para Zambrano, entonces, el problema fue también el de la vida como realidad radical. Y ese problema de la vida como realidad radical, en la cual se da todo lo demás, es lo que Ortega propondrá como *el tema de nuestro tiempo*, el tema de la filosofía. Fue, realmente, lo que Zambrano captó con mayor potencia de la filosofía de su maestro. Así el logos orteguiano, el *logos del manzanares* que tanto la impresionó, en pocas palabras, la relación entre la razón y la vida- sin separarlas- será el punto de partida y también el motivo de las diferencias entre ambos.

La razón vital de Ortega se convirtió en la razón poética de Zambrano. Y esa razón poética- y aquí está la separación- no era una simple reforma de la razón, sino una *ampliación* de la misma. Y en esa ampliación, tenía cabida fuertemente la metáfora y no la prelación del concepto o la razón discursiva como postulaba Ortega (Gómez Blesa, 2011, p. 82-87). Por eso, la pensadora española pensó con imágenes, con un lenguaje plástico más allá de la pretensión de univocidad y claridad propias de cierta filosofía analítica. La metáfora es en Zambrano constitutiva de la razón poética, pues capta realidades que de otra manera se escapan al pensamiento discursivo o al concepto. A Zambrano, pues, le interesó el drama entre el yo y la circunstancia, esto es, podríamos decir con toda seguridad, le interesó sobre todo *el esclarecimiento de la experiencia humana*.

Y si María Zambrano habló de la metáfora, si amplió la razón, la filosofía, lo hizo siendo consciente de que la transparentación de la vida como realidad radical podía hacerse de muchas maneras, y no sólo con la razón violenta, el racionalismo, ocultador de las pasiones y de las formas íntimas de la vida. Por eso ella tuvo que criticar una idea fundamental de la filosofía: la idea de *sistema*. Y esto nos lleva al segundo punto de este artículo.

## 2. La crítica del sistema filosófico

En su ensayo “La guía, forma de pensamiento”, incluido en su libro *Hacia un saber sobre el alma*, publicado en 1950, dice María Zambrano: “Todavía resulta vigente el considerar la filosofía en su forma pura y sistemática. Mas, ¿es esta forma la única en que se ha vertido la filosofía? ¿Es posible seguir identificando, sin más, la filosofía con su forma sistemática?” (2016, p. 469). Esta pregunta abre un interrogante fundamental para la pensadora española, y su respuesta va a ser negativa. Ella criticó fuertemente el

sistema filosófico. En esto, compartía la idea de Nietzsche expuesta en *Crepúsculo de los ídolos*: “Yo desconfió de todos los sistemas y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad” (2000, p. 38. Aforismo 26). En el sistema ella vio una pretensión totalitaria que buscaba reducir la rica diversidad de lo real, la pluralidad del mundo, la heterogeneidad del Ser. Por eso, debe comprenderse que en Zambrano hay un pensar distinto que no se empecina en dar razones, en armar edificios, en construir cercas herméticas. Para ella, el sistema era una manera de encarcelar la realidad, una manera violenta de reducirla y de ocultarla. El sistema tiene una naturaleza violenta, y expresa el afán de dominio del filósofo; en el sistema hay un deleite por encorsetar la realidad en esquemas prefabricados o presuntamente auto-desenvueltos. En estos casos, el filósofo se falsea porque no escucha, sino que se lanza con su red sobre todo lo humano, lo reconocible...y peor que eso, sobre lo que no conoce, sobre lo inescrutable. Es la razón-pulpo que se extiende imperialmente sobre la vida, sobre la red-placenta donde está sumergido el hombre (Pachón, 2011). El filósofo, y esto sería lo definitivo para Zambrano, construye, mientras de lo que se trata para ella es de recibir, escuchar; plasmar las voces de la vida que se expresa, percibir lo que gime en las grutas del ser. Por lo demás, el filósofo que construye, edifica un sistema, tiende a dar por sentado un conocimiento; lo petrifica y se cierra inmunizándose contra la crítica. Esto es así porque su castillo de verdades se derrumbaría.

Esa crítica de Zambrano frente a ese pensamiento que se muestra definitivo, que quiere mostrarse como un edificio sólido, es claro en *El hombre y lo divino*: “...el pensamiento filosófico ha nacido con la pretensión, que ha guardado siempre en su seno, de decidir, de definir realidades que serán así de por siempre” (2007, p. 86). Con todo, la crítica fundamental al sistema la encontramos ya en su libro *Filosofía y poesía* de 1939. Allí sostiene:

“Tal vez sea algo arbitrario, pero parece existir una correlación profunda entre angustia y sistema, como si el sistema fuese la forma de la angustia al querer salir de sí, la forma que adopta un pensamiento angustiado al querer afirmarse y establecerse sobre todo. Último y decisivo esfuerzo de un ser náufrago en la nada que solo cuenta consigo. Y como no ha tenido nada a qué agarrarse, como solamente consigo mismo contaba se dedicó a construir, a edificar algo cerrado, absoluto resistente. El sistema es lo único que ofrece seguridad al angustiado, castillo de razones, muralla cerrada de pensamientos invulnerables frente al vacío” (2001, p. 87).

El sistema filosófico no sólo está relacionado en Zambrano con la angustia o, mejor, con la búsqueda de seguridad ante esa nada que pesa, nada patentada por la angustia como decía Heidegger; el sistema no está sólo relacionado con la impostura o con la pretensión de huir de la crítica, sino también con dos cosas más fundamentales profundamente relacionadas: 1) la urgencia de dar respuesta a las necesidades del entendimiento; y 2) a las necesidades de la vida:

“Quizás las formas triunfantes, los grandes sistemas filosóficos, no agoten las necesidades del entendimiento y de la vida del hombre occidental; quizás ellas, por la misma audacia especulativa, hayan desatendido algo importante; exigido demasiado en un sentido y dejado abandonado en otro” (2005, p. 65).

En este caso, y dada la inquietud planteada por la propia Zambrano, cualquier filósofo podría preguntarse: ¿cuáles son las necesidades del entendimiento? ¿Son sólo deseos de conocer por conocer? ¿Necesidad de conocer o dominar el mundo? ¿Necesidad de conocerse a sí mismo, de “verse”, de transparentarse? Y en el mismo sentido: ¿cuáles las necesidades de la vida? Las preguntas no son fáciles de responder, pero lo

que ella vio en su época, en el seno de la cultura occidental en crisis, fue que esas *necesidades fueron suplidas* con el pensamiento especulativo y las razones técnicas. O, más bien: esas filosofías entregaban a la sedienta vida humana un elixir insuficiente; un elixir, alimento para la vida, que la dejaba desvalida, incompleta, desorientada.

La especulación, entendida como capacidad del entendimiento para construir, edificar, para “dar razones”, no ha recogido todo el alimento que habita dentro del hombre, no ha recogido esa verdad que dormita quieta en la guarida de las entrañas. Todo lo contrario, la especulación filosófica no ha podido acceder hasta el abismo profundo de la interioridad humana, ese ser de carne y hueso, y por eso mismo, ha reducido al ser humano, lo ha convertido sólo en un ser de razones que no escucha el fluir de su sangre: que ha sido incapaz de escuchar los secretos que el corazón canta en cada uno de sus latidos. Así, el hombre sólo ha hecho énfasis en su razón, en ese órgano de la voluntad de acuerdo con Schopenhauer, en ese instrumento que sirve para proyectarse en la acción sobre el mundo, más ha desatendido, “dejado abandonado” otra parte, un enigma que tal vez pudiera contribuir a la reconstrucción total del hombre, algo “otro”, otras formas de ver y de pensar, otras lógicas, que si se tuvieran en cuenta se convertirían en un saber de reconciliación con el mundo, con la realidad. Eso “otro” ayudaría a la restauración del hombre íntegro.

Desde luego, esta manera de argumentar en Zambrano, éstas ideas, son fruto de su mística, de su alta valoración de San Agustín, pues el santo africano quiso salvarse todo, con la carne en la vida eterna; y para ello tuvo que descubrirse en sus *Confesiones, desnudándose*. Y este desnudo es lo que no puede hacer el filósofo, pues éste no pide o reclama respuestas a la divinidad, sino que las da, las ofrece, las alcanza con su mero esfuerzo.

Y si en la filosofía la verdad racional y universal no ha enamorado a la vida, en la confesión ocurre lo contrario: en ella verdad y vida se unifican, se muestran en su unidad. Por eso, la confesión es el extraño género literario en que San Agustín, el hombre, “al fin, se amiga con la verdad” (2016, p. 79). Ella, la confesión, es la prueba fehaciente, de que, en efecto, en el interior del hombre, en sus cavernas, “habita la verdad”.

Ahora, el sistema como fruto de la razón discursiva, especulativa, construido con “la labor del concepto” (Hegel, 2002, p. 46), invisibiliza, además, otras culturas, otros saberes, sus cosmovisiones, sus formas de entender la vida y la sociedad, pero en especial, las formas de entender al hombre; la forma como el hombre se ve a sí mismo. En *Notas de un método* nos dice:

Muchos saberes han desaparecido reabsorbidos en la ignorancia *porque eran fragmentarios, y su unidad meramente acumulativa, al no ser sistemáticos*. Sabidurías enteras han podido perderse y se han perdido de hecho; sus restos son arrastrados luego en forma de supersticiones, de vagos recuerdos, o de aseveraciones herméticas, a la manera de una escritura musical de la que se ha perdido la clave (Zambrano, 2011b, p. 145. Resaltados fuera del original).

Y al respecto hay que decir que, esta manera de entender la problemática del saber, de las formas del trabajo filosófico hegemónicas, y la necesidad de rescatar aquello ocultado por la civilización europea, pone a María Zambrano en diálogo con muchas de las manifestaciones del pensamiento actual y que tienen mucha fuerza en América Latina, entre ellas, la denuncia del epistemicidio y la violencia epistémica cometidos por Europa en su aventura imperial, en la experiencia colonial, hasta la necesidad de una justicia cognitiva que rescate los saberes mutilados y ocultados (Sousa, 2009). Todos estos saberes, como sabía María

Zambrano, guardan un conocimiento del hombre, de su visión del mundo; tal vez muchos de ellos hagan parte de los arquetipos o “subconsciente colectivo” de los que habló Jung y que ella rebautiza como “subconsciente histórico” en *El sueño creador* (2011c, p. 1029). Lo cierto es que la multiplicidad de miradas sobre el hombre ha sido despreciada y subvalorada, justamente, por ser, asistemáticas o fragmentarias. Por eso Zambrano responsabiliza al sistema de su aniquilación y ocultamiento. Ahora, esta prevalencia de la forma sistemática en filosofía, es, relativamente, reciente. Así lo plantea:

Los sistemas con que se ha venido a identificar la filosofía tuvieron su era en los siglos diecisiete y dieciocho; no antes ni después. El Renacimiento, pobre en sistemas filosóficos, fue rico en Diálogos, Meditaciones, Epístolas cruzadas entre humanistas [...] La crisis actual se extiende también a las formas literarias y de pensamiento que parecen estar agotadas para lo que se necesita [...] y se hace necesario hoy rescatar formas olvidadas, oscurecidas, por el brillo de las últimamente dominantes. La forma sistemática ha vencido a las demás y ha arrojado sobre ellas una especie de descalificadora sombra (Zambrano, 2005, p. 64. Corchetes y cursivas fuera del texto original).

Lo que es interesante de esta crítica de Zambrano es su convicción de que la filosofía se dice de muchas maneras. En la antigüedad la filosofía se expresó en sentencias, fragmentos, cartas, diálogos, tratados; y en la modernidad es meditaciones, aforismos, escolios, comentarios, etc. Y el pensamiento no era descalificado por su forma, por la manera en que era vertido, en que se expresaba. Ha sido, más bien, la hegemonía del sistema a partir de la modernidad, el que, enmascarado en la profundidad y el rigor, ha permitido descalificar otras expresiones filosóficas. Esto ha ocurrido muy frecuentemente en la historia de la filosofía, donde incluso el

pensamiento de Dilthey, Ortega y Nietzsche, al decir de la filósofa española, ha quedado bajo sospecha. Por lo demás, la misma María Zambrano fue víctima de la hegemonía del sistema filosófico, pues su pensamiento fragmentario ha dado pie para que los filósofos de academia, aquéllos que ejercen la filosofía meramente profesoral, intenten desconocer y rebajar su pensamiento, calificándolo de mera literatura o de ocurrencias bellamente escritas.

Por lo demás, ella pensó que había dos tipos de sistemas: el sistema filosófico *a lo Hegel*, es decir, el sistema cerrado; y el sistema abierto. Esta segunda forma la encontramos, especialmente, en sus *Escritos sobre Ortega*. En muchos de los escritos sobre su maestro, al igual que hizo antes José Gaos, Zambrano defendió su estatus de filósofo, y para ello tuvo que defender el hecho de que la filosofía de Ortega era, a pesar de todo, un sistema. Pero, ¿cómo entendía ella aquí la idea de sistema? De cierta forma la respuesta ya estaba dada en la caracterización que había hecho del pensamiento español, básicamente como un pensamiento reacio al sistema en sentido fuerte. Así las cosas, la unidad que lograba el pensamiento español, era una unidad no violenta, era una unidad poética, pues la poesía también tiende a la unidad. A esto tiene que agregarse el hecho de que para Zambrano toda la filosofía es un gran *sistema*. La clave la vamos a encontrar en varias afirmaciones. Al referirse al estilo y género en la filosofía de Ortega sostiene:

Se ha de tener en cuenta que paralelamente a lo que Aristóteles enuncia del Ser, la filosofía se dice de muchas maneras; que bajo del nombre de filosofía coexisten estructuras de saber muy diferentes a lo largo de su historia (2011b, p. 131).

Y al referirse al sistema de Ortega declara: “Sistema es unidad y la unidad se dice también de varias maneras, todas las maneras en que el

entendimiento humano la aborda y en que el hombre la vive” (2011b, p. 133). Para Zambrano, la unidad y el sistema se dicen de manera plural; el sistema abierto es ritmo y número, es música, es el movimiento interno de la filosofía. De esta forma, ella planteó que la filosofía en sus múltiples formas expresivas buscaba también una unidad y, que, por lo mismo, tenían legitimidad como auténtico pensamiento filosófico.

## Conclusiones

La cita de Rafael Gutiérrez Girardot que abrió este artículo ponía de presente la tensión entre ‘aceptación y rechazo’ de María Zambrano con la filosofía. Pues bien, debido a la crítica y la convicción de que la filosofía profesoral universitaria separaba la filosofía de la vida, y de que históricamente los filósofos se bastaran a sí mismos para salvarse, con algunas pocas excepciones como Agustín y otros, Zambrano estuvo en varias ocasiones a punto de abandonar sus estudios filosóficos. Esto ocurrió, como es de suponerse, en su juventud. En efecto, en el prólogo de *Hacia un saber sobre el alma* de 1986, confiesa tres de sus grandes crisis donde estuvo a punto de renunciar a la filosofía: la primera, cuando en su época de estudiante se encontraba entre “la claridad orteguiana, y la impenetrabilidad del pensamiento de Zubiri” (2016, p. 428), lo que la confundía y le hacía sentir que no entendía nada, hasta que un día entró un rayo de claridad: “el profesor Zubiri explicó nada menos que las categorías de Aristóteles y yo me encontré, no dentro de una revelación fulgurante, sino dentro de lo que siempre ha sido mejor para mi pensamiento: la penumbra tocada de alegría” (Zambrano, 2016, p. 428). Justo por ese momento de felicidad, y gracias a él, luego leyó con pasión la *Ética* de Spinoza y la tercera 3ª *Éneida* de Plotino.

La segunda vez que sintió la tentación de apartarse

de la filosofía fue cuando quiso dedicarse a la política, en la Federación Universitaria de Estudiantes, para “salvar a España”, propósito en el que estaba Ortega, a su manera, y donde varios jóvenes participaban buscando construir la República. Y, por último, cuando le ofrecieron un escaño en el partido socialista, ofrecimiento al que también, no sin severas dudas, renunció, para dedicarse, por aquella época a la lectura de una historia de la filosofía donde se hablaba de los pitagóricos.

A estas crisis debe sumársele, en verdad, la denuncia que Zambrano siempre hizo de las pretensiones de la filosofía de bastarse a sí misma, de renunciar a cierta trascendencia, a dejar al hombre desvalido y sin apoyo. Por ejemplo, ella siempre pensó que el éxito del cristianismo tras la caída del Imperio Romano se debió a que ofreció algo que la filosofía antigua no podía ofrecer en ese momento de crisis: amparo para el hombre, pues la promesa de un alma, la de cada uno, con la salvación del cuerpo en la vida eterna, era más real, más acorde con la angustia padecida en esa falta de horizonte y de destrucción. El alma del cristianismo fue superior, entonces, a la transmigración de las almas, o al alma vacía, insustancial, despersonalizada, que ofrecían los sistemas filosóficos. E, igualmente, ella denostó siempre contra las pretensiones del racionalismo o lo que llamó la soberbia de la razón (Pachón, 2011), pues con ella se daba el Ser, en vez de, humildemente, aceptar que se lo recibía. Por eso, mientras en la poesía o la religión el Ser es dado, en la filosofía se va tras su búsqueda. En eso consiste la hybris del racionalismo...del idealismo.

El juicio de Gutiérrez debe considerarse acertado, pues si bien María Zambrano sintió una verdadera pasión por la filosofía, si bien no podía dejar de estudiarla y se consideró siempre una estudiante de la misma, sus escritos traslucen



cierto malestar e inconformismo. En *Delirio y destino* dice:

La Filosofía le había dado muchas cosas; pero la principal, la que nunca podría pagar, era todo lo que le había enseñado a rechazar, a mantener en suspenso, como si no fuera, y hasta destruir todas las posibilidades de su vida (1989, p. 23).

Y en una carta a Ortega manifiesta:

Leo Filosofía, única cosa que no me es extraña, con una inmensa alegría, porque ella me da una salida muy luminosa al mundo, porque la amo como aquello que durante mucho tiempo nos ha esperado perdonándonos todas las más aparentes que afectivas traiciones. Pero no quiero salvarme sola (Zambrano, 2004a, p. 678-679, n. 16).

Su relación con la filosofía es heterodoxa, justamente porque en ella hay un “combate entre aceptación y rechazo”. Aceptación porque, como se mostró, vio en la filosofía un medio para aclararse, para caminar y darle un cauce a la vida; de rechazo porque se percató de los excesos y de las limitaciones de la filosofía, de su soberbia, su papel ocultador de muchas realidades humanas. La filosofía le mostró a María Zambrano lo que debía “mantener en suspenso”. Por eso el filósofo francés E.M. Cioran dijo sobre ella: “ha protegido su esencia única colocando la experiencia de lo Insoluble *por encima* de la reflexión sobre él, ha dado en suma un paso más allá de la Filosofía” (1991, p. 189). En efecto, la pensadora española dio un paso más allá de la filosofía, *superándola por paradójico que parezca* en el prístino sentido hegeliano. En esto está de acuerdo también Agapito Maestre quien aclara: “por eso aprovecha antes las virtudes de las filosofías que sus defectos” (2004, p. 461).

María Zambrano tuvo también, como afirma Gutiérrez Girardot, una actitud libre con el

pensamiento filosófico. Ella desdeñó la filosofía “congénitamente profesoral” (2004b, p. 11), es decir, la que mayoritariamente se practica hoy en las facultades de filosofía, y acudió a los filósofos y a sus conceptos para decir lo que ella misma quería decir. No estuvo interesada en la práctica de escarbar sentidos, mostrar contradicciones, incoherencias lógicas, evidenciar malas interpretaciones, rumiar hasta el cansancio a un pensador, para vivir de él. Es decir, no practicó el vampirismo y la regurgitación de autores, sino que concibió la filosofía como vida en acto, y a la experiencia como una estructura abierta, vivida filosóficamente. Por eso, puede que su lectura de la relación filosofía y vida no convenza (o sí), puede que sus acusaciones sean injustas; puede ser que su lectura de la filosofía sistemática o como “teoría articulada”, donde los resultados encontrados son acordes el método seguido, etc., (Benítez, L. y Robles, A, 1992, p. 86), presente carencias o deje muchas preguntas, lo cierto es que ella se valió de la filosofía por lo que vio de verdadero y vital en ella...y más por lo que ciertos filosofemas lograron alumbrar y aclarar en la oscuridad de su caverna, de sus entrañas.

## Referencias bibliográficas

- BENÍTEZ, L. y ROBLES, A. (1992): *Filosofía y sistema*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CIORAN, E.M. (1991): *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario y otros textos*. Bogotá: Montesinos, Tercer mundo editores.
- GÓMEZ BLESA, M. (2011): “Introducción”. En María Zambrano, *Claros del bosque*. Madrid: Cátedra.
- GUTIÉRREZ, G. (2004): “El pensamiento fragmentario de María Zambrano”. En *Heterodoxias*. Bogotá: Taurus.

- HADOT, P. (2006): *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- HEGEL, F. (2002): *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAESTRE, A. (2004): “Semblanza filosófica de María Zambrano”. En José María Beneyto y GONZÁLEZ, Juan Antonio (Coords.) (pp. 461-476). *María Zambrano: la visión más transparente*. Madrid: Editorial Trotta. Fundación Carolina.
- MARCUSE, H. (1969): *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral.
- NIETZSCHE, F. (2000): *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2010): *Meditaciones del Quijote*, (Edición de Julián Marías), Madrid, Ediciones Cátedra.
- PACHÓN, D. (2008): *La civilización unidimensional. Actualidad del pensamiento de Herbert Marcuse*. Bogotá: Desde abajo.
- PACHÓN, D. (2011): *La filosofía y las entrañas. El pensar viviente de María Zambrano*. Bogotá: Colección Nuevas Ideas [número 3].
- SOUSA, B. (2009): *Epistemologías del Sur*. México: CLACSO, Siglo XXI editores.
- ZAMBRANO, M. (1971): *Obras reunidas*. Madrid: Aguilar.
- (1977): *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral.
- (1989): *Delirio y destino*. Mondadori: Madrid.
- (1996): *Horizonte del liberalismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- (2001): *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2004a): *La razón en la sombra*. Edición de Jesús Moreno Sanz. Madrid: Siruela.
- (2004b): *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela.
- (2005): *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.
- (2006): *Los sueños y el tiempo*, Madrid: Siruela.
- (2007): *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2011a): *Notas de un método*. Madrid: Tecnos.
- (2011b): *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Editorial Trotta.
- (2011c): “El sueño creador”. En: *Obras completas III*. Barcelona: Fundación María Zambrano. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores.
- (2011c): “España, sueño y verdad”. En *Obras completas III*. Fundación María Zambrano. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores.
- (2016): *Obras completas II*. Fundación María Zambrano. Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores.

---

# Los afortunados

Eva Palazón Blasco

---

**M**aría Zambrano, tras asistir a la derrota del bando republicano en la Guerra Civil por *caridad*, se exilia cruzando la frontera francesa para llegar a México.

Esta *situación* le hace pensar que el ser humano es *incompleto* (no entero, insuficiente, con carencias, con huecos), pues o es poeta o filósofo u otra cosa (se me ocurre, p.ej., científico). Es decir, es un ser *unidimensional y alejado de lo real*. Se necesita así en su opinión una persona *nueva, completa* (entera) que sea mejor y que traiga un mundo mejor: más justo, en paz y feliz.

¿Cómo conseguirlo?

Empieza a reflexionar sobre este tema mientras escribe el primer capítulo de su ensayo filosófico *Filosofía y poesía* y, una vez escrito este, dice que ya no puede renunciar (es su *destino*) a seguir escribiéndolo, esto es, *comunicándolo*.

Se inspira para escribirlo en la situación que acaba de vivir: la Guerra Civil, el exilio. Y en Machado.

Y lo escribe en *lenguaje poético* porque María Zambrano transita los distintos rostros del ser humano (filosofía, poesía, religión...) trenzándolos en una nueva razón: la *razón poética*.

Otros que también consiguieron esta forma de ser y de vivir fueron y son su querido Machado, Nietzsche, Juan José Millás, Manuel Palazón Blasco...

**Pero ¿por qué encuentra la solución a la situación que vive en la razón poética? ¿Qué es esta?**

Es una razón (filosofía) que deja en su interior espacio para la poesía, que no la margina como se había hecho desde Platón sino que la integra con ella. Así, la razón poética es ancha, extensa, y recupera en su interior el sentir porque *pensar* y *sentir* son dos rostros de la persona, dos dimensiones humanas, dos maneras de mirar

(de conocer, de alcanzar la verdad) y de vivir, dos caminos, dos logros hechos de *palabras*.

“*Estamos hechos de palabras*”, dice Millás. Y llena novelas, entrevistas, conferencias con este tema que me apasionan. Y enumera lo que hacen las palabras: nombran sí, pero sus funciones son más y muy hondas: crean malentendidos, matan, hurgan, destapan, nos hacen y nos deshacen. Y hacen que nos riamos al escucharle lo que la fría definición de “vagina” de la RAE le provoca.

Volvamos a Zambrano. En la razón poética, pensar y sentir son dos caminos que se complementan mutuamente.

Platón, muy a su pesar y sin que él lo confiese, los complementó en sus diálogos, ya que estos son camino filosófico que recurre al mito poético justo cuando ya no encuentra más razones, o en los pasajes más decisivos, o al final del diálogo.

¿Cómo pues complementarlos?

Responde Zambrano: bien yendo y viniendo el escritor (afortunado por hacerlo) de uno al otro, bien trezándolos.

¿Y aleándolos?, me planteo. Mezclándolos sin poder ya saber cierto qué es qué. ¿Es posible?

María Zambrano se pregunta por qué complementarlos y qué nos ofrece cada camino.

### ¿Qué nos da la poesía?

Nos dice que la poesía nos da *el sentir*: un terreno incierto, oscuro por profundo, íntimo por habitar la zona de lo irracional (el de los sueños y el del olvido).

Y que nos da una verdad *inocente* pues no juzga. Una verdad que el poeta no ha buscado, no ha trabajado para obtenerla, sino que se la ha regalado

*la voz del padre* (para María la de Blas, o la de Machado. Para Lorca, el duende. La inspiración, al fin y al cabo).

Es así la verdad de la poesía inocente como el niño que aún no tiene lenguaje.

Eso mismo quería sostener J.M. Barrie en *Peter Pan* cuando escribe: “*Siempre se descubre a los dos años. Esa edad es el principio del fin*”. Porque a esa edad arranca el lenguaje y con él la consciencia.

El caso es que el poeta, como el niño sin lenguaje, en su paraíso, *juega*, abraza las cosas (las *ama*) sin definir las (sin limitarlas) y, ante lo que se le aparece como milagro, mantiene la actitud de *asombro* y *admiración* y se queda *pasmado* (paralizado). No intenta por tanto salir del jardín (su origen); eso le dolería. Y si sale, quiere volver a él. Y de esta manera permanece en el paraíso *estremecido*, *gozando*. Y escribe el poeta su verdad que es *amarga* y *desgarradora* porque llega a lo más íntimo de cada cosa, o sea, a su esencia, a lo último. Y al escribir hace *justicia poética* (*caritativa*) porque piensa que tienen derecho a ser todos: lo que es, lo que no es y lo que ha sido. Y les da ser con su pluma. *Ama todo*.

### ¿Qué nos da la filosofía?

Zambrano nos dice que nos da el *pensar*: una actividad que trabaja con un método: definir con precisión (limitar, ordenar). Y con una meta: arrojar una luz (verdad) fuerte, violenta, inquisitiva, que impere y lo ocupe todo. Para conseguirlo, margina los otros espacios, como el de la poesía. Y para unir bajo ella, abstrae las diferencias, renunciando entonces a la esencia de las cosas.

¿No intentó Descartes algo así -y erró- al afirmar que la esencia de la res extensa era su extensión? Sin tener en cuenta las propiedades secundarias

de los cuerpos, ¿cómo distinguirlos?

Asimismo, para Zambrano la luz del pensar es tan fuerte que nos deslumbra y ciega.

A mí esa descripción me evoca a la *luz de Dios*, que siempre me pareció abusona y que me produce tremendas migrañas.

### ¿Qué nos daría la razón poética?

Cuando Zambrano quiere que filosofía y poesía se complementen en la razón poética, me recuerda a Apel apostando porque explicación y comprensión se complementen. Pues, según creo, la filosofía normalmente *explica*. El filósofo, como el científico, es un sujeto que explica un objeto y, para conseguirlo, tiene que distanciarse de él, alejarse de lo real. La poesía, sin embargo, *comprende* algo, se relaciona con ese algo de sujeto a sujeto (de igual a igual); lo trata como a un compañero o como a un humano al que se acerca. Pero, ¿cómo explicar algo sin comprenderlo previamente? ¿Qué es la filosofía sin la poesía? ¿No es la filosofía un tomar contacto y distanciarse de aquello que trata de entender una y otra vez? ¿O es que Panoramix no hablaba personalmente con César?

Y tampoco puedo evitar acordarme de Niels Bohr con su principio de complementariedad, según el cual dos propiedades complementarias (p.ej. verse la luz como onda o como partícula) deben medirse -si lo he entendido bien- para saber qué es la luz, pero no pueden medirse a la vez con total precisión, y si medimos una de ellas con precisión, menos podremos medir la otra en ese momento con precisión. No sé nada de cuántica; esto me parece un galimatías. Pero ¿qué es la verdad? Luz. ¿Es posible que tenga una doble naturaleza filosófica y poética? ¿Por qué renunciar a una de ellas? Es más, ¿y si una filosofía escrita con lenguaje poético pudiera mostrarnos esa moneda entera y a la vez, con sus dos caras, aunque para ello tuviéramos que mantenerla de pie sobre un

soporte o hacerla rodar sobre sí misma como si jugáramos con una peonza? ¿O si un cuento fuera mucho más que un cuento?

“*Todo es cuento y nada es cuento*”. Manuel Palazón Blasco.

[Sobre los cuentos] “*Ninguno se deja decir. Sólo la poesía puede comprender*”. Manuel Palazón Blasco.

Me estoy quizás adelantando. Tal vez -espero que no- precipitando. Mejor, por si acaso, volver con Zambrano.

María *espera* que un pensar que integre el sentir que lo sostiene y que fue primero (porque el filósofo busca la verdad que el poeta ya tiene en su interior por inspiración) nos dará una luz ideal: la *penumbra* (mi luz preferida). Es la mejor luz porque, según María, nos permite *volver* a relacionarnos (comunicarnos) bien con lo real, siendo lo real la vida, el ser, lo que fluye, cambia, se mueve, cada ser y todo, lo otro, lo radicalmente distinto a nosotros (incluso lo irracional).

¿Por qué la penumbra nos permitirá re-ligarnos con lo real?

Porque es una luz que respeta aquello con lo que se comunica, no lo mata, lo deja ser. Al menos eso creo que piensa María.

¿Quién poseerá la penumbra?

Para María Zambrano, la tendrá la nueva persona en quien filosofía y poesía se complementen porque todos, filósofos y poetas, somos humanos. Una nueva persona que es más que razón; es un todo sin partes pero con distintos lugares. Una persona cuya razón se sostenga en el sentir hondo irracional, en la *piedad* (compasión) que permite *comprender* al otro (me viene ahora a la memoria

su querida Araceli, con su amor a los gatos y a las plantas, que llegaron después de que María escribiera *Filosofía y poesía*, como los horrores de los nazis) y comunicarse con él.

¿Cuándo llegaremos a esta persona nueva con razón poética?

“¿Falta mucho?”, insisten los niños cansados ya de un viaje tan largo y deseosos de llegar ya a su destino.

“Bastante”, imagino que les contestaría María. “Pero llegaremos”, añadiría manteniendo la esperanza.

### ¿Y con qué nos encontramos hoy? ¿Cómo es nuestro mundo?

Es un mundo globalizado dominado por la razón de las tecnociencias que margina o expulsa a las humanidades bajo el mito de que solo así progresaremos. Y que sirve demasiado a menudo al poder financiero. O quizás, como señala Flusser en su ensayo *Una filosofía de la fotografía*, en un mundo ya tan automatizado que no podemos apuntar a ningún poder oculto (p.ej. capitalista) que marque sus metas y medios.

Siguiendo a Flusser, un mundo de aparatos automáticos que funciona automáticamente y nos robotiza. Prueba: tenemos nuevos gestos (son exteriores), pensamientos, sentimientos y valores (estos tres últimos son interiores) robóticos (claros y distintos). ¿Qué causó este universo? Cámaras de fotos y aparatos en general con sus programas (de distribución y sus metaprogramas industriales, de publicidad, políticos, económicos administrativos, etc.). ¿Cómo nos robotizan? Tienen un papel primordial en este universo las fotos redundantes. Lo llenan. Nos rodean. Porque las cámaras, como los otros aparatos, tienden a realizar todas sus posibilidades y a mejorar y,

para conseguirlo, programan a la sociedad para que esta responda mágicamente así: demande mejores aparatos y los compre. De este modo, los programas de los aparatos devienen cada vez más automáticos y se alimentan cibernéticamente entre sí.

Un mundo que con sus aparatos ha reducido nuestra capacidad de concentración (ensimismamiento) que promueve reflexionar. Parece que cada vez somos menos capaces de concentrarnos mucho tiempo en un mismo tema. Eso sí, a cambio (me temo que no es un cambio equitativo), las nuevas generaciones se dice que son más capaces de cambiar de tema en poco tiempo pero superficialmente.

Es la “sociedad de la información” desinformada porque no puede abarcar la enorme información que circula a tanta velocidad.

Es la sociedad que ha convertido la necesidad humana de comunicación en una adicción (compulsión) al mensaje que no nos llega en realidad de otro sujeto con el que nos relacionemos íntimamente sino de fuera (p.ej. ser adictos a que otros pulsen “me gusta” en sus móviles a nuestros mensajes).

Ya no sabemos querer ser auténticos.

Ya no sabemos bailar con Pan: no gozamos con las artes, con el baile original. Hasta nuestros bailes tienen movimientos robóticos. La danza tiene una parte técnica racional, pero también debe ser instinto animal, como la que realizaba el semidios Pan que gustaba de la compañía del dios Dioniso (o sea, del éxtasis) y que bailaba como si volara (pues es hijo de Hermes, de pies alados, y de la hija de un pastor).

Ya no volamos con Peter Pan, que era “todo” (Pan) para los niños perdidos. No volamos con él

hacia la imaginación ni la verdad última. No nos encanta su flauta aunque la toque desde nuestra cama mientras dormimos.

En suma, sin la poesía (creación) ya no sentimos *eros* por comunicarnos con las verdades últimas de las cosas. Nos hemos alejado de lo real y de nuestro origen.

### ¿Tenemos remedio?

Se apuntan distintas soluciones.

Desde el programa TECNAS (tecnología, naturaleza y sociedad) se proponen medidas como un diálogo interdisciplinar (entre tecnocientíficos, filósofos, etc.) para entendernos porque queremos saber más que nuestra naturaleza física y química; queremos saber para qué vivimos... Otra medida es educar. Alfabetizar en tecnociencias (teoría y sobre todo sus aplicaciones, sus consecuencias medioambientales y sociales) a los tecnocientíficos porque son los que hacen tecnociencias y al lego porque a todos nos afectan las tecnociencias. Aunque algunos piensan que lo primero es mejorar nuestras democracias porque de lo contrario no tendremos voz ni voto en estos asuntos. En fin, educar en los problemas más urgentes: bioética, cambio climático, etc. Aprender a detectar los valores de las tecnociencias, los mitos que se cueles en ellas (p. ej. que en la ciencia no hay pasión) y desmitificarlos (p. ej. Hay tecnocientíficos que buscan dinero o fama). Creo que Millás, que no pertenece a TECNAS, aportaría como prueba contra el mito anterior la pasión que encuentra en los prospectos de los medicamentos. O algo parecido. No lo recuerdo ahora bien. Yo -quizás me equivoco- meto a la Gramática en el saco de las tecnociencias. Me parece que trata frecuentemente al mundo de modo inflexible, marcial, como si el mundo fuera rígido y recto. Y curiosamente también arbitrario haciendo

excepciones, como en otras tecnociencias dan hipótesis ad hoc ante problemas que no saben solucionar o explicar. Con ideologías en sus bases que o no saben o no quieren saber. Va de nuevo por la RAE.

También Flusser apunta como parte importante de una posible solución una crítica (filosofía) válida de la sociedad que nos permita comprendernos y entonces liberarnos. Esta filosofía deberá incluir esencialmente una crítica válida sobre la fotografía ya que considera a la cámara el prototipo de todos los aparatos que robotizan al ser humano y a la sociedad. Esta crítica debe analizar adecuadamente el universo fotográfico y los aparatos que lo programan. Para ello, ha de distinguir al fotógrafo válido del aficionado, usar nuevos conceptos (como imagen, aparato, programa), ver y criticar el automatismo, etc. Otra parte importante de su solución es que haya más fotógrafos experimentales que se opongan conscientemente al programa de su cámara y a las ideologías e intenten jugar contra su cámara (p.ej. captando su objeto desde las máximas perspectivas posibles en lugar de desde la mejor) para obtener fotos informativas (nuevas, originales, no redundantes, no previstas por la cámara). Para Flusser, la solución al universo fotográfico redundante omnipresente puede aplicarse a cualquier otro aparato de nuestra sociedad posindustrial (y apunta que hay muchos y muy peligrosos).

Pero considero que a todas estas medidas debe añadirse de manera fundamental - y enlace aquí con María Zambrano- educar en la *empatía*. ¿Es esto posible? Pienso que sí por distintos motivos. Uno: como afirma Peter Singer, no compartimos con otros simios la capacidad de tener moral o ética porque para ello tendrían que tener nuestra inteligencia lingüística, pero sí compartimos con ellos la capacidad de tener *compasión* que nos lleva a ellos y a nosotros a cooperar con otros y

hasta a desarrollar el sentido de la justicia (en un experimento, los capuchinos querían un reparto equitativo de premios ante las mismas acciones). Bien, pues esas capacidades podemos y debemos educarlas y hacer que sean la base de nuestra razón. Otro motivo para creer que sí podemos educar en la empatía es el hecho de que nuestro cerebro es plástico, es decir, nos deja margen libre para cambiar. Otro motivo es que tenemos neuronas-espejo que permiten que reproduzcamos, al percibir sus gestos, las emociones de los otros, esto es, permiten sentirnos como otros.

Sin la capacidad de empatía nuestra razón ha sido, es y será (como por desgracia lo prueban tantos hechos históricos) fría, cruel, dañina, indiferente al mal (peligro del que ya nos advirtió Hanna Arendt). Nos llevará al tedio y a la decadencia (pensemos en *Calígula*, de Camus. O en la película *El declive del Imperio americano*). Convertirá al mundo en un mercado automatizado.

¡Pero aún podemos ser afortunados!

“No dejes de creer que las palabras y las poesías sí pueden cambiar el mundo”. Walt Whitman (poeta).

“Todos los géneros son como arcillas en las que pringarnos las manos”. Manuel Palazón Blasco.

## Referencias bibliográficas

BARRIE, J.M. “*Peter Pan en los jardines de Kensington; Peter Pan y Wendy*” [1906]

FLUSSER, V. “*Una filosofía de la fotografía*” (1983), Madrid: Síntesis.

MAILLARD, M.L. “*Vida de María Zambrano*” (2015): EILA.

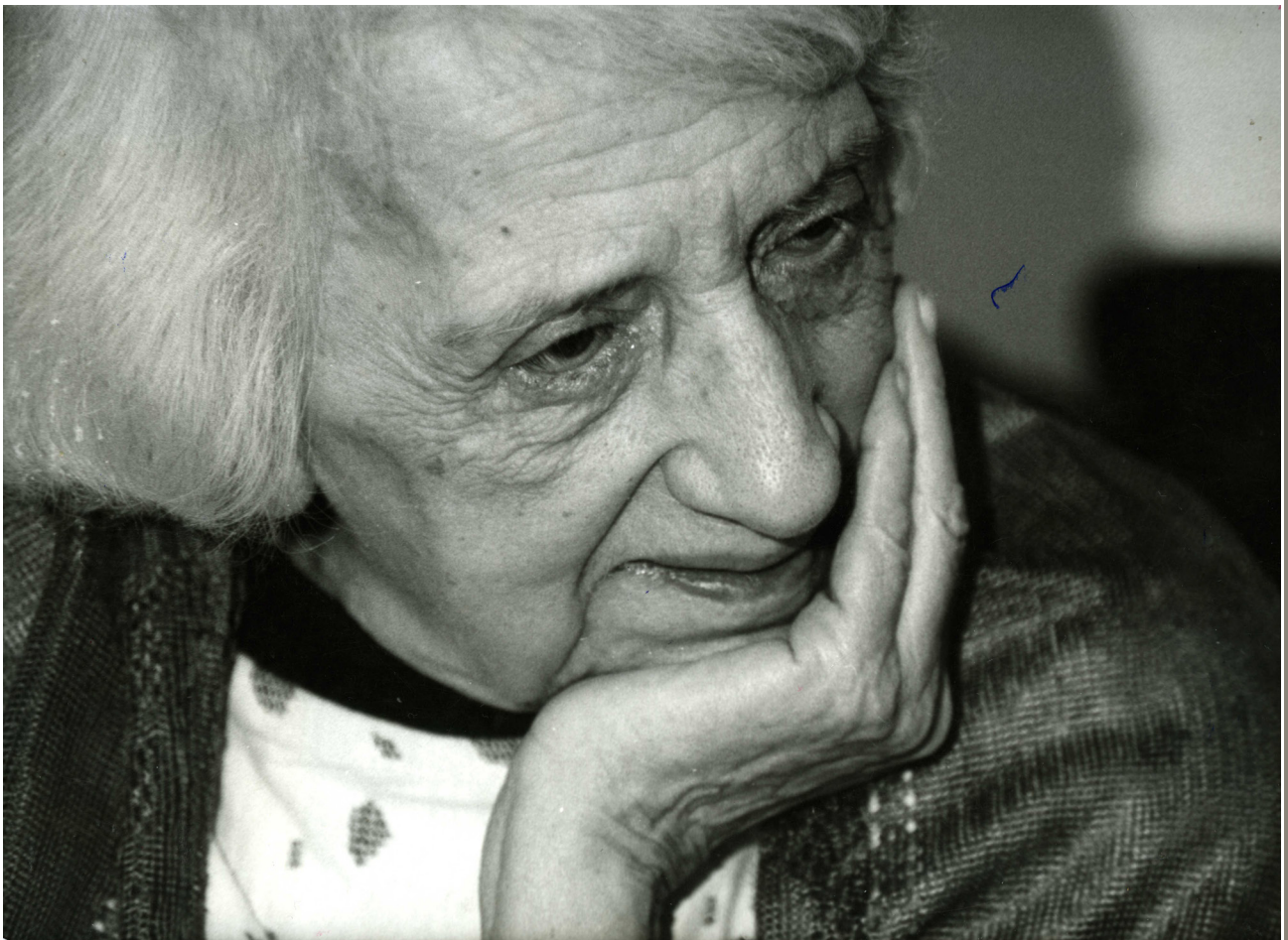
PALAZÓN BLASCO, M. “Peripecias de las partes del padre-de-la-novia y de la-niña-de-sus-ojos en la literatura española. Desde sus orígenes hasta

finales del siglo de oro” (2008): Universitat de València.

SANMARTÍN ESPLUGUES, J. y GUTIÉRREZ LOMBARDO, R. “Técnica y ser humano”. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*. Núm.77 (2019): Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.

ZAMBRANO, M. “*Filosofía y poesía*” (1996[1939]): Fondo de cultura económica.





Fuente: Archivo Fundación María Zambrano



---

# Antígona: Mujer y Democracia

## Aproximación a *La tumba de Antígona* de María Zambrano

Ana Pascual Gutiérrez

---

**M**aría Zambrano, aun tras su partida, continúa arrojando luz sobre las grandes cuestiones humanas, universales. Pero del mismo modo que es mucho lo conocido, resulta sorprendente las nuevas preguntas que su palabra continúa generando. Ninguna lectura es, en efecto, igual que la anterior. Nuevos universales afloran detrás de cada párrafo, línea y palabra, y por ello sería una completa imprudencia tratar de encontrar una única verdad en sus textos. Esto, al menos, es lo que hemos comprendido tras las repetidas lecturas de una obra en particular, la que hoy nos ocupa: *La tumba de Antígona*. En ella puede leerse: «La verdad germina y trasciende [solo] visible sino en ciertos momentos, en otros no se ve y nunca acaba de verse. Nunca puede ser apresada en un concepto, ni en una idea, como toda verdad en estado naciente» (Zambrano, M., 1986: p. 33).

Nuestra intención en el presente documento es abordar dicha obra de Zambrano atendiendo a algunas de las claves que en ella hemos apreciado,

entre las cuales se encuentran, sin duda alguna, la condición femenina y el *lugar natural* del ser humano: la sociedad, la democracia. El exilio, el sacrificio, la patria, la política, esa particular visión de la religiosidad de Zambrano, todas ellas son asimismo claves inherentes a este texto y a la obra zambraniana en su conjunto, a su pensamiento. Claves que tienen en la figura de Antígona, para siempre, voz.

*La tumba de Antígona* que conocemos terminó de escribirse en La Pièce y fue publicada en México en el año 1967, pero comenzó a gestarse décadas antes, pues surge como respuesta a, como ella misma afirmó, «la inspiración del exilio diariamente en París y más tarde en una aldea del Jura francés» (Zambrano, M., 1986b): p. 7). Es, por tanto, un texto en sí mismo condenado a vagar extramuros de la patria, una palabra que se enuncia desde la caverna fría del exilio, un canto al sol del hogar que le ha sido arrebatado para siempre, pero con el que es inevitable seguir soñando.

George Steiner afirma que la *Antígona* de Sófocles es «uno de los hechos perdurables y canónicos en la historia de nuestra conciencia filosófica, literaria y política» (Steiner, G., 1987: p. 13). Para realizar esta atrevida aseveración, retoma las opiniones de todos aquellos intelectuales que entre 1790 y 1905 sustentaban que *Antígona* era no solo la más excelsa tragedia helénica, sino «una obra de arte más cercana a la perfección que cualquier otra producida por el espíritu humano» (Steiner, G., 1987: p. 13). En efecto, el conflicto entre Antígona y Creonte se convierte en pieza base del imaginario occidental desde los tiempos de Sófocles, metáfora ilustrada de la conciencia individual frente al Estado, de los nuevos tiempos frente al pasado, del vivo frente al muerto.

María Zambrano propone una singular recreación del mito en la que regala al personaje de Antígona un tiempo —en realidad, hemos descubierto, infinito— que no le fue concedido por Sófocles. Así lo anticipa desde el mismo prólogo con una aseveración que a muchos críticos ha parecido, cuanto menos, osada: «Antígona, en verdad, no se suicidó en su tumba, según Sófocles, incurriendo en un inevitable error, nos cuenta» (Zambrano, M., 1986b): p. 201). ¿Por qué, en efecto, Zambrano parece querer alargar el sufrimiento de Antígona? Como en todo texto de la autora, en realidad no hay nada al azar:

Sin ella, el proceso trágico de la familia y de la ciudad no hubiera podido proseguir ni, menos aún, arrojar su sentido. Pues que el conflicto trágico no alcanzaría a serlo, a ingresar en la categoría de la tragedia, si consistiera solamente en una destrucción; si de la destrucción no se desprendiera algo que la sobrepasa, que la rescata. Y de no suceder así, la tragedia sería nada más que el relato de una catástrofe o de una serie de ellas (Zambrano, M., 1986b): p. 201).

Estas palabras nos recuerdan irremediabilmente a las leídas en *El hombre y lo divino*: «La tragedia, hija del Dios escondido, relatará la pasión por la luz [...], el clamor, en suma, de lo más humano de la condición humana: el ser en conato abierto a la esperanza» (Zambrano, M., 1955: p. 65).

La obra en cuestión, de corte dramático y gran lucidez, se configura —con excepción del prólogo— en torno a la visita que recibe Antígona de diferentes personajes, presentes de la tragedia sofoclea. Por restricciones espaciales lógicas, no podemos prestar una atención minuciosa a cada uno de los pasajes en los que estos nombres intervienen. En su lugar, realizaremos un análisis en torno al lugar que los dos conceptos que se mencionan en el título de nuestra ponencia —la mujer, por un lado, y los aspectos en relación a la democracia, por otro— ocupan en *La tumba de Antígona*.

### **Protagonismo de lo femenino: la heroína trágica**

«¡Alleluia me dije y digo por haber *nació* mujer!» es, quizás, una de las afirmaciones de la feminidad de la autora que refleja de forma más clara su idea con respecto a su condición de mujer. La encontramos en una de las cartas que dirige a Agustín Andreu desde La Pièce, en 1975, aunque como constata María José Ferrer Echávarri, no es esta «la única afirmación gozosa de su condición femenina presente en la correspondencia mantenida con él». Pues, asimismo, en otra de las dichas cartas, responde a las palabras de Andreu, «mujer al fin»: «No olvides, tratándose de mí, que soy mujer, una mujer, mujer al fin... Mujer desde el principio al fin» (Ferrer Echávarri, M., 2018: p. 91).

A pesar de no mostrar entusiasmo alguno por el feminismo decimonónico, coincidimos con la tesis de Ferrer Echávarri: fue siempre

«consciente de que las mujeres constituían una minoría en los ambientes intelectuales y políticos que frecuentaba» y defendió, como muchas otras modernas de su tiempo, «muchos valores feministas, pero sin considerarse tal» (Ferrer Echávarri, M., 2018: p. 93). Con respecto a ello, Mangini escribe:

Zambrano fue una moderna en muchos sentidos. Se rebeló ante la filosofía concebida por el patriarcado, rechazó la política española anquilosada y ayudó a construir un nuevo sistema más justo, aunque de corta duración. [...] No fue una transgresora al estilo escandaloso de Mallo, pero fue una transgresora de todas maneras. (Ferrer Echávarri, M., 2018: p. 95).

Siguiendo asimismo a María Fogler, la autora es consciente de su condición femenina y no quiere ni rechazarla ni limitarse solo a ella. Puede comprobarse, por ejemplo, en su preferencia por el uso del masculino genérico al considerarse a sí misma como *autor* o *filósofo*, pero no por la negación a su condición de mujer, sino porque «el autor es algo enteramente espontáneo, debido a que este 'autor' se me aparece como neutro y no como masculino. Neutro por más allá y no por más acá de la diferenciación existente entre hombre y mujer, ya que de pensamiento se trata» (Zambrano, M., 1971: p. 10). Es muy probable, además, que esta afirmación también esconde cierto temor a que sus textos fueran relegados a los escuetos epígrafes dedicados a la escritura femenina.

No creemos, en absoluto, que Zambrano considerara inferior el pensamiento elaborado por mujeres. Así lo cuenta ella misma a Arnau:

Si digo «el autor» refiriéndome a mí es porque al pensar se olvida uno de todo, comprendido el ser hombre o mujer. [...] Y tú andas toda tu vida buscando revelación en la mujer. Obnubilas o condicionas lo que de esta María podrías recibir al tener siempre

presente: «es una mujer». Y bien, aun en tanto que mujer, habrías recibido de mí alguna revelación más nítida, más... diferencial, más «distinta» de la que has recibido» (Zambrano, M. y Andreu, A., 2002: pp. 217-218).

No podemos, tampoco, olvidar sus palabras en el «Prólogo» de la edición de Senderos de la editorial Anthropos: «pues que el escribir ha sido para mí también una invencible exigencia, un mandato, nada hice para ser escritor y mucho menos escritora» (Zambrano, M., 1986b): p. 9). Comenzando por su interés en el estudio de la Filosofía, una verdadera anomalía en una mujer española durante los años veinte, Ferrer comenta que «sus deseos iban más allá de lo que les estaba permitido a las mujeres en aquel momento» (Ferrer Echávarri, 2018: p. 92). De igual manera, en *La aventura de ser mujer* es la propia María la que comenta:

Ningún ser más fracasado que ciertos tipos de mujer, (en eso tenían razón las feministas); ningún ser más cargado de futuro, por tanto. Y si el futuro de la especie no está en la Mujer, no reside en parte alguna (Zambrano, M., 2007: p. 202).

Asimismo, en *La tumba de Antígona* la protagonista se descubre como alguien que «no ha dispuesto de su propio ser y de su propia vida yendo en busca del sacrificio» (Zambrano, M., 1986b): p. 213). Los paralelismos con el personaje son, cuanto menos, destacables. Porque, y en ello coincidimos con Jordi Sanchís en *Desde la tumba de Antígona*:

Si bien es cierto que Zambrano es en todos sus escritos muy personal —alguien que se da, se ofrece entera en cada una de sus frases— [...] compone un poema dramático en el que Antígona es Antígona, y, también, María Zambrano. Quien, a su vez, sin dejar de ser ella misma —es decir, la autora— toma el papel de protagonista (Sanchís, J., 1994: p. 81).

La de Antígona es la catarsis de la doncella que renuncia a su condición de esposa, hermana y potencial madre, papel que le fue designado por las leyes humanas desde su nacimiento. No podía ser de otro modo, pues «el sentido del existir como ofrecimiento parece ser femenino; propio de la criatura identificada con su alma. Y sin embargo, debe estar en la raíz de la vida humana» (Zambrano, M., 2007: p. 185).

Cómo no, el vientre de estas tinieblas que permiten a Antígona su renacer a la luz es, por supuesto, el de la mujer madre, simbolizada en la figura de Yocasta, que se aparece como sombra sin voz ante la hija en su delirio:

La sombra de mi Madre entró dentro de mí, y yo doncella he sentido el peso de ser madre. Tendré que ir de sombra en sombra, recorriéndolas todas hasta llegar a ti, Luz entera. Y ahora, ahora no sé qué me aguarda. Purificada por la sombra de mi Madre, atravesada en mí, sigo estando aquí todavía (Zambrano, M., 1986b): p. 241).

Por otro lado, María José Ferrer opina que la autora veleña identificaba a su hermana Araceli con Antígona, figura de piedad, desde que sus caminos se separaron en el año 1939. Así parece demostrarlo en una de las cartas que le dirige desde la Habana: «Sé lo que te pasa. Siempre has estado devorada, consumida por una inmensa piedad que ha sido en ti más fuerte que el amor, más fuerte que nada» (Ferrer Echávarri, M., 2018: p. 84). En el capítulo «La hermana» de *Delirio y destino*, parece quedar fuera de toda dura esta identificación: «Comenzó a llamarla así en su angustia, Antígona porque, inocente, soporta la Historia; porque habiendo nacido para el amor la estaba devorando la piedad. Porque no había conocido más acción que la piadosa, sin mezcla de esperanza» (Zambrano, M., 2011: p. 272). Según Ferrer, «Araceli sufría la

tragedia —en su caso, el nazismo—, soportaba la historia sin esperanza, había nacido para el amor y la devoraba la piedad y era una conciencia inocente» (Ferrer Echávarri, M., 2018: p. 185). La opinión de Jordi Sanchís es coincidente: «A través de la voz de su hermana ‘de esta tierra’, Araceli, su fiel compañera de exilio, Antígona habló a María Zambrano y María Zambrano acabó por empuñar la pluma» (Sanchís, J., 1994: pp. 80-81).

Pero muchos críticos encuentran también un claro paralelismo entre las figuras de la hermana real —Araceli— y la hermana ficcionada —Ismene—. Marta González recalca la especial intensidad que presenta la figura de Ismene en la obra zambraniana: «Es la hermana, en ese lugar privilegiado, la que ocupa la primera escena del relato» (González, M., 2011: p. 263). En el «Sueño de la hermana», Antígona monologa recordando cómo no permitió que Ismene compartiera su destino, que muriese junto a ella. Del mismo modo, en el diálogo con los hermanos Antígona la trae a colación: «Ella estará siempre conmigo; irá conmigo donde yo vaya» (Zambrano, M., 1986b: p. 252). Pero especialmente emotiva es la alusión a Ismene en el diálogo con Creonte, en el que vislumbramos una vívida alusión a la separación que María tuvo que sufrir de Araceli y un grito en alto de la aceptación de su condena:

CREONTE: ¿Y qué diré a tu hermana que te espera?

ANTÍGONA: Dile, si te acuerdas bien, dile —no cambies mis palabras— que viva por mí, que viva lo que a mí me fue negado; que sea esposa, madre, amor. Que envejezca dulcemente, que muera cuando llegue la hora. Que me sienta llegar con la violeta inmortal, en cada mes de abril, cuando las dos nacimos.

CREONTE: ¿Y cómo yo voy a poderle decir todo eso? Eso son cosas tuyas.

ANTÍGONA: Y cómo no voy a decir cosas no mías

y a mi hermana, a lo único que de mí dejo en esa vida. Pero no es necesario que se lo digas. Yo sé que será así (Zambrano, M., 1986b: p. 256).

Como anécdota superficial, recordemos que Araceli nace el 21 de abril de 1911, y María el 22 de abril de 1904, por lo que de nuevo atisbamos el reflejo de las vivencias de la autora en este texto tan personal.

Asimismo, la nodriza Ana es una de las incorporaciones de Zambrano que más sorprenden y mejor encajan en su interpretación. Marta González, quien realiza un interesante análisis de la figura de la nodriza, considera que se trata de «una madre con nombre de hermana» que despierta en el lector conocidos ecos literarios:

La nodriza, Ana, trae de manera inevitable a la memoria el nombre de otra hermana, el de la Dido de Virgilio. En el libro IV de la *Eneida*, una Dido enloquecida ante la pérdida de Eneas se dirige a su hermana de la siguiente manera: *Anna, soror, quae me suspensam insomnia terrent!* Le cuenta sus lamentos y la hermana le responde: [...] «Hermana mía, a quien quiere tu hermana más que a la misma luz, ¿vas a dejar que entristecida, sola, se vaya consumiendo toda tu juventud sin gozar de la dulzura de los hijos ni los dones de Venus?» (González, M., 2011: p. 266).

Como contrapunto, Pino Campos propone una interpretación de la nodriza Ana como inspiración de la madre de la Virgen María, mujer de mismo nombre. De cualquier modo, coincidimos con González al asegurar que «ambas interpretaciones no son forzosamente excluyentes» (González, M., 2011: p. 263). Finalmente, resaltamos las palabras de Sanchís sobre la importancia de la condición de Antígona como mujer:

Antígona es, efectivamente, la víctima en un sacrificio ritual pero no una ofrenda muda, paciente,

anulada por aquello que representa [...]. Deja de ser un *mártir* que sufre la historia, para convertirse en un *héroe* que la hace: con su gesto el espacio humano se amplía (Sanchís, J., 1994: p. 84).

Desde 1928 en el diario *Liberal*, Zambrano escribe sobre la mujer, temática que en realidad nunca abandona en sus obras y conferencias. Pero no solo estudia la condición de la mujer en la sociedad para reflejar sus opiniones en numerosos ensayos, sino que, a partir de 1948, Zambrano comienza a *crearlas*, a darles voz a través de personajes ficticios como Antígona, primero, y Diotima de Mantinea, después. En sus palabras vemos reflejada la eterna contradicción de la condición femenina a ojos de la sociedad española, aquella que tan bien aclamó su nombre como la condenó al exilio: «Nunca igual al hombre, esclava y libertadora, misterio natural y ángel sobrenatural; definitivo escollo y guía de viaje más audaz por los abismos del infierno y las alturas celestes» (Zambrano, M., 2007: p. 292).

### La libertad y el poder injusto: dimensiones político-sociales

La masacre que supuso la Guerra Civil Española, iniciada en el año 1936, propició el exilio de gran parte de ciudadanos que buscaron la esperanza del futuro en el exterior de la patria. El 26 de enero de 1939 comenzó el exilio de María Zambrano. A partir de entonces y en los próximos cuarenta y cinco años, la pensadora velená peregrinaría de un país a otro, incluso más allá del Atlántico, hasta su tardío regreso a España en 1984.

Sin duda, una de las interpretaciones más significativas que *La tumba de Antígona* esconde es la dura imagen del exilio.

Antígona fue exiliada siendo niña, mientras conducía al ciego Edipo por tierras extrañas. Víctima inocente, vivió desde su infancia el exilio,

presentado en la obra como destino y sacrificio que es necesario asumir. Cuando bajó a la tumba de su condena e inició su «segundo exilio», tampoco fue por voluntad, por orgullo, sino que, como ella misma declara entonces: «Todo me lo fueron dando, me lo dieron ya desde el principio. No he venido aquí, ni fui por los caminos, peregrina, de tierra en tierra, inventando historias. Fui con mi Padre, con él, por él. Por él y por sus hijos, mis hermanos. Óyelo bien, desde el principio». Este segundo exilio de Antígona es fruto de su enfrentamiento al poder, de su integridad moral, de su respeto a la ley de los dioses más allá de todo interés y proyecto personal; es fruto, en fin, de un imperativo ético. (Nieva de la Paz, P. 1999: p. 292).

En esta ocasión, resulta rápida la interpretación de Antígona con Zambrano, tal y como explica Ana Bundgaard: «Zambrano alcanzó ese saber de experiencia después de haber atravesado el desierto sin horizontes del exilio. Solo después de haber vivido ‘enmurada’ como su Antígona, recobró su alma una ‘patria verdadera’» (Bungaard, A., 2013: p. 16).

La diferenciación entre los distintos tipos de exilios que experimentan Antígona y María es clave para la comprensión de nuestra obra, tal y como comenta Ute Seydel: «El exilio puede interpretarse como una muerte simbólica, ya que es el resultado de la negación social y política. Destaca, además, la dimensión espiritual que Zambrano le confiere al exilio» (Saydel, U., 2013: p. 1).

Begonya Saez Tajafuerce conecta la reflexión de Jean-Luc Nancy de «La existencia exiliada» con el pensamiento zambraniano acerca del exilio. En ambos autores, el exilio se presenta como una experiencia catártica, una «partida incesante» y «movimiento de salida de lo propio [...] fuera del ser propio» (Saez Tajafuerce, B., 2013: p. 57). Antígona ha sido abandonada por los dioses y

abandonada en el desamparo, pues «la pasión de Antígona se da en la ausencia y en el silencio de sus dioses» (Zambrano, M., 1986b: p. 206). El exilio es, por ende, no solo físico, sino —y sobre todo— espiritual:

La palabra *destierro* es, quizás, la más adecuada para describir la auténtica naturaleza de ese descenso a los infiernos: la víctima es expulsada de su ciudad, apartada de los suyos, alejada de su tierra y desamparada de todos: lejos de cuanto le era familiar, arrojada a las tinieblas exteriores [...]. Las febriles palabras de Antígona, en el destierro de su tumba, acaban por confundir en un solo dolor el presente tormento y el largo exilio que, antaño, sufriera junto a su desgraciado padre/hermano, el ciego Edipo. Nosotros, sus testigos, reconocemos en sus palabras la inmensa pena de María Zambrano, desterrada a su vez, tras la guerra civil española (Sanchís, J., 1994: p. 83).

No sería, pues, disparatado, afirmar que la reflexión sobre Antígona plasma «el largo proceso a través del cual Zambrano digiere y, lo que es más importante, acepta e incorpora a su pensamiento su experiencia vital del exilio» (Caballero, B., 2015: p. 119). No en vano, Zambrano redacta un manuscrito titulado «Antígona o el fin de la guerra civil», en el que se encuentran textos que van desde 1958 a 1966 y que tratan temas diversos, como el exilio, la República o el antifranquismo: «En él, Zambrano rememora el mito sofocleo y explica que un hermano de Antígona murió peleando contra la ciudad, y el otro, defendiéndola, por lo que el traidor no solo murió, sino que la ley, que debería asegurar la igualdad, le expulsó de la comunidad de los muertos patrios» (Ferrer Echávarri, M., 2018: p. 22).

Del mismo modo que Sófocles escribió la tragedia tebana en un contexto socio-político muy concreto, marcado por el paso del absolutismo a la democracia, con *La tumba de Antígona*



María Zambrano actualiza los temas presentes en el ensayo «Delirio de Antígona» publicado en *Orígenes* (1948) y otros muchos manuscritos como el anteriormente mencionado, de entre los cuales destacamos la denuncia de la guerra civil y la tiranía. Es sin duda en el prólogo a la obra y en el diálogo entre Antígona y Creonte donde este tema se manifiesta con mayor consistencia:

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 señor la herida multiplicándola por el oprobio y la muerte y que sólo dándola se siente existir (Zambrano, M., 1986b: p. 202).

El comportamiento de Creón, el Tirano —aunque también tío y parte de la stirpe—, es recreado en el texto de Zambrano desde una perspectiva desconocida, pues se manifiesta aparentemente arrepentido, desolado por la cadena de muertes que ha provocado su conducta: «La muerte de Antígona deja ciertamente sin posibilidad de rescate al tirano arrepentido, o más bien forzado a volverse atrás» (Zambrano, M., 1986b: p. 202). Sin duda, encontramos en Creón el recuerdo del régimen autoritario que instaura Francisco Franco en España tras la victoria del bando sublevado en la Guerra Civil.

Asimismo, Polinices y Eteocles, los dos hermanos que se dan muerte el uno al otro, pueden ser identificados en la interpretación zambraniana como las «dos Españas» que surgen de la fragmentación de la patria. En el diálogo con los hermanos, Polinices promete a su hermana una utopía de fraternidad eterna:

Imos a otra tierra: a una tierra virgen y fundar la ciudad nueva, los dos. Y ahora sí, en una tierra

nunca vista por nadie, fundaremos la ciudad de los hermanos, la ciudad nueva, donde no habrá ni hijos ni padre [...]. Nos olvidaremos allí esta tierra donde siempre hay alguien que manda desde antes, sin saber. Allí acabaremos de nacer, nos dejarán nacer del todo. (Zambrano, M., 1986b: p. 251).

Resulta especialmente doloroso encontrar entre estas palabras los ecos de la promesa rota de «la *fratría*, que los griegos llamarán democracia», tal como la define Sanchís, pues la promesa de la democracia ha sido, una vez más, destruida por el tirano (Sanchís, J., 1994: p. 86). Antígona, en su diálogo con Creón en el texto zambraniano, reprocha: «He subido ya, aunque me encuentras aquí, tan abajo. Siempre estuvimos todos nosotros debajo de ti. Pues eres de esos que para estar arriba necesitan echar a los demás a lo más bajo, bajo tierra si no se dejan» (Zambrano, M., 1986b: p. 255). Finalmente, el único fruto de este intento utópico de fraternidad es la soledad en la que Antígona adquiere la categoría de aurora de la conciencia.

La imagen de Antígona en la soledad de su tumba, su muerte-nacimiento que cobra la forma de un adormecimiento, no es otra que la imagen del exilio: el exilio de la ciudad, de la patria, del ser mismo. Jean-Luc Nancy, en «La existencia exiliada», describe el exilio como el pasaje que prelude y prepara un regreso, pero insiste en que esta es la posibilidad de entre todas más positiva que toman los cuerpos —primero de los migrantes y luego de todo ser humano—, pues en el exilio, en la existencia como partida incesante, se prepara la reinención del cuerpo del mundo.

El exiliado se configura en nuestra obra como un ser *interterrenal*, capaz de vivir en mil tierras y no considerar ninguna de ellas hogar, pues acaba por considerar patria su mundo interno, su razón y su ser propio. En las palabras de Zambrano, que quedan cada día más lejanas en el tiempo pero

que se alzan eternas en el imaginario colectivo, podemos encontrar una significativa encarnación de la época actual:

Creían que íbamos pidiendo porque nos daban muchas cosas, nos colmaban de dones, nos cubrían, como para no vernos, con su generosidad. Pero nosotros no pedíamos eso, 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 sostenga (Pino Campos, L., 2005: p. 259).

Como conclusión, asumimos que la enorme tradición literaria que sostiene el mito de Antígona encuentra en la interpretación de María Zambrano una de sus más brillantes aportaciones. *La tumba de Antígona* es un texto de múltiples lecturas en el que la pensadora y autora veleña configura diversos universales, eternos —como el tiempo que Zambrano le concede a la protagonista— y ageográficos, como el sacrificio, el exilio, la patria, la muerte, la condición femenina o el conocimiento. El hecho de que para ello haya elegido la forma dramática no es casualidad: Zambrano conoce a la perfección el género y logra que *La tumba de Antígona* se convierta en un ejemplo magistral de defensa de la razón poética. Pino Campos, prolífico estudioso de la autora, lo sintetiza a la perfección:

Antígona, pues, es algo más que una heroína tebana, es algo más que un simple personaje dramático, es un símbolo para el hombre de cualquier época, y lo es también para el hombre contemporáneo, para la humanidad entera; se ha convertido en un tipo ejemplar, en una figura, en una vocación, la vocación «Antígona» (Pino Campos, L., 2005: p. 259).

Desde la perspectiva político-social, Antígona se alza a su vez como reflejo y espejo de exiliado, pues incluso pone en labios de su protagonista las crudas reflexiones sobre el exilio:

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 lejos (Zambrano, M., 1986b: p. 258).

No ha sido el propósito de este proyecto el indagar en los datos biográficos de la autora, pero la experiencia y las consecuencias surgidas a raíz de la Guerra Civil española son piezas indispensables para la comprensión de su obra. Los cuarenta y cinco años de peregrinaje en busca de patria dieron lugar a la desazón que siempre plasmó en sus escritos, de ahí que en muchas de sus obras, no solo en la aquí estudiada, sea un tema preeminente. Pero ha sido una auténtica sorpresa encontrar en sus palabras un reflejo de las desazones humanas experimentadas no solo del pasado siglo, sino también en los tiempos actuales. Tras un análisis en profundidad de *La tumba de Antígona*, es inevitable tomar conciencia de que en las grandes oleadas de migrantes que huyen de las guerras y la miseria, miles de Antígonas viven un exilio terrenal e interno, mártires todos, sacrificando su pasado y la idea de la patria por un futuro común que permita a la siguiente estirpe poder germinar a través de sus raíces.

Los ecos políticos y religiosos de la obra son también ineludibles. A este respecto, rescatamos las palabras de Jordi Sanchís en su análisis de la obra:

En el texto de Zambrano, la Vieja Ley es la del

Temor, el Terror como garante del Orden de la Ciudad, y la Ley Nueva es el Amor, que es una *nueva*, o la más vieja norma —anterior a los dioses llega a decir en alguna ocasión— moral, *sagrada* incluso. [...]. Para María Zambrano, Antígona proclama una Ley Nueva que, a la vez, es la más antigua de todas: el Amor como única, básica, fundamental, ley, con cuyo cumplimiento los seres humanos accederán a *otra vida*. ¿Otra vida? ¿Aquí o Más allá?... Según nos decantemos por un extremo y otro, el texto podrá ser calificado como político o religioso. María Zambrano no nos ayuda a superar la ambigüedad de la propuesta. Su escritura, la palabra de Antígona, nos arrastra en su fascinante flujo y, al fin, acabamos por comprender que, quizás, es innecesario preguntarse por los límites de ambos territorios porque la respuesta aquí, en este texto, es imposible (Sanchís, J., 1994: p. 78).

Desde nuestra perspectiva, el texto de Zambrano no es una nueva versión del texto de Sófocles, sino una *complementación* al mismo. Zambrano no omite ni tergiversa, solo integra en la obra clásica aquellos elementos que le sirven para configurar una auténtica *poética* de su pensamiento. Del mismo modo que pensadores como Kierkegaard hicieron propio el mito y lo convirtieron en un canto al tiempo presente, Zambrano consigue crear un texto en el que palabra y pensamiento unen sus lazos y dan cuenta de la enorme complejidad del hombre y la mujer, del ser humano, y ofrece con sus palabras un conato abierto a la esperanza.

## Bibliografía

BUNGAARD, A. (2013): «Expresión del desarraigo en el exilio», *Aurora*, n° 14, 8-16.

CABALLERO RODRÍGUEZ, B. (2015): «Génesis y desarrollo de Antígona en el pensamiento de María Zambrano», *Thémata. Revista de Filología*, n° 51, 105-123.

FERRER ECHÁVARRI, M. (2018): *El feminismo implícito de María Zambrano en su obra La tumba de Antígona* (Tesis Doctoral), Sevilla: Universidad de Sevilla.

GONZÁLEZ, M. (2011): «La tumba de Antígona de María Zambrano. A propósito de la figura de Ana», *Nova Tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, n° 29, 2, 257-268.

NIEVA DE LA PAZ, P. (1999): «La tumba de Antígona (1967): teatro y exilio en María Zambrano», en *El exilio teatral republicano de 1939: Seminari de literatura espanyola contemporània*, Barcelona: Gexel.

PINO CAMPOS, L. (2005): «La condena de Antígona y el exilio de María Zambrano», *Revista de Filología*, n° 23, 247-263.

SAEZ TAJAFUERCE, B. (2013): «El exilio en lo propio según Jean-Luc Nancy y María Zambrano», *Aurora*, n° 14, 56-63.

SANCHÍS, J. (1994): «Desde la tumba de Antígona», *Asparkia: Investigació Feminista*, n° 3, 75-89.

SEYDEL, U. (2013): «Simbolización del exilio y sacrificio asumido en La tumba de Antígona», *SymCity*, n° 4, 1-11.

STEINER, G. (1987): *Antígonas: Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona: Gedisa.

ZAMBRANO, M. (1955): *El hombre y lo divino*, Ciudad de México: Fondo de cultura económica.

— (1971): *Obras reunidas (Primera entrega)*, Madrid: Aguilar.

— (1986): *La tumba de Antígona*, Madrid: Mondadori.

— (1986b): *Senderos: Los intelectuales en el drama de España*. La tumba de Antígona, Barcelona: Anthropos.

— (1988): *Persona y Democracia*, Barcelona: Anthropos.

— (2002): *Cartas de La Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*, Valencia: Pre-textos.

— (2007): *La aventura de ser mujer*, Madrid: Veramar.

— (2011): *Delirio y destino: los veinte años de una española*, Madrid: Horas y horas.

— (2011b): *El sueño creador. Obras completas*, Volumen III. (Edición de Jesús Moreno Sanz), Barcelona: Galaxia Gutemberg.



Fuente: Fundación María Zambrano

---

# La «poética de la racionalidad» en la renovación educativa

Elena Pérez Mejuto

---

## I. Introducción

Partiendo del concepto zambraniano de «razón poética», que alude a un modo de pensamiento y conocimiento dotado de vida, proponemos el de «poética de la racionalidad» para dar cuenta de una poética como esencia originaria de la razón, porque «la vida viene sostenida, no por el motor inmóvil, omnisapiente, sino por el incesante movimiento del corazón»<sup>1</sup>. María Zambrano amplía, a lo largo de su obra, el concepto de razón. Y uno de los modos de ensanchar sus límites es dirigiendo su mirada a la matriz del pensamiento. La filósofa muestra una razón que proviene de la poesis, o en otras palabras, una razón que se constituye en lo poético o lo alberga en su mismo centro. En *Apuntes sobre el tiempo y la poesía* señala, de forma esclarecedora, que la razón solo abandona su origen poético al convertirse en razón conceptual<sup>2</sup>.

Con la finalidad de examinar su reflexión en torno a la citada esencia poética de la razón, planteamos distinguirla de un «genuino “saber de salvación” (...), [que] será una alternativa tanto al racionalismo como al irracionalismo filosófico»<sup>3</sup>. Es decir, no hallamos en la «poética del pensamiento» remedio frente a la enfermedad de la razón, o dicho de otro modo, no planteamos la «poética de la racionalidad» como alternativa al racionalismo, ni tampoco como causa de la ruina en la que se ha establecido la razón. La tragedia de la razón, que Zambrano señala en el racionalismo y el irracionalismo, y que en la actualidad podemos situar en una racionalidad guiada por una nueva violencia, deberá antes comprenderse.

Si la razón constituye al ser humano, es decir, si nos es ineludible –aunque ella postula que sí superable por otras formas poéticas de las que aquí no nos ocuparemos–, aquella de la que nos hemos

---

1 ZAMBRANO, M. (2007a). *Algunos lugares de la poesía*. Madrid: Editorial Trotta, p. 110.

2 *Ibid.*, p. 73.

3 ZAMBRANO, M. (2011). *Notas de un método*. Madrid: Editorial Tecnos, p 43.

servido los seres humanos a lo largo de la historia ha conducido a las grandes tragedias del siglo XX y a una situación actual amenazada constantemente con su retorno. Por ello, Zambrano se pregunta si no hará falta, además de otra especie de razón que destape sus velos y descubra sus máscaras, algo que desde la misma racionalidad nos permita comprender el motivo de dicho desastre. Para ello, nos proponemos recuperar su preocupación por la enfermedad del pensamiento, que es la crisis de la razón humana, teniendo en cuenta que el reconocimiento de una razón nacida de la poética representa para Zambrano un elemento fundamental para comprender su enfermedad. Coincidiendo con ella, Gaston Bachelard se pregunta si «la esencia misma del racionalismo puede ser expuesta dejando a un lado esa atmósfera que constituye una poética del pensamiento»<sup>4</sup>.

Mientras Zambrano le asigna a lo poético el fundamento de toda racionalidad, parece estar afirmando que la poesía asiste a la razón en su apertura. Además de ser la esencia de la razón, la poesía establece un constante diálogo con lo creador, la ética, lo heterogéneo y la novedad<sup>5</sup>. Asignándole este origen poético, Zambrano posibilita que se extiendan los límites de la razón, establece su vínculo con lo creador y cambia la norma moral por la ética de cada sujeto, permitiendo así entrar lo diverso y lo nuevo.

Pero para reconocer «lo poético» como esencia de la razón, empezaremos por describir lo que entendemos por poético. Lo poético es, en el sentido aludido, el origen de la razón, de donde

brotó nuestra capacidad de pensamiento y reflexión así como una conciencia del cosmos o lo inmensurable, un pensamiento revelador al que todavía no hemos dado cauce o no hemos traducido en idea –y por tanto, creador de la idea–. Por poético, aludimos también a lo oculto, a lo invisible del pensamiento; a aquello que nos asiste y que no reconocemos, que apartamos antes de que llegue al pensamiento por no poseer categorías que puedan comunicarlo. Poético es, a su vez, el logos de los márgenes o límites de la razón, lo que la rodea y permite su transformación, aquello que le ofrece apertura.

## 2. El enraizamiento creador de la razón

Para situarnos en el enraizamiento creador de la razón, es preciso destacar que el ideal de educación griega (*paideia* o *areté*<sup>6</sup>) está conectado con el ideal épico. Si la epopeya griega posee una raíz educadora, el poeta desempeña la función de educador<sup>7</sup>. Como señala Werner Jaeger, en la *areté* hallamos la importancia educadora del mito. Para Zambrano, la poesía es la guía de la inteligencia gracias a la que alcanzamos el entendimiento: «del entendimiento decimos porque exige algo más que inteligencia, exige el despertar de todos los sentidos de que el hombre está dotado y de eso otro que se llama corazón»<sup>8</sup>. Asimismo, la poesía guarda estrecha relación con el silencio, la musicalidad y la singularidad:

Es en el ritmo del silencio y en la musicalidad de la palabra, en las que deriva, que se puede (re)encontrar

4 BACHELARD, G. (2001). *El compromiso racionalista*. México: Siglo XXI editores, p. 65.

5 Este artículo está organizado en cuatro apartados relativos a estas cuatro categorías: lo creador (apartado 2), la ética (apartado 3), lo heterogéneo (apartado 4) y la novedad (apartado 5). El objetivo es dar cuenta de lo poético como fundamento de la razón.

6 De acuerdo con Werner Jaeger, la palabra *paideia* no aparece hasta el siglo V. Para referirnos al origen de la educación griega recomienda hablar de *areté*. JAEGER, W. (2017). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, p. 20.

7 *Ibid.*, p. 57.

8 ZAMBRANO, M., Manuscrito M. 76.

el fundamento invisible que radica en el corazón de las criaturas<sup>9</sup>.

Es decir, lo poético surge del corazón, que es su sede o entraña, proviene de los sentidos y el sentir, asiste al surgimiento de la razón y posee una raíz educadora.

Además, el término «corazón» alberga el de «razón»; el segundo parece apoyarse en el primero o precisar de su colaboración o participación. Ocurre lo mismo con «poética» y «ética». En *Claros del bosque* la pensadora habla de la profundidad del bosque para referirse a lo poético y asegura que solo reconociéndolo podemos descubrir los claros de la razón. Asimismo, se sirve de la idea de «Aurora»<sup>10</sup> para hablar metafóricamente de la luz –o la razón– abriéndose en la oscuridad –o lo poético–, es decir, alude a la luz que nace de la ambigüedad. Para la pensadora, la Aurora representa la posibilidad de reemprender un camino interrumpido por la razón occidental.

Es preciso señalar que en el centro de su filosofía está el pensamiento griego<sup>11</sup>, origen de la razón occidental. Precisamente, a partir de su estudio sobre la Antigüedad griega, originaria de la cultura occidental, María Zambrano va reconstruyendo al ser humano y comprendiendo que éste se inicia como tal dibujándose a sí mismo a través de las

tragedias cosmogónicas. Es, por tanto, con la mitología –con su fundamento poético<sup>12</sup>– que el ser humano inicia su andadura por la búsqueda de su propio ser, es decir, del conocimiento de sí mismo. El ser humano se decide a reconocer su condición al descubrirse en ciertas formas propias de los dioses, y lo hace gracias a su pensamiento creador, esclareciendo su mundo, dotándolo de sentido. Sabemos que la misma condición divina se configura, a partir de un determinado momento, como un reflejo de la humana. Nos lo muestra en su ensayo *Aparición histórica del amor*, cuando alude al Amor para referirse a aquel que el ser humano asigna a los dioses siendo propio de su condición<sup>13</sup>. No obstante, si en sus orígenes el ser humano se reconoce en los dioses, en la raíz de este reconocimiento, de ese despertar de su conciencia, reside también una tendencia al endiosamiento.

A partir de la constatación del nacimiento poético de la razón, la raíz educadora de lo poético y el origen de la razón occidental en la Antigua Grecia, uno de los núcleos fundamentales en torno a los que gira la renovación de la universidad en la modernidad es la recuperación de la Antigüedad<sup>14</sup>. Y uno de los promotores de esta recuperación es Alexander von Humboldt (1769-1859). Los valores del modelo educativo griego que, en torno al siglo XVIII<sup>15</sup>, inspiran

9 PARENTE, L. (2011). «María Zambrano: el ritmo del silencio y la respiración de la creación», *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, VI, p. 72.

10 La unión que se da en el instante auroral entre oscuridad y luz representa también la restauración de la unión entre poesía y razón.

11 Su obra está repleta de alusiones a la filosofía griega. Bajo el título *Delirio de Antígona*, publicado en 1948 en la revista cubana *Orígenes*, Zambrano habla del personaje de Antígona como alegoría del exilio. En 1967, la filósofa publica *La tumba de Antígona*, obra conducida por diálogos entre personajes de la tragedia de Sófocles. Las claves de esta alusión a la filosofía griega pueden encontrarse también en *El hombre y lo divino* (1955), *Persona y democracia* (1958) y *El sueño creador* (1965).

12 Es el acto narrativo de la palabra creadora o poética el que hunde sus raíces en el mito.

13 En *El hombre y lo divino* asegura que el ser humano se reviste de algo que le falta, se otorga cualidades de los dioses. ZAMBRANO, M. (2012a). *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 151

14 La *Bildung* neohumanista de Humboldt consideraba la Antigüedad griega como modelo de formación. Esta referencia al modelo griego llegará hasta mediados del siglo XX.

15 Es en el Renacimiento, con el nacimiento del humanismo pedagógico en el siglo XV, que hay un resurgimiento de las culturas clásicas, una mirada nostálgica de la Antigüedad clásica que dejará atrás a la Edad Media y dará paso a la Edad Moderna. Denis Kambouchner asegura que el ideal de cultura de la Grecia del siglo IV se ha transmitido hasta nuestros días al ser incorporado en



al proyecto educativo humboldtiano, se materializan en un impulso renovador de la universidad. Este nuevo paradigma educativo, a partir del cual la universidad abandona su ideal medieval fundamentalmente escolástico y caballeresco, posee un claro aliento poético. Sin embargo, hay que destacar que, con anterioridad, el humanismo renacentista ya había rescatado la cultura clásica fundamentalmente educadora, ciertamente idealizada. Ahora bien, este impulso humanista con pretensiones de retomar los ideales clásicos, inicia su andadura junto a la eclosión del racionalismo cartesiano<sup>16</sup>, en el que Zambrano sitúa el origen del rechazo de lo divino como fuente de conocimiento.

La mencionada renovación universitaria, nacida a finales del siglo XVIII<sup>17</sup> con la *Bildung* neohumanista<sup>18</sup>, se centra en el perfeccionamiento de uno mismo o en la configuración de la personalidad individual, así como en la defensa

de una enseñanza general y universal frente a la especializada<sup>19</sup> y en una relación solidaria con el prójimo y el entorno<sup>20</sup>. Sincroniza, por tanto, con el relato que realiza nuestra filósofa sobre la plenitud de la perfección y el ideal de conducta personal (*kalos kagathos*)<sup>21</sup>; la necesidad de crear<sup>22</sup> y descifrar lo que uno siente como exigencia de ser persona<sup>23</sup>; la centralidad del conocimiento de uno mismo atendiendo a lo que nos mueve, es decir, observando la dirección que toma la atención en cada sujeto<sup>24</sup>; la incorporación de «lo otro» entendido como conocimiento o saber apartado<sup>25</sup>, así como la importancia del trato con el otro<sup>26</sup>. En este sentido, hallamos un hilo conductor entre la *Bildung* neohumanista humboldtiana y el pensamiento zambraniano.

Además, cabe señalar que, esta influencia de los valores griegos que situamos en la renovación universitaria humboldtiana se prolonga hasta el siglo XIX. Es Nietzsche quien le da continuidad

---

diversos modelos escolares. Cf. KAMBOUCHNER, D. (1991). *Notions de philosophie, Tome III*. París: Gallimard.

16 El racionalismo que, tanto para Nietzsche como para Ortega, es una proyección del socratismo, se va imponiendo a través de los grandes sistemas racionalistas. Si Nietzsche realiza una crítica a Sócrates por la división entre el espíritu apolíneo y el dionisiaco, Ortega, en *El tema de nuestro tiempo*, acuña el término «socratismo» para referirse al racionalismo.

17 El siglo XVIII será, de acuerdo con Ortega y Gasset, el siglo educador. ORTEGA y GASSET, J. (1966). *Obras Completas, vol. 2*. Madrid: Revista de Occidente, p. 600.

18 MARTÍ, M. R. (2012). *Wilhelm von Humboldt y la creación del sistema universitario moderno*. Madrid: Editorial Verдум, p. 15.

19 *Ibid.*, p. 18

20 *Ibid.*, p. 15.

21 Cf. CASADO, Á. y J. SÁNCHEZ-GEY (2007c). *María Zambrano. Filosofía y Educación. Manuscritos*. Málaga: Editorial Ágora, pp. 63-65.

22 *Ibid.*, pp. 49-50.

23 *Ibid.*, p. 57.

24 *Ibid.*, pp. 59.

25 Saberes que amplían y recogen lo oculto, posibilitando toda forma de expresión, no únicamente a través del discurso. Saberes que se construyen en la palabra creadora.

26 Zambrano despliega en «el otro» y «lo otro» diversas dimensiones: la importancia del trato con el otro (Cf. CASADO, A. y J. SÁNCHEZ-GEY, *María Zambrano. Filosofía y Educación. Manuscritos*, op. cit., pp. 83-85); la realidad perteneciente a otro lugar o plano del ser (Cf. ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 203); lo diferente e irreductible a sistema (Cf. ZAMBRANO, M. (2015). *Obras Completas, vol. I*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, p. 582); el otro como aquel que no atiende a razones técnicas (Cf. ZAMBRANO, M. (1991). *Los bienaventurados*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 16); al ser escondido tras la su máscara u opaco para sí mismo (Cf. ZAMBRANO, M., *Notas de un método*, op. cit., p. 70); al otro como el ser trágico unamuniano, que está entre el ser y la nada y que no podrá ser (Cf. ZAMBRANO, M. (2004). *Unamuno*. Barcelona: DeBolsillo, p. 148); al excluido o desterrado (Cf. ZAMBRANO, M., *Los bienaventurados*, op. cit., pp. 29-44) y a lo escondido u oculto en los hechos, es decir, aquello que el fluir del tiempo no ligado a un acontecimiento ha encubierto, la huella del multiforme pasado (Cf. ZAMBRANO, M., *Obras Completas, vol. I*, op. cit., p. 233).

mediante su admiración de la religiosidad griega pagana, y consideración de la tragedia, no como un aleccionamiento moral sino como la destrucción-construcción a través de lo apolíneo y lo dionisiaco, en tanto estímulo inspirador y creador. El filósofo-poeta<sup>27</sup> alemán señala la importancia de la reapropiación de las palabras que permitan expresar lo innombrable:

Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe ser apropiada al mismo tiempo para innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, esto es, jamás idénticas estrictamente hablando<sup>28</sup>.

Siguiendo el análisis de esta raíz poética de la razón, en pleno siglo XX, Ortega parece retomar este estímulo creador cuando asegura que:

El hombre, que es siempre este hombre único (...), quiere decir lo que él piensa, más para ello sería menester que los vocablos de la lengua fueran todavía plásticos, capaces de recibir la huella de nuestra inspiración como la cera recibe el sello<sup>29</sup>.

Si todos los géneros literarios son formas de expresión humana, la tragedia, como heredera integral de la epopeya y la épica como raíz de toda

educación superior en Grecia<sup>30</sup>, acoge el estímulo inspirador y creador del que nos habla Ortega.

Volviendo al posicionamiento de Nietzsche, vemos que está en línea con el de Humboldt ya que, mientras el segundo prioriza la formación general y no utilitaria, Nietzsche insiste en que la preocupación por la existencia y sus necesidades básicas no deberían preocupar enteramente al ser humano. Vemos, también, que la *areté* prioriza los valores nobles del ser humano, siéndole indiferente la utilidad<sup>31</sup>. La idea nietzscheana sobre la racionalidad representa la superación de esta inclinación utilitarista de la que, desde Descartes, Kant<sup>32</sup> y Hegel<sup>33</sup>, se sirve lo educativo. Como añade Bachelard: «el esfuerzo del saber se halla manchado de utilitarismo; los conceptos científicos tan bien armonizados son considerados como simples valores de utilidad»<sup>34</sup>. La crítica de Nietzsche es inseparable de la denuncia de una racionalidad limitada a categoría de lo útil, siendo para él más elevada la visión holística de la vida que incluye la contemplación de la naturaleza y las cuestiones metafísicas. Su anhelo de recuperación del ideal griego contribuye a un saber más amplio:

Ya han pasado los siglos en que todos creían que el hombre culto era el hombre sabio y nada más que el sabio; pero las experiencias de nuestro tiempo difícilmente nos permitirán llegar a esta

27 Así lo llama Zambrano en su artículo «La tarea “mediadora” del maestro» (1965).

28 NIETZSCHE, F. (1873). *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. <https://www.lacavernadepaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf> [consulta: 10, septiembre, 2019].

29 ORTEGA Y GASSET, J. (1971). *Obras completas, Tomo IX*. Madrid: Revista de Occidente, p. 678.

30 JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 55.

31 *Ibid.*, p. 19.

32 Kant señala que algunas habilidades son buenas en algunos casos y en otros no y que, en cualquier caso, aquellas sirven para un fin, poseen una utilidad. KANT, I., (2013). *Pedagogía*. Madrid: Ediciones Akal, p. 38.

33 Aunque Hegel siente fascinación por los griegos (HEGEL, G.W.F. (1991). *Escritos pedagógicos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 49), a partir de su idealismo el saber válido es el que queda liberado del misterio o del enigma.

34 BACHELARD, G., *El compromiso racionalista*, op. cit., p. 35.

equiparación. Ahora, la explotación de un hombre en beneficio de la ciencia es un postulado general<sup>35</sup>.

Bajo el título de su libro *Claros del bosque*, Zambrano alude a la profundidad del bosque que aun siendo ilimitada nos permite vislumbrar espacios de luz. En un mundo tan ocupado como el de hoy es difícil retomar la imagen de la contemplación de la grandeza que ilustran metáforas como la citada, metáforas que habitualmente evocan la naturaleza o el universo, lo divino o lo místico, que rescatan esa idea de profundidad. Sin embargo, además de la poesía, también la ciencia se halla frente a esa grandeza, a partir del recuerdo, la imaginación o la ensoñación en los que se origina.

En este sentido, y recuperando la idea de lo útil, el conocimiento más completo será aquel que provenga de un desinterés. Nos referimos al que se encuentra en la citada contemplación y Zambrano recupera en la pregunta de Tales de Mileto y en la tesis de Ortega<sup>36</sup>. Ella alude al saber desinteresado como aquel que todos buscamos pero que no sirve para algo «útil»:

Los establecimientos de enseñanza oficiales rechazan ya o más peligrosamente aún, conservan el tradicional nombre que encubre otra cosa: saberes, sin duda, saberes que sirven para algo, saberes que no arrastran amor desinteresado, ese que no pide inmediata compensación<sup>37</sup>.

Sin embargo, a partir del racionalismo cartesiano se origina un rechazo de lo divino como forma de conocimiento y con el idealismo la idea se erige por encima de la realidad. Es precisamente el posicionamiento de la idea por encima de la vida lo que el siglo de las luces recupera de Sócrates<sup>38</sup> y da lugar a una configuración de la realidad como si de una creación humana se tratase. Como señala Zambrano, «el idealismo alemán reduce la realidad a un horizonte»<sup>39</sup>. Ciertamente, es en base a esta concepción de la realidad en la que se va configurado la idea de educación que todavía hoy pervive. Hablamos de la idea ilustrada de perfeccionamiento del propio ser, ensalzada mediante una creciente confianza en la razón, hasta el punto de ser excluyente y alcanzar el puesto de objetivo educativo primordial. Sin embargo, esta idea de perfeccionamiento o de creación de uno mismo elevada a ideal –como modelo que ha acompañado a las instituciones educativas a partir de la Ilustración– unida al ensalzamiento de la razón, conduce a Europa a la barbarie de 1940 y empieza a desmontarse a partir de la segunda mitad del mismo siglo.

María Zambrano arroja claridad sobre esto reflexionando acerca de la historia sacrificial. A partir del mito de Antígona<sup>40</sup>, apunta a una educación como sacrificio, sin tiempo para despertar el saber sobre uno mismo, que ha elevado a máxima el perfeccionamiento del sujeto, idealizándolo. Porque si alcanzar el individuo y la sociedad ideal es el fundamento de la educación, es también su amenaza. Podemos

35 NIETZSCHE, F. (1959). El porvenir de nuestros establecimientos. En: FICHTE (et. al.), *La idea de la universidad en Alemania*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, p. 242.

36 Cf. ZAMBRANO, M., Manuscrito M. 357.

37 ZAMBRANO, M. (2012b). «El horizonte y la destrucción», *Aurora. Documentos*, p. 51.

38 «Sócrates se convierte en guía de toda la Ilustración y la filosofía modernas». JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 389.

39 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 193.

40 ZAMBRANO, M. (1986). *Senderos*. Barcelona: Editorial Anthropos, p. 203.

## En Crítica de la razón pura, Kant separa la sensibilidad de la lógica, le otorga a los datos sensibles (phaenomena) la forma de influencia negativa en el intelecto

afirmar que la pensadora rescata en este mito, a modo de presentimiento, la tergiversación de la idea de educación o, más bien, su ruina. Es decir, la existencia de un anhelo humano de deificación, que nace una y otra vez en diferentes formas, entendiendo que éste debe ser el modo de realizarse el ser humano<sup>41</sup>:

La pobreza, la indigencia humana, ha sido sentida por el hombre. Mas no reconocida, pues la condición humana parece ser de tal modo que actúa primero a través de su contrario, no descubriendo su sentir sino haciendo algo para buscar su compensación<sup>42</sup>.

La condición humana se presenta, de este modo, como algo imposible, no se realiza lo que es propiamente suyo, pues queda rechazada por el propio ser humano, que la convierte en endiosamiento. Aunque la persona necesite ir logrando «cierta perfección»<sup>43</sup>, también requieren ir revelándosele nítidamente las leyes de su condición humana<sup>44</sup>. Zambrano parece describir un horizonte en el que la educación no puede

alcanzar su fin, pues contempla una voluntad de perfeccionamiento frente al reconocimiento de esta condición humana de indigencia que, si bien sostiene nuestro pensamiento, también lo transforma en acción deificadora. La realización humana, siempre en fuga debido a su anhelo deificador, se convierte en inalcanzabilidad de la educación, pues esta acción deificadora representa una máscara, el rechazo de nuestra condición de imperfección. Zambrano afirma que lo trágico es reconocer esa mendicidad<sup>45</sup>, asegurando así que lo poético es el reconocimiento de la imperfección humana. Sin embargo, la propuesta zambraniana es radicalmente educativa, pues la validez que el perfeccionamiento humano tiene para la educación consiste en su tarea de desocultamiento de la tragedia. Enfatiza así una transformación o metamorfosis como «ascensión en la escala de formas, ganando modos más altos del ser»<sup>46</sup> y mostrando su pensamiento esencialmente pedagógico. Este pensamiento pedagógico, que guarda al par su origen poético, es el que despliega en *El árbol de la vida* cuando señala que la serpiente está condenada a avanzar; la serpiente que es la vida como procesión de tiempo creador es «una respuesta al origen y de él guarda el soplo»<sup>47</sup>.

### 3. El trato adecuado o el rescate del sentir

Desde Parménides y luego Descartes y Hegel, «todo ha sido reducido a conciencia y razón y lo que no podía serlo quedaba desconocido,

41 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 153.

42 *Ibid.*, p. 158.

43 CASADO, A. y J. SÁNCHEZ-GEY, *María Zambrano. Filosofía y Educación. Manuscritos*, op. cit., p. 150.

44 *Ibid.*, p. 92.

45 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 159.

46 ZAMBRANO, M. (2007b). *Islas*. Madrid: Editorial Verbum, p. 75.

47 ZAMBRANO, M., *Los bienaventurados*, op. cit., pp. 25-26.

olvidado y, a veces, vilipendiado»<sup>48</sup>. Si con Parménides aquello que no alcanza la identidad no puede ser conocido: «no conocerás lo que no es [ya que es irrealizable], ni podrás expresarlo»<sup>49</sup> y «lo mismo es a la vez pensar y ser»<sup>50</sup>; con Descartes, lo que no alcanza identidad no puede alcanzar reconocimiento. Sin embargo, nuestra filósofa asegura que lo otro también es realidad. La realidad «se da en algo anterior al conocimiento, (...), la realidad es previa a la idea»<sup>51</sup>; acontece primeramente en el sentir, o mejor, nace en el sentir.

En *Crítica de la razón pura*, Kant separa la sensibilidad de la lógica, le otorga a los datos sensibles (*phaenomena*) la forma de influencia negativa en el intelecto<sup>52</sup>. Esta independencia de la razón respecto a la inclinación acompaña al movimiento idealista alemán que culmina en Hegel. Asimismo, el perfeccionamiento de la persona es, a partir de Kant y en toda la pedagogía desde la Ilustración, el renovado objetivo educativo. No obstante, la recuperación de los valores griegos de plenitud y formación del carácter<sup>53</sup> conduce –durante el humanismo renacentista– al nacimiento de los movimientos

educativos renovadores, señalando el cambio progresivo entre la concepción teocéntrica de la Edad Media a la antropocéntrica de la Edad Moderna.

Es preciso señalar que la llegada del «hombre nuevo» con la Ilustración, así como su libertad<sup>54</sup> –inaugurada con la Revolución Francesa, conducida por Fichte<sup>55</sup> y sustentada por Rousseau como valor supremo–, constituirán los nuevos pilares que se incorporarán a las construcciones teóricas educativas renovadoras. Zambrano descubre, en esta nueva libertad del individuo con respecto a la sociedad, una forma de dar respuesta a lo espontáneo o a la subjetividad<sup>56</sup> que parte de una elusión de la ética y una conducción psicologista del sujeto, premisas sobre las que se asientan un gran número de alternativas pedagógicas contemporáneas. Y es en esta orientación pedagógica moderna, en la que descubrimos nuevamente el mencionado desenlace deificador de un estadio poético.

Ante esta tendencia de la razón<sup>57</sup>, nuestra filósofa parece proponer un nuevo reto educativo: pensar al ser humano desde un lugar en el universo que

48 ZAMBRANO, M. *Islas*, op. cit., p. 114.

49 PARMÉNIDES. (2007). *Poema*. Madrid: Ediciones Akal, p. 35.

50 *Ibid*, p. 36.

51 ZAMBRANO, M., *Islas*, op. cit., p. 114.

52 Cf. KANT, I. (1883). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gaspar Editores, p. 211.

53 Cabe destacar que en la *areté* la creación poética es la expresión del sentir universal. JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 93.

54 La libertad que defiende Zambrano es la de la integración de la persona en su propio ser o posesión de su espacio interior. ZAMBRANO, M. (1988). *El sueño creador*. Madrid: Club Internacional del Libro, p. 42.

55 Fichte promueve una nueva educación postulada por la razón, en la que «el educando esboce libremente la imagen de un orden moral de la vida». FICHTE, J. G. (1977). *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Editora Nacional, pp. 98-99. Fichte, que se inspira en Pestalozzi, es maestro de Karl Christian Friedrich Krause, inspirador a su vez del krausismo español, renovador de la educación en España a finales del siglo XIX.

56 Cf. ZAMBRANO, M. (1934). «Sobre una educación para la libertad», *Revista de Pedagogía*, año XIII, núm. 156, pp. 558-559.

57 Tendencia al «racionalismo como “voluntad de poder” que, según nos enseñó Nietzsche, termina reduciendo toda cultura occidental a mero nihilismo». ZAMBRANO, M., *Notas de un método*, op. cit., p. 43. Con el racionalismo los sentidos no toman partido en el acceso humano al conocimiento. Sin embargo, «es el sentimiento el que impulsa la voluntad, el verdadero motor» (CASADO,

no sea el de la posesión<sup>58</sup> sino el de una relación de amistad y comunicación con las cosas, un trato adecuado con ellas. A partir de esta idea, recuperamos su descripción de Piedad: «saber tratar con lo diferente, con lo que es radicalmente otro que nosotros»<sup>59</sup>. «El otro» al que se refiere la pensadora, no es como en Hegel –la sociedad o el Estado desde el que el educando debe retornar a sí mismo en el proceso educativo–, sino más bien un «otro» excluido u oculto, que la sociedad forja mediante relaciones de dominio y poder. Siguiendo el análisis de Zambrano, este control o dominio ejercido debe ser desenmascarado para que el educando transite el camino que irá del otro a sí mismo, enriqueciéndolo, alcanzando una identidad más fértil, profunda y creadora, distinta de la que propone Hegel. Junto con lo anterior, hay que tener en cuenta que para la filósofa existe un conocimiento inspirado o nutrido de lo poético, entendiendo por poético todo lo que ha quedado al margen, silenciado, oculto, negado o desatendido, bajo el dominio ejercido a través del poder del concepto, la idea o el prejuicio. Zambrano sostiene que la poética del pensar se da «siempre que de admiración primera se es arrancado por una violencia que no persigue el poder, el afán de dominación»<sup>60</sup>.

En realidad, «otro» es todo lo nuevo, aquel o aquello que viene a alterar nuestra vida, a introducir en ella algo que difiere, que hace tambalear nuestras convicciones y creencias. El otro es aquel que interrumpe nuestra cotidianidad y la sacude, el que desconcierta y transforma de alguna forma nuestra existencia. La idea del «otro» está, de este modo, unida a la de «educando»; a esa nueva vida que irrumpe en el mundo, que se incorpora en la sociedad y la escuela<sup>61</sup>. «Lo otro», describe Zambrano, corresponderá a «los grandes bienes y males [que] (...) nos poseen, [que] sentimos que exceden de nuestra vida y nuestra conciencia»<sup>62</sup>.

La filósofa rescata las notas de ser persona precisamente en ese encuentro con el otro. A partir de su lectura de Max Scheler, recupera el *ordo amoris*, es decir, el amor como apertura al otro, y descubre también que la envidia –«avidez de “lo otro”»<sup>63</sup>– es su contrario. De Plotino, recoge la idea del reconocimiento del otro para poder invalidar la alteridad: «desaparecida, pues, la alteridad, esos seres, que ya no son distintos, están presentes unos a otros»<sup>64</sup>. El reconocer al otro como «Uno» es transformar la avidez «propia de algo que necesita crecer; crecer o transformarse»<sup>65</sup>. Postula Zambrano que si el corazón es el órgano del sentir, «lugar donde

A. y J. SÁNCHEZ-GEY, *María Zambrano. Filosofía y Educación. Manuscritos*, op. cit., p. 108), la voz que pide ser seguida, aquella que demanda voluntad, pero no voluntad de poder sino voluntad creadora de ser.

58 A partir de su lectura de Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, Zambrano descubre que el ser humano no ocupa un puesto de superioridad respecto al resto de especies. En *Persona y democracia* se refiere a la figura central que ocupa en Occidente el ser humano frente al resto de seres, posición que lo autoriza para tomar posesión de todo lo que le rodea. El pensamiento pedagógico occidental está influido por una posición de superioridad. Por ejemplo, en Rousseau –crítico de la Ilustración y padre de la Escuela Nueva– encontramos que «el hombre es el rey de la tierra que habita, porque no solamente domina a todos los animales, no sólo dispone de los elementos por su industria, sino que es el único de la tierra que sabe disponer de ellos, y se apropia además, por la contemplación, de los astros mismos, a los que no puede acercarse». ROUSSEAU, J. J. (2014). *Emilio o De la educación*. Madrid: Alianza editorial, p. 440.

59 ZAMBRANO, M., *Islas*, op. cit., p. 113.

60 ZAMBRANO, M., *Algunos lugares de la poesía*, op. cit., p. 132.

61 Cf. BÁRCENA, F. y J.C. MÈLICH (2014). *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Madrid: Miño y Dávila.

62 ZAMBRANO, M., *Islas*, op. cit., p. 112.

63 *Ibid.*, p. 75.

64 PLOTINO (1998). *Enéadas V-VI*. Madrid: Gredos, p. 549.

65 ZAMBRANO, M., *Islas*, op. cit., p. 76.

se albergan los sentimientos inextricables, que saltan por encima de los juicios y de lo que puede explicarse»<sup>66</sup>, es decir, si el corazón acoge lo inefable, son el amor y la envidia sentimientos opuestos, realidades del sentir. Transformar la avidez de «lo otro» en avidez de «lo Uno» constituye el paso de un sentimiento negativo –la envidia– a su opuesto positivo –el amor–. A partir de esta relación de la realidad con el sentir<sup>67</sup>, Zambrano le confiere a la Piedad el grado de sentimiento primordial, el origen de la vida del sentir<sup>68</sup>. Piedad es conciencia de soledad y de participación, es decir, conocimiento de la propia soledad, singularidad y heterogeneidad, así como de las maneras múltiples de realidad, y al par, de participación con todo. Piedad que, además, alimenta la llama creadora, pues la realidad a la que asiste aguarda oculta.

Precisamente de la Piedad trata la filósofa en *El hombre y lo divino*, sosteniendo que es también esa que rodea la conciencia<sup>69</sup>, la que habita, por tanto, sus márgenes. Pero, ¿cómo se accede a este afuera de la conciencia? ¿Nos servimos de criterios de validez que nos permitan tal acceso? En la cultura occidental, conciencia y razón han dominado el ámbito del conocimiento y de la realidad. Lo que es, es accesible a través de la conciencia, de la razón humana; si no puede alcanzarse mediante la razón no se puede conocer. De este modo, aquello que no es medible o demostrable no puede ser alcanzado; se deja fuera el origen poético que representa el sentir, suprimiendo también al otro, y por ende, a uno mismo.

#### 4. La heterogeneidad que aísla la razón limitante

Entre las aseveraciones de Nietzsche, pertenecientes a sus años como profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea, hallamos su crítica de la tendencia de extender y simplificar la educación. En relación a la tendencia de extenderla, Nietzsche asegura que es la aristocracia la que posee la capacidad de espíritu para indagar en el conocimiento, idea que en principio parece heredar de la concepción griega de la nobleza como educadora. Como asegura Jaeger: «la educación (...) no es otra cosa que la forma aristocrática, progresivamente espiritualizada, de una nación»<sup>70</sup> y «no es posible imaginar una educación y formación consciente fuera de la clase privilegiada»<sup>71</sup>. Sin embargo, Denis Kambouchner añade que desde la *areté*, pasando por la institución oratoria de los romanos, hasta las escuelas monásticas de la Edad Media, siendo todas ellas instituciones fundamentalmente aristocráticas, se basan en el canon clásico de dar acceso a los hijos de comerciantes, artesanos o campesinos a la educación y con ello a la posibilidad de ascender en la escala de la cultura<sup>72</sup>. Zambrano, por su parte, sintonizará con las ideas pedagógicas de la Segunda República, llevando la educación y la cultura a los pueblos, abriendo el saber a la diversidad de gentes, trascendiendo los límites que lo reservan a un grupo selecto de la sociedad. Cabe señalar que, este proyecto integrador en el que participa la filósofa, tiene su antecedente en el neohumanismo del siglo XVIII con la formación

66 *Ibid.*, p. 41.

67 «Los sentidos y las formas de la sensibilidad que establecen el espacio y el tiempo, son vías de acceso a la realidad». CASADO, A. y J. SÁNCHEZ-GEY, *María Zambrano. Filosofía y Educación. Manuscritos*, op. cit., p. 144.

68 ZAMBRANO, M., *Islas*, op. cit., p. 112.

69 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 191.

70 JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 20

71 *Ibid.*, p. 35.

72 FUMAROLI, M. (2007). *L'educació de la llibertat*. Barcelona: AtmArcadia, p. 12.

integral e inclusiva. Lo que no tiene precedentes es el proyecto ambicioso de creación de escuelas y el carácter propio de tarea educativa renovadora que caracteriza la misión de la Segunda República, que se empezará a materializar con las Misiones Pedagógicas, la Residencia de Estudiantes y el Instituto Escuela, pero quedará truncado con la Guerra Civil española. Ante esta breve aurora de renovación educativa, se impondrá de nuevo el olvido de los valores griegos y la educación será invadida por un empobrecimiento.

En cuanto a la tendencia de simplificar la educación, Nietzsche le asigna la siguiente importancia al mundo clásico: «si arrojamus, juntamente con la filosofía y el arte, a los griegos, ¿cómo podremos ascender en la escala de la cultura?»<sup>73</sup>. Tras el proyecto integrador del neohumanismo pedagógico del siglo XVIII, es el exceso de confianza en la razón<sup>74</sup> frente al olvido de la condición humana, aquel que inicia la tendencia simplificadora que recorre el siglo XIX. Avanzado el siglo XX, lo irracional pasa de situarse en los márgenes de la razón a residir en su mismo centro. Las dos grandes guerras mundiales y los regímenes totalitarios dejan al descubierto la insuficiencia de una razón pura y universal. En este contexto, la pensadora reflexiona sobre lo poético como precedente de la razón y como potencia de fuga de la misma. Es decir, lo poético como posibilidad de revertir la reducción ejercida a la razón, de forma que quede desposeída y ampliada. La cualidad de lo poético es, para ella, la de posibilitar realizarse a la razón

pero también la de exigirle una renuncia. Se trata de renunciar a la persecución analítica, que «es el modo espontáneo de la mente moderna ávida de discernir diferencias, de escindir, de pulverizar»<sup>75</sup>, ya que «dentro de la unidad del género humano, todo son diferencias»<sup>76</sup>. Frente a la heterogeneidad –o cualidad poética–, la función del racionalismo será, durante siglos, ocultarla, condenarla a la nada, confundiendo su carácter de sombra e imponiendo su negación. Zambrano alude al mal del «parcelamiento humano que ha hecho posible la magnificencia de la técnica, el esplendor inclusive de la ciencia»<sup>77</sup>. De este modo, se refiere a aquellos conocimientos que se yerguen en su unicidad, desapegándose de su origen poético. Al aislarse del resto, al escindir un determinado conocimiento del resto de saberes, se le separa de la vida, pues la vida es la mezcla de ciencia y sentimiento intuitivo, poético.

En los últimos tiempos (...) la luz que irradia el conocimiento exclusivamente racional, parece haber arrojado sombra sobre la Piedad. Y como esto viene sucediendo desde hace bastante tiempo, podemos mirar un poco en perspectiva y preguntarnos ¿qué es lo que nos falta? Los métodos maravillosos de la ciencia, las creaciones de la técnica no han podido darnos<sup>78</sup>.

Zambrano, como después desarrollará Foucault, destaca la incapacidad de una conciencia universal<sup>79</sup> y la potencia de hacer visibles saberes en la sombra. Para Foucault el saber-poder solo puede ser trascendido mediante un ejercicio

73 FICHTE (et. al.), *La idea de la universidad en Alemania*, op. cit., p. 252.

74 El exceso de confianza en la razón está dirigido por el liberalismo y se basa en una extrema confianza en lo humano, un humano incomunicado con la naturaleza. ZAMBRANO, M., *Obras Completas*, vol. I, op. cit., pp. 100-101.

75 CASADO, A. y J. SÁNCHEZ-GEY, *María Zambrano. Filosofía y Educación. Manuscritos*, op. cit, p. 87.

76 *Ibid.*, p. 91.

77 ZAMBRANO, M., (1940). «Conocimiento poético». *Revista Asociación de Mujeres Graduadas*, núm. 4, p. 17.

78 ZAMBRANO, M., *Islas*, op. cit., pp. 112-113.

79 La conciencia humana se ha configurado como un lugar en el que no dan cabida lo extraño, lo incompleto o lo imperfecto.



de reflexión y, por tanto, de libertad. La idea foucaultiana de desprenderse del saber-poder nos permite incorporar la consideración de Zambrano. Ella se pregunta si la situación de la persona en el universo es una situación de poderío frente a las cosas<sup>80</sup>, de poderío y de dominio. Su respuesta es clara: la situación del ser humano es la del manejo pero no la de entendimiento respecto al universo<sup>81</sup>. Sin embargo, con Hegel la educación inicia el recorrido hacia la cumbre de los «conocimientos-inversión», tratando de potenciar los resultados del educando para que respondan a las esperanzas de sus padres, pero sobre todo para que sirvan al Estado, tal y como señalaba el filósofo en *Escritos pedagógicos*: «comienza ya la recompensa de sus bien empleados preciosos años juveniles, así como también la recompensa de sus padres por el esfuerzo y la solicitud de que éstos les han hecho objeto»<sup>82</sup>. En la misma época en la que Hegel propone una educación que priorice la separación de saberes para un mayor aprovechamiento del Estado, el mercantilismo cobra especial predominancia dirigiendo el control de la economía desde el Estado e iniciando su andadura hacia el capitalismo. Cuando el capitalismo penetra en la vida y en la sociedad, lo que impone es un ser domeñable a los dictados del mercado, trasladando la fabricación del objeto a la fabricación del ser.

En consonancia con Zambrano, Edgar Morin nos acerca a la cuestión de la discordancia entre una realidad compleja y profunda –heterogénea–, en la que los problemas son ya planetarios y, sin

## Zambrano, como después desarrollará Foucault, destaca la incapacidad de una conciencia universal y la potencia de hacer visibles saberes en la sombra

embargo, la creciente exigencia de unos saberes cada vez más fragmentados y reducidos<sup>83</sup>, y actualmente simplificados al máximo para favorecer su mercantilización. Estamos habituados a que los ámbitos de conocimiento no dialoguen entre sí. Morin pretende dar un giro a esta separación en ámbitos de conocimiento que actualmente consiste en la priorización de los tecnológicos y económicos e invalidación de los artísticos y humanísticos. Concretamente, propone renovar el conocimiento como una multidimensión y no como un conjunto de saberes separados unos de los otros; propuesta que encontramos también en Zambrano: «esa unidad superior que integra ciencia y ciencias, filosofía, historia, poesía, arte (...). La cantidad del saber por grande que sea sin reflexión se disgrega, de desgrana como arena en el desierto, es decir: es estéril»<sup>84</sup>. Una heterogeneidad que, al proceder del modo poético<sup>85</sup>, empuje hacia otros márgenes aquello que la limita. Nos referimos al carácter poético de lo heterogéneo capaz de aislar la razón limitante. Una heterogeneidad que no suprime de una vez por todas el reduccionismo racionalista, sino que lo va resituando en un círculo más amplio; convirtiendo el círculo

ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 164.

80 El idealismo objetivo de Hegel encabeza esta idea de relevancia de la actividad gnoseológica del sujeto, en la que lo subjetivo, pero también la naturaleza, es el resultado de la actividad el sujeto, negando un mundo exterior independiente de la conciencia, es decir, defendiendo el dominio del ser humano frente al resto de las cosas.

81 ZAMBRANO, M., *Islas*, op. cit., p. 113.

82 HEGEL, G. W. F., *Escritos pedagógicos*, op. cit., p. 122.

83 MORIN, E. (2001). *La mente bien ordenada*. Barcelona: Editorial Seix Barral, p. 13.

84 ZAMBRANO, M., Manuscrito M. 298.

85 «El pensar activo, poético en el sentido etimológico del término, el pensar creador». ZAMBRANO, M., Manuscrito M. 297.

cerrado que la propia razón limitante dibuja en torno a sí –mostrándose reducida y reductora del pensamiento–, en un círculo abierto.

Un ejemplo claro de esta razón limitante es la idea de que aquello que no es útil en la esfera profesional no lo es tampoco para la vida. Esta idea llevada al ámbito educativo privilegia o ensalza aquellos conocimientos que conducen a un progreso material, científico, económico o tecnológico. La educación utilitaria socava todos aquellos saberes que hacen al individuo más libre en tanto a su posibilidad de dudar, contemplar, reflexionar o incluso saber vivir de forma más serena y consciente, haciéndole incapaz de desocultar aquellas realidades que a su vez le permiten tener una visión amplia y compleja del mundo y de su propia existencia.

Solo mediante una racionalidad que caracterice al ser humano frente al resto de especies –de acuerdo con Scheler–, puede convertirse el sujeto en persona. Zambrano defiende la razón como elemento humano diferencial respecto al resto de seres. Sin embargo, como hemos ido dando cuenta, el ser humano se ha conducido mediante una razón que, como revela Sartre, lo constituye y a la vez lo destruye. La imposición de una razón limitante nos invita a reflexionar sobre lo que ocurre cuando buscamos la seguridad en una razón que convierte el pensamiento no en libertad, sino en aislamiento.

Zambrano alude al conocimiento que se ha reducido a razón<sup>86</sup> para referirse a esta razón que acota la realidad y enaltece ciertas visiones del mundo:

Cada época ha tenido su medida valorativa que no solo exalta ciertos valores y los hace apetecibles, en detrimento de otros. Una medida que es una especie de foco luminoso que esclarece ciertos objetos y ciertos hechos hasta elevarlos a la categoría de hazañas, que hace en cambio invisibles a otros, que destaca y da relieve y a costa de borrar y ocultar<sup>87</sup>.

En este sentido, podemos decir que diversas racionalidades se han convertido en limitantes a lo largo de la historia: razones totalitarias, tecnicistas, mercantilistas, economicistas o tecnológicas, todas ellas bajo el paraguas de la utilidad. Pero Zambrano apunta que «la máquina (...) cognoscible (...) es siempre una obra humana sin misterio»<sup>88</sup> y que «la economía liberal (...) y la economía de tipo social (...) fracasó también porque hizo de lo económico algo sustantivo y pretendió nada menos que trocar en *homo oeconomicus* al *homo humano*»<sup>89</sup>, inspirándose en la crítica nietzschiana del espíritu de los modernos institutos de enseñanza cuyo objetivo es la tasación del individuo:

Estimular a cada uno para que dé el mayor rendimiento posible de este hombre «courant», formar a los individuos para que, con esta mayor suma de conocimientos y de ciencia, concurren a la tarea de sacar el mayor dinero posible y obtener el máximo de goces (...) [A] esta alianza entre «la inteligencia y la riqueza» [es condenada la educación, eliminando aquella otra que] «nos hace solitarios, que aspira a fines más allá del dinero y el logro»<sup>90</sup>.

86 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 191.

87 ZAMBRANO, M., Manuscrito M. 297.

88 ZAMBRANO, M., Manuscrito M. 297.

89 ZAMBRANO, M., Manuscrito M. 468.

90 NIETZSCHE, F. «El porvenir de nuestros establecimientos», op. cit., p. 240.

## 5. La novedad como rito de iniciación

Una de las cuestiones que preocupan a la filósofa, es la del progreso del ser humano en la historia: «el hombre va naciendo en la historia, en lugar de haber nacido de una vez»<sup>91</sup>. Esto nos recuerda a la necesidad de una educación para acabar de nacer, o mejor, una educación en la que sea posible ir naciendo. No obstante, se inicia durante las últimas décadas del siglo XVIII, y aún hoy perdura, la «creencia en el progreso ilimitado»<sup>92</sup>; creencia que nos lleva a una apropiación y dominio de la naturaleza sin descanso, que destruye la posibilidad de nacer. Se trata de una forma de progreso en la que radica la enfermedad del pensamiento<sup>93</sup>, guiada por una razón soberbia, fruto de la preeminencia del yo absoluto, en la que el ser humano vuelve a endiosarse, desterrando lo poético y encerrando el conocimiento en acto colonizador.

Si con Bergson Zambrano descubre la acción de detención del tiempo realizada por el intelecto y la intuición como elemento de contacto con la realidad de la vida, la conciencia de la duración nos permite incluir el elemento intuitivo a la idea de progreso científico. La vida es, para Zambrano, movimiento en el tiempo, aunque busque objetividad y unidad. Por otro lado, si en el saber absoluto todo es ser, y no «no ser», cabe tener en cuenta también la realidad que no reside en el ser.

Es decir, existe una vasta realidad no objetivable y el no-ser del ser, la intuición o el sentir, en tanto realidades, no han podido entrar en el saber acotado de la definición. La contradicción<sup>94</sup>, fundamento de la vida humana, es de este modo rechazada.

En el marco de esta reflexión, la propuesta zambraniana es la del rescate del nacimiento poético del ser humano. Si la poesía es la primera comunicación humana, en su origen está la palabra que nombra la realidad de lo no nombrado o innombrable<sup>95</sup>, recurrir a ella será «rescatar muchas cosas del alma humana que la orgullosa fe en progreso dejó atrás»<sup>96</sup>. Ella sitúa principalmente en la juventud el hallazgo de esa novedad o realidad innombrable: «una palabra no dicha, una forma de vida no estrenada»<sup>97</sup>, frente a la enfermedad del pensamiento que ha consagrado como salvadora una forma de razón que ansía fijar, definir o acotar, llevando a cabo una separación estricta con otros ámbitos del saber, modos de vivir y de ser, y trasladando esta exclusión a las instituciones educativas.

En la obra zambraniana, la necesidad de un renacer del pensamiento queda enmarcada en la doctrina del orfismo y el pitagorismo, aceptando el padecer del tiempo y de la vida que nos trae la muerte y los abismos, es decir, un andar perdidos «como todos los poetas genuinos lo andarán un

91 ZAMBRANO, M., *Islas*, op. cit., p. 112.

92 ZAMBRANO, M., Manuscrito M. 46.

93 María Zambrano habla ampliamente del fascismo como una enfermedad del pensamiento y no como un fallo de la razón. La actual enfermedad del pensamiento es la citada por Joan-Carles Mèlich, a saber, la de la burocracia y la tecnología. La transformación de individuos en funcionarios de la administración produce individuos deshumanizados. MÈLICH, J. C. (2004). *La lección de Auschwitz*. Barcelona: Herder, p.84.

94 El ser humano se caracteriza por su ambigüedad, su estar en constante proceso de transformación, de posibilidad e imposibilidad y, por tanto, ser en contradicción. ZAMBRANO, M., *Los bienaventurados*, op. cit., p. 66.

95 ZAMBRANO, M., *Algunos lugares de la poesía*, op. cit., pp. 70-71.

96 *Ibid.*, p. 76.

97 CASADO, A. y J. SÁNCHEZ-GEY, *María Zambrano. Filosofía y Educación. Manuscritos*, op. cit, p. 76.

poco siempre»<sup>98</sup>. Rosa Rius señala que «todo gira alrededor del binomio muerte-resurrección»<sup>99</sup> en el que se halla el mismo misterio que los griegos recrearon en la mitología, esencia divina que es lo no fijado ni abarcable por el concepto. Zambrano se inserta así, en una educación para la transformación.

Transformar el mundo no es otra cosa que modificar eso último para lo que no tenemos nombre, la inserción del hombre en el universo, la situación con referencia a todas las especies de la realidad, de lo que es y de lo que no es<sup>100</sup>.

Para ilustrar esta educación transformadora recuperamos su alusión al rito iniciático. Zambrano afirma que «siempre que de preguntas y respuestas se trata es cuestión de saber eso que se llama iniciación»<sup>101</sup>. Hay iniciación cuando alguien nos pregunta por algo que nos afecta y quien lo hace pasa a ser nuestro discípulo y maestro al par<sup>102</sup>. Si trasladamos el rito iniciático a la acción educativa descubrimos su consonancia con la potencia de dejar entrar lo nuevo. Zambrano sostiene que «la simple voltereta que dan los niños es la iniciación» y que «para darse la vuelta hay que estar exento, hay que haberse librado de todo cuando encarcela»<sup>103</sup>. El sentido de la adolescencia es también una iniciación<sup>104</sup>. La filósofa establece una relación entre lo sacro y el adolescente ya que ambos se muestran por su propia voluntad, cuando no se les busca. Además,

«los jóvenes iniciados [son] conducidos y guiados por los iniciadores que les evitan obstáculos, caídas, duras experiencias, riesgos sin fin; que les muestran el camino del laberinto antes de dejarlos solos en su centro»<sup>105</sup>. Aquí Hegel sí puede servirnos de horizonte, pues asegura que «el educar a los niños para ser personas autónomas debe ser considerado como [un] segundo nacimiento»<sup>106</sup>. De este modo, parece estar sentando las bases de la Escuela Nueva, que participará en el nacimiento del educando poniéndolo en el centro de la educación.

Significa esto que la educación supondrá ir hacia una nueva condición humana o hacia la esperanza de «una versión de la condición humana», mejorable únicamente mediante el reconocimiento de su poética.

## 6. Conclusiones

La «poética de la racionalidad» descubre lo humano del pensamiento puesto que en la revelación de la impronta poética que lo constituye radica su potencialidad. Siguiendo esta idea, el destacado afán zambrano de humanizar al sujeto es objetivo compartido por el ideal educativo inicialmente originario de la Antigua Grecia y renovado por el humanismo renacentista, la Ilustración, el neohumanismo y, en el contexto vital de nuestra filósofa, la renovación educativa de la Segunda República.

98 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 107.

99 REVILLA, C. (ed) (1998). *Claves de la razón poética*. Madrid: Editorial Trotta, p. 104.

100 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 195.

101 ZAMBRANO, M. (1970). «Ciencia e iniciación», *Revista Educación*, núm. 21. pp. 77-79.

102 *Ibid.*, p 79.

103 COLINAS, A. (1995). «Sobre la iniciación». Entrevista a María Zambrano. [https://www.festivaldepoesiademedellin.org/en/Revista/ultimas\\_ediciones/70/zambrano\\_colinas.html](https://www.festivaldepoesiademedellin.org/en/Revista/ultimas_ediciones/70/zambrano_colinas.html) [consulta: 6, agosto, 2019].

104 ZAMBRANO, M. (2011). *Las palabras del regreso*. Madrid: Editorial Tecnos, p. 168.

105 CASADO, A. y J. SÁNCHEZ-GEY, *María Zambrano. Filosofía y Educación. Manuscritos*, op. cit, p. 67.

106 HEGEL, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, p. 451.

A partir del propósito de humanizar al sujeto, lo que es verdaderamente el ser humano es a lo que ella llama «lo real». Sin embargo, únicamente unas realidades, pocas, pueden ser halladas mediante la claridad y la distinción que caracteriza la razón cartesiana. Zambrano aviva este pensamiento con la siguiente pregunta: «¿no habrá, además, de los saberes distintos y claros, necesidad de otros, menos distintos y claros, pero igualmente indispensables?»<sup>107</sup>. Saberes, defiende, que se captan mediante el presentimiento y la intuición, por inspiración, frente a aquellos definidos por Descartes. A partir de estas preocupaciones, la filósofa empieza a perfilar la sospecha de que es en la dicha y en el padecer cuando parece que nos encontramos con la realidad o estamos más cerca de ella<sup>108</sup>. Por tanto, entiende que es mediante el sentir que accedemos a los saberes indispensables que nos permiten descubrir la realidad y alcanzar ser verdaderamente humanos. En torno a esta idea asegura que «piedad es saber tratar con el misterio»<sup>109</sup>. Su crítica radica en la razón limitadora a partir de la que se ha construido el sujeto, ejerciendo una escisión y un rechazo de ciertos saberes que dan cuenta de nuestra condición y giran en torno a ese misterio. Se perfila así la siguiente pregunta: ¿se podrán llevar esos otros saberes al ámbito educativo? El mundo, la realidad, no se limita a lo que está en vigor, a una racionalidad vigente. Sin embargo, en cada tiempo el ser humano se somete a un conjunto de valores que delimitan su horizonte y hace invisibles otros<sup>110</sup>. Y son estos valores los que le dan acceso a unos conocimientos y no a

otros. A partir del momento en el que cierta forma de razón se configura como valor decisivo y propio del ser humano, éste inicia su camino hacia el endiosamiento, apartándole del misterio, trazando las categorías que le permiten asegurar algún saber y un saberse.

Zambrano entiende que la muerte de Dios anunciada por Nietzsche es «el crimen [de amor] cuando no se soporta más la diferencia con el amado»<sup>111</sup>. El ser humano cree que al matar a su Dios, lo hereda y gana poderío<sup>112</sup>. Sin embargo, al poseer la condición de la divinidad cae en el abismo de la nada; su falta de fe en algo exterior a él, superior a él, lo aboca a una nueva búsqueda, un nuevo sacrificio que alimente su carencia. Carencia que ve nuevamente colmada con una renovada divinidad. Una vez más, la modernidad ha dirigido la razón hacia ese abismo, queriendo asegurar su acceso a lo divino ha homologado una razón que le brinde la objetividad o la cercanía que le ofrecían los dioses<sup>113</sup> a través de esta nueva divinidad cada vez más producto del propio ser humano. Divinidad que, más que estar concebida a su imagen y semejanza brota de su ser, y ya no reside en el delirio o en la pasión, zonas inciertas, sino en la conciencia, en la claridad del logos, en su propia mente ilimitada.

Pero, como hemos mostrado, ese poderío de la razón también conlleva un sacrificio. El nuevo sacrificio será la suplantación de la pasión, el delirio<sup>114</sup> o la imaginación, que nos confirma que «todo puede aniquilarse en la vida humana:

107 ZAMBRANO, M., *Islas*, op. cit., p. 115.

108 *Ibid.*, p. 115.

109 *Ibidem*.

110 ZAMBRANO, M., Manuscrito M. 297.

111 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 150.

112 *Ibid.*, p. 147.

113 Aunque en los últimos tiempos los dioses fueran casi humanos, el dios cristiano fue enteramente humano.

114 El delirio asiste al nacimiento de lo visible y, por tanto, de la razón. ZAMBRANO, M. (2014). *El exilio como patria*. Barcelona:

la conciencia, el pensamiento y toda idea en él sustentada, y aun la misma alma, ese espacio mediador viviente, puede también replegarse hasta dar la ilusión de un total aniquilamiento»<sup>115</sup>. Enalzando esta razón, el ser humano ha continuado este proceso al que Zambrano denomina «deificador»:

La deificación parece ser el proceso “natural” en el hombre». Tras el hueco que deja la muerte de cada deificación, una nueva razón vuelve a renacer. Sin embargo, «todo delirio nace de un anhelo del fondo más oscuro de la condición humana»<sup>116</sup>.

Frente al consejo de Agapito Maestro de «leer a Zambrano sin “mediaciones” pedagógicas»<sup>117</sup>, no hemos sabido eludir la mirada de su obra desde la educación. No se trata de sistematizar o hacer teoría educativa de su razón poética, eso no solo es inalcanzable sino que tampoco su filosofía se deja encuadrar. Este es, precisamente, su gran mensaje. Significaría un fracaso intentar delimitarla, pero, por esa misma razón, si como ella señala: el «fracaso “garantiza” un renacer más amplio y completo»<sup>118</sup>, nuestra intención ha sido la de acercarnos a lo que su filosofía nos ofrece: solo educativa y poéticamente podemos comprender la violencia del pensamiento. El objetivo es recuperar ese aliento poético en la educación o «absorber todo lo que la palabra en su forma lógica [ha] dejado atrás, la patria primera de la que se [ha] desprendido»<sup>119</sup>.

## Referencias bibliográficas

BACHELARD, G. (2001). *El compromiso*

*racionalista*. México: Siglo XXI editores.

BARCENA, F. y J.C. MÈLICH (2014). *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Madrid: Miño y Dávila

CASADO, Á. y J. SÁNCHEZ-GEY (2007c). *María Zambrano. Filosofía y Educación. Manuscritos*. Málaga: Editorial Ágora.

COLINAS, A. (1995). «Sobre la iniciación», Entrevista a María Zambrano. [https://www.festivaldepoesiademedellin.org/en/Revista/ultimas\\_ediciones/70/zambrano\\_colinas.html](https://www.festivaldepoesiademedellin.org/en/Revista/ultimas_ediciones/70/zambrano_colinas.html) [consulta: 6, agosto, 2019]

FICHTE, J. G. (ET AL.) (1959). *La idea de la universidad en Alemania*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

FICHTE, J. G. (1977). *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Editora Nacional.

FUMAROLI, M. (2007). *L'educació de la llibertat*. Barcelona: AtmArcadia.

HEGEL, G. W. F. (1991). *Escritos pedagógicos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

— (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.

JAEGER, W. (2017). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

KAMBOUCHNER, D. (1995). *Notions de philosophie, III*. Paris: Gallimard.

KANT, I. (1883). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gaspar Editores.

---

Anthropos Editorial, p. 75.

115 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, op. cit., p.151.

116 *Ibid.*, p. 153.

117 ZAMBRANO, M., *Notas de un método*, op. cit., p. 45.

118 *Ibid.*, p. 44.

119 ZAMBRANO, M., *Algunos lugares de la poesía*, op. cit., p. 67.

- (2013). *Pedagogía*. Madrid: Ediciones Akal.
- MARTÍ, M. R. (2012). *Wilhelm von Humboldt y la creación del sistema universitario moderno*. Madrid: Editorial Verдум.
- MÈLICH, J.C. (2004). *La lección de Auschwitz*. Barcelona: Herder Editorial.
- MORIN, E. (2016). *La mente bien ordenada. Los desafíos del pensamiento del nuevo milenio*. Barcelona: Seix Barral.
- NIETZSCHE, F. (1873). *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. <https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf> [consulta: 10, septiembre, 2019].
- ORTEGA Y GASSET, J. (1966). *Obras completas, Tomo II*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1971). *Obras completas, Tomo IX*. Madrid: Revista de Occidente.
- PARENTE, L. (2011). «María Zambrano: el ritmo del silencio y la respiración de la creación», *VI Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, pp. 67-81.
- PARMÉNIDES (2007). *Poema*. Madrid: Ediciones Akal.
- PLOTINO (1998). *Enéadas V-VI*. Madrid: Editorial Gredos.
- REVILLA, C. (1998). *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- ROUSSEAU, J. J. (2014). *Emilio o De la educación*. Madrid: Alianza editorial.
- ZAMBRANO, M. (1934). «Sobre la educación para la libertad», *Revista de Pedagogía*, 156, pp. 556-560.
- (1940). «Conocimiento poético», *Revista Asociación de Mujeres Graduadas*, II, 4, pp. 16-17.
- (1970). «Ciencia e iniciación», *Revista Educación*, 21, pp. 77-79.
- (1988). *El sueño creador*. Madrid: Club Internacional del Libro.
- (1989). *Senderos*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre.
- (1991). *Los bienaventurados*. Madrid: Ediciones Siruela.
- (2004). *Unamuno*. Barcelona: Random House Mondadori.
- (2007a). *Algunos lugares de la poesía*. Madrid: Editorial Trotta.
- (2007b). *Islas*. Madrid: Editorial Verbum.
- (2009). *Las palabras del regreso*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- (2011). *Notas de un método*. Madrid: Editorial Tecnos.
- (2012a). *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2012b). «El horizonte y la destrucción», *Aurora*, Documentos 2012, pp. 48-53.
- (2014). *El exilio como patria*. Barcelona: Anthropos Editorial
- (2015). *Obras completas I*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2016). *Obras completas II*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Manuscritos del Archivo de la Fundación María Zambrano:**
- M-46 Idolatría y magia en la sociedad, 1965.
- M-76 El laberinto, 1964.

M-297 El hombre y la máquina: hibridismo y  
conjunción, 1966.

M-298 La condición humana y sus fronteras,  
1967.

M-357 Función de la filosofía ante la vida, 1945.

M-468 Lo económico y lo humano.



Fuente: Fundación María Zambrano





---

# Hacia una política del desenmascaramiento. Confluencias entre el pensamiento de María Zambrano y Agustín G. Calvo

Sonia Petisco (Universidad de La Laguna, España)

---

## I. Introducción. Traspasando el dintel: El nacimiento de una nueva conciencia

Si hay algo verdaderamente común y vivificante en la obra de María Zambrano y Agustín García Calvo es su aspiración a una nueva conciencia que nos libere de la quimera de la historia, convirtiéndola de historia trágica en historia ética. Nos encontramos, sin duda alguna, ante dos pensadores aurorales como lo fueron Pascal, Vico, Leibniz, Husserl, Scheler, Ortega, que con gran valentía y honestidad abandonan una actitud pasiva ante los acontecimientos históricos, haciendo de la acción política el centro de su preocupación vital e intelectual. De esa búsqueda apasionada de una luminosa claridad ofrecen testimonio las palabras de María Zambrano en el primer capítulo de su libro *Persona y Democracia* (1958):

La realidad que es la historia ha sido larga, pesadamente padecida por la mayoría de los hombres y especialmente por esos que integran la multitud, “la masa”, pues le ha sido inasequible el único consuelo: decidir, pensar, actuar responsablemente,

o al menos, asistir con cierto grado de conciencia al proceso que los devoraba. De esta pesadilla que dura desde la noche de los tiempos, se han querido sacudir rebelándose. Más rebelarse, tanto en la vida personal como en la histórica, puede ser aniquilarse, hundirse en forma irremediable, para que la historia vuelva a recomenzar en un punto más bajo aún de aquel en que se produjo la rebelión. Tal ha sido el riesgo corrido en estos años que están al pasar, en nuestra “Cultura de Occidente” (Zambrano, 1988: 12-13).

Conviene detenernos en esta reflexión inicial. Para María Zambrano tomar conciencia de los horribles sucesos acaecidos a la humanidad es todo lo contrario a una “Revolución”, ocurre en un solo instante, porque “despertar de una pesadilla sucede en un instante, como todos sabemos por experiencia”. Es en ese momento cuando aparece la realidad, la verdadera, la que estaba oculta por la pesadilla en la que surge un monstruo, “máscara de la realidad desatendida”. No quedará entonces otra opción que la de recorrer lo vivido en sentido inverso, para hacerlo, en la medida de lo posible, transparente, “traspasando un dintel

jamás traspasado en la vida colectiva”. El primer paso será enfrentarse con el propio abismo del hombre, “llevar a la conciencia su ensueño cuando aparece agotado”. Y esto sólo será posible “en una civilización cuyo Dios en persona puede darse, cuyo misterio original sea el de la encarnación del *lógos*” (Zambrano, 1988: 130).

Con la misma entrega y perseverancia, a lo largo de su obra Agustín García Calvo cuestiona reiterativamente la condena a este terrible destino o *fatum* que es la historia de los hombres, poniendo siempre en tela de juicio lo que el denomina “la Realidad”, es decir la necesidad de que las cosas tengan que ser lo que son, y no de otra manera. Nada está hecho ni cerrado del todo – nos advierte –, y su “No al Poder” se convierte en el eje axial de toda su enseñanza:

Lo importante – apunta – es destruir la realidad, la mentira; nosotros no podemos ser dueños de la verdad, pero somos capaces de decirle no a la mentira, y ahí se termina nuestra labor. (...) Porque “la realidad no es todo lo que hay, yo sigo por ahí, dando guerra y diciendo no a este destino fatal” (García Calvo, 2005: 81).

Para García Calvo esta desnuda negación sólo puede proceder del *lógos*, de la Lengua o Razón Común que es la única que piensa, la única que está fuera de la realidad, y que por ende puede levantarse contra cualquier forma de poder establecida y despejar la confusión a la que estamos desde nuestro nacimiento sometidos.<sup>1</sup> En resumidas cuentas, y en esto coinciden ambos maestros, se trata de desnacer, de volver a una situación, si no

pre-histórica, al menos ante-histórica, es decir, anterior a la historia, purificándola de todo saber impuesto desde lo alto en esa apertura a una razón que es al mismo tiempo corazón, sentimiento, pasión.<sup>2</sup>

## 2. La rotura de la máscara

No obstante, María Zambrano y Agustín García Calvo coinciden en que esta lucha contra el monstruo de la Historia ha de comenzar con una lucha contra el monstruo latente en el interior del individuo. Es el momento de la tragedia, de la ruptura, cuando uno reconoce que no es el que creía ser. Pero es también el momento de la revelación de la verdad, del descubrimiento de la falsedad de uno mismo. Escuchemos la meditación de María Zambrano sobre este singular acontecimiento:

(...) Nada azora tanto como encontrarse consigo mismo. ¿Qué hacer ante esa imagen que de pronto me arroja el espejo y que tan mal se aviene con aquella que yo me he creado? Aunque sólo fuese por su precisión, espanta. Y espanta porque está fuera; porque me mira, y la que yo tengo va dentro de mí, y la miro yo (Zambrano, 1988: 13).

Aparece aquí de forma muy viva y desgarradora la conciencia de la dualidad o desdoblamiento del yo, del carácter contradictorio de la persona. Frente al personaje reflejado en el espejo, me sale al encuentro otro yo que en palabras de Zambrano “me reclama como un mendigo, como un condenado, al menos como un olvidado, y también “como un desconocido” que clama porque le dejen vivir. Sólo eso, vivir.<sup>3</sup>

1 “No es una razón humana, es la razón que hace y deshace las cosas, y al mismo tiempo que está haciendo y deshaciendo, al mismo tiempo está fuera de todas las cosas” (García Calvo, 2011: 4).

2 Porque “el pensar es ante todo descifrar lo que se siente, pensamiento y palabra que se liberan del lenguaje encubridor” (Zambrano, 1977: 32). En *Hacia un saber sobre el alma* incide en esta necesidad de reconciliación entre el conocimiento racional y el sentimiento: “la pasión *sola* ahuyenta a la verdad, que es susceptible y ágil para evadirse de sus zarpas. La sola *razón* no acierta a sorprender la caza” (Zambrano, 1950: 13).

3 Sobre la distinción entre “personaje” y “persona”, remitimos al lector a la obra de María Zambrano (1989), *Delirio y destino*, Madrid:

De forma análoga García Calvo subraya en muchos de sus escritos y sermones la naturaleza paradójica del individuo, que está, por el simple hecho de existir, condenado a ser fiel a una imagen falsa de sí mismo. Evoquemos más ampliamente sus propias palabras:

Uno no es uno; uno está mal hecho; uno está roto. Pero esa rotura está tapada, porque cada uno está obligado a creer que sí es uno, el que dice su Documento de Identidad, a identificarse consigo mismo (...) La rotura consiste, en el teatro y fuera del teatro, en que viene algo, sucede algo, y destapa, revela la contradicción que hay en uno, que uno no era uno, que eso era mentira. (...) ¿Y qué le queda a la persona cuando se le arranca la persona, cuando se le arranca la máscara? (García Calvo, 2000: 47-48).

Debajo de todas las máscaras, no hay otra máscara, no hay nadie - nos dirá de una forma quizá un tanto axiomática. Y es que en verdad, “Yo no soy ese”, no soy el que dice mi documento de identidad como tampoco soy Yo ni mucho menos la imagen que de mí se proyecta en el espejo.<sup>4</sup> “Yo - afirma García Calvo - es cualquiera, y por tanto, no se sabe quién es”, me hundo en lo desconocido, en lo inédito, en las posibilidades sin fin de la vida.

Sobre esta imagen del espejo reflexionó García Calvo ampliamente como dejé explicitado en una de mis conferencias impartida en el Real Colegio Complutense de la Universidad de Harvard.<sup>5</sup> Para nuestro ilustre pensador, desde el momento en que una persona es confrontada con su imagen en el espejo, se enfrenta al mismo tiempo a una

dualidad que, a través de la lógica, intenta superar. Porque por un lado, tenemos a la persona real que desempeña un papel específico dentro de la sociedad; por otro lado, tenemos la imagen de esta persona reflejada en el espejo. Misteriosamente, en esta imagen proyectada de sí mismo, la mano derecha se ha convertido en la mano izquierda, y la izquierda en la derecha. “¿Quién ve esto?” “¿Quién puede notar esta inversión?” se pregunta García Calvo. Definitivamente no es la persona real la que está situada frente al espejo, porque el ojo que ve la inversión debe ser colocado detrás de la imagen reflejada para poder percibir esta inversión. Por lo tanto, el ojo que ve por detrás de la imagen no es uno mismo, como tampoco es la sombra reflejada. Sin embargo, tendemos erróneamente a identificar al “yo” del observador con la persona real que se mira y se refleja en el espejo. De esta manera, identificamos “Yo” con “el Yo”, con una persona real, condenándolo a estar dentro del mundo semántico. Esta es la verdadera muerte del observador, una muerte que ya predijo el rey Tiresias cuando le dice a la madre de Narciso que su hijo morirá si llega a saber que la imagen reflejada en el agua es él mismo.

### 3. La tragedia del hombre: su anhelo de Ser

No podemos olvidar que para García Calvo, como para Zambrano, la verdadera tragedia del hombre es la de querer ser, la de querer identificarse consigo mismo: “la tragedia lo es del ser, del nacer, diríamos, a plena luz” reconoce la pensadora veleña (Zambrano 1988: 57), si bien García Calvo añade una puntualización: “No es (tanto) la culpa de haber nacido, sino la culpa de

Editorial Mondadori, 29.

4 Consúltense: María del Consuelo Ahijado Gil, “Una interpretación de Agustín García Calvo: ‘yo no soy ese’”, en: *Filosofía y crisis a comienzos del siglo XXI*, Actas del XLVII Congreso de Filosofía Joven, (Murcia, 28-30 de abril de 2010), Murcia: Editum, 28-30. También puede encontrarse en la dirección electrónica: <http://www.editoriallucina.es/recursos/apps/pdf/AGCnosoyeseCAhijado> [consulta: 3 de Febrero de 2019].

5 El texto de la conferencia fue revisado y ampliado bajo el título de Sonia Petisco (2011), “What is a Grammatical Subject?: Reflections on the Mysteries of Language”, *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 1, No. 16, 204-207.

ser uno el que es. La culpa de ser quien es. Eso de nacer ¿qué tendrá que ver con nosotros? De eso no sabemos nada” (García Calvo, 2000: 54).

Tanto en la tradición griega como en la del Antiguo Testamento que vienen a fundirse con el triunfo del cristianismo, nos encontramos con un conflicto, una lucha constante por ser, por “existir” bajo y frente al Dios único, frente y aun contra los dioses múltiples de Grecia. Es así que – según explica María – el hombre mismo se convierte en horizonte y dintel a la par de su historia, en una esperanza ilimitada que en algunos momentos de la historia se exaspera pudiéndose tornar autodestructiva: “Lo característico del Occidente ha sido desde la raíz (...) la tesis de la existencia del hombre o la existencia del hombre elevada a proposición, y más aún, a artículo de fe” (Zambrano 1988: 82).

De modo similar, Agustín García Calvo nos alerta de que el máximo representante del Poder, el mayor tirano o déspota es uno mismo: “no se puede hacer una lucha política – nos advierte Agustín – que no sea también de revolución contra la propia persona. Estamos contra la Realidad, que también se manifiesta como “el Yo” (García Calvo, 2005: 80). Y el maestro refiere también casos en que la Persona llega a querer confirmar su Ser en grados extremos o absolutos, acudiendo al uso del término griego *Hybris*:

*Hybris* quiere decir el creerse uno mismo de una manera extraordinaria. Cada uno se cree, pero hay algunos que lo hacen desmesuradamente. Entonces hay que poner el caso de la *hybris*, la presencia del Poder, de la identidad de la Persona con el Poder

(antes hablábamos de la figura del rey), tiene que presentarse, ir presentándose poco a poco, la equivocación, la falsía de la realidad (García Calvo, 2000: 54).

En resumen, tanto la escritora malagueña como el pensador zamorano reconocen en el Hombre y su afán ilimitado de Poder (en ese absolutismo de la mente o de la voluntad) la raíz de todos los males, y el origen de todos los imperios, de todos los totalitarismos de Estado, de todas las confrontaciones bélicas, de todos los regímenes democráticos convertidos en dictaduras de las mayorías.<sup>6</sup> Como veremos más adelante, todos ellos surgen de ese anhelo insaciable del hombre que es siempre un signo de vacío, un vacío activo que es llamada, tensión y que se inclina a la autodestrucción, a destruir lo que encuentra para sustituirlo por algo diferente, nuevo. Sólo podrá vivirse moralmente – señala Zambrano – cuando se haya vencido esa inclinación espontánea a la destrucción, y es entonces cuando no habrá ya necesidad alguna de un orden social, y aún moral, impuesto (Zambrano, 1988: 64). Ambos filósofos no dudan, pues, de que cualquier ataque contra el Poder tiene que comenzar por comenzar por ser un ataque contra el Hombre convertido en dogma de fe, en ídolo que necesita para su afirmación de su correspondiente víctima o víctimas.<sup>7</sup>

Estamos, en definitiva, ante una urgente labor de psicoanálisis político o disolución del alma personal que ponga fin a esa especie de enajenación o alienación en la que el hombre se halla trágicamente sumido. Que es, de algún modo, lo que solía hacer María Zambrano cuando dice que se iba a los bosques de Segovia o de La Piéce “a desposeerse, a dejar de Ser, a darlo todo.”<sup>8</sup>

6 Según Zambrano, la deificación del hombre es un delirio, porque el hombre ha de ser tan sólo receptáculo de la palabra, estar siempre a la escucha de la palabra que es “donación”. En ella, en la palabra, se revela lo santo, lo sagrado (Zambrano, 1973: 17); (Zambrano, 2004: 69).

7 Consúltese: Agustín García Calvo (1996): *Contra el Hombre*, Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.

8 Cita extraída del video sobre “La Razón Poética” de María Zambrano (La mitad invisible), RTVE (La 2), 10 de marzo de 2012, <http://youtube/23iJnSRToN14> [consulta: 10 de marzo de 2019]

#### 4. La heterogeneidad del yo, un peligro para los actuales regímenes democráticos

Si nos hemos extendido algo más de lo esperado en este análisis del Yo y de la dualidad implícita en el Yo personal, es porque ello nos conduce a algo importante en esta política de desenmascaramiento que nos hemos atrevido a iniciar de la mano de estos dos grandes pensadores que han osado ahondar en las fuentes ocultas de la Vida. En efecto, este descubrimiento esencial de la heterogeneidad del ser, se nos presenta como algo realmente peligroso para los regímenes democráticos actuales y para la Democracia en general que necesita, por el contrario, de la Fe absoluta en el individuo personal para sostenerse.

Antes de seguir avanzando con el hilo argumental de nuestra investigación, detengámonos aunque sólo sea sucintamente en analizar cuál ha sido el verdadero origen de lo que hoy llamamos “Democracia”, un vocablo que parece haber perdido el sentido inicial del que gozaba, no siendo empleada más que para encubrir, en palabras de Zambrano, “otros fines inconfesables” (Zambrano, 1988: 134)<sup>9</sup>.

La democracia como forma de gobierno surge en Grecia, coincidiendo con el nacimiento de la *polis*, esa primera forma de comunidad en la cual el hombre se va a sentir libre, “espacio de la discusión, de la libre expresión del pensamiento, la denomina María; el espacio donde el pensamiento, la palabra existe por primera vez” (Zambrano, 1988: 106). Es en esta *polis* griega, concretamente en la ciudad de Atenas, donde aparece el simple

individuo humano, el individuo con conciencia encarnado en la figura de Sócrates.

No obstante, y contrariamente a lo que un gobierno verdaderamente democrático implicaría para el hombre, María reconoce que la democracia actual, al convertirse en dictadura totalitaria, se ha vuelto un auténtico enemigo del pueblo, anulando cualquier forma de razonamiento libre, imponiendo un pensamiento único y globalizador del que no es posible disentir sin pagar el precio de la marginación o la exclusión de la sociedad.

Todo lo mencionado nos lleva a pensar que para María Zambrano, resulta obvio que la democracia no es el único camino para que continúe la denominada cultura de Occidente, por el contrario, “pone al descubierto hoy más que nunca la estructura sacrificial de la historia humana” (Zambrano, 1988: 108). Tampoco es el camino a seguir para Agustín García Calvo quien detecta en la propia etimología del término “Democracia” una paradoja insalvable. En efecto, “Demo” en griego significa “pueblo”, y “cracia”, poder. “Democracia” hace por tanto alusión al “poder del pueblo”, lo cual de por sí es una contradicción, puesto que el pueblo nunca tiene el poder sino, que por el contrario, es lo que está sometido al poder. De ahí que ya desde la raíz la democracia se presente como una trampa, algo que de por sí está viciado desde su origen.<sup>10</sup>

Asimismo, el pensador zamorano observa en la Democracia el peor y más sutil de los regímenes que padecemos, la más depurada forma de dominio, pues esclaviza en nombre de una pretendida libertad del individuo o del sujeto.

9 En el prólogo a la segunda edición de *Persona y Democracia* (1987) la escritora pone en entredicho el propio concepto de Democracia: “Aparecía entonces (se está refiriendo a su primera edición de 1958) la democracia entrelazada con la idea de progreso que de modo claro y obvio se muestra hoy como algo por lo que no hay que luchar; más para quien esto escribe, ni en aquel momento y todavía menos ahora, es claro, preciso y transparente el sentido real, efectivo, de ese término que filológicamente aparece tan claro” (Zambrano, 1988: 7)

10 Notas extraídas del discurso pronunciado por Agustín García Calvo el 26 de mayo de 2011 en la Puerta del Sol de Madrid con motivo del levantamiento popular que tuvo lugar en ese mismo año. Todas las grabaciones del maestro García Calvo se encuentran

Bajo el sistema democrático – nos advierte – se hace creer a los ciudadanos que “cada uno sabe adónde va, qué es lo que quiere, qué es lo que vota, qué es lo que compra; ése es todo el poder de la democracia, y está apuntalada en la idiotez, que es propia de las mayorías” (García Calvo, 2005: 80). Se ha desarrollado pues una especie de idolatría del individuo. Pero en verdad uno no sabe ni a dónde va, ni que compra ni que vota, es mentira, sólo hace lo que le mandan que haga, en el fondo es un siervo del estado y del capital. La única verdad es la de Cristo en la Cruz diciendo “no saben lo que hacen”.<sup>11</sup>

Pero lo cierto es que la democracia no puede sobrevivir sin el concepto de “individuo” y sin la existencia de un conjunto de individuos que puedan ser contados, para que sus votos también puedan ser contados y así hacer pasar a la mayoría por todos. Pero en verdad – nos explica Agustín – no hay algo como “uno”, “único”, “individual”, ya que nada es idéntico a sí mismo (es un ideal irrealizable), como no hay algo como “todos”, nunca puede haber algo como “todos”, siempre hay más, porque el pueblo en verdad es indefinido, ajeno al cómputo. Y es por ello por lo que la democracia es una falsa construcción, cuyo poder se sustenta en un reduccionismo totalitario. Se trata pues de dictaduras disfrazadas: la dictadura del “Todo” que es al mismo tiempo la dictadura del “Uno”, del individuo idéntico a sí mismo y siempre en oposición al resto de individuos.

Identidad y Diferencia se presentan así como condiciones imprescindibles para los sistemas democráticos, que paradójicamente presumen tener como pilar fundamental la igualdad entre los individuos y los géneros (García Calvo, 1989: 191-198). Algo que por lógica se cae de su peso, como acabamos de argüir. En las sociedades

---

**Lo cierto es que la democracia no puede sobrevivir sin el concepto de “individuo” y sin la existencia de un conjunto de individuos que puedan ser contados, para que sus votos también puedan ser contados y así hacer pasar a la mayoría por todo**

---

democráticas basadas en la diferencia entre los individuos no puede en verdad surgir un auténtico sentimiento de comunidad, un vislumbre de lo verdaderamente común, pues la constitución del individuo, como decíamos, está basada en la necesidad de confirmar o confrontar su Ser frente a los otros individuos. Tanto María como Agustín reconocen en este tipo de sociedades democráticas un caso de *locus belli*, de espacio para la guerra, “lugar de tortura” no apto para el despliegue de la creatividad y la imaginación del pueblo o de las minorías.

## **5. El pueblo, protagonista de la verdadera historia**

Sin más demora, y habiendo alcanzado por decirlo de una manera metafórica, el ecuador de nuestra intervención, importa destacar la relevancia del papel que tanto María Zambrano como García Calvo conceden al pueblo en lo que podría denominarse como una “comunidad verdadera” de pensamiento y sentimiento. Una comunidad por otro lado que, según el pensador zamorano, ya no tendría motivo alguno para llamarse “Democracia” una vez que hemos reconocido que el pueblo nunca tiene el poder, puesto que es lo que yace bajo el yugo del mismo.

---

disponibles en la dirección electrónica: [www.editoriallucina.es](http://www.editoriallucina.es) [consulta: 3 de Febrero de 2019]

11 Remitimos al lector a la conferencia de Agustín García Calvo recogida en <http://bauldetrumpetillas.es/wp-content/uploads/audio/individuo.mp3> [consulta: 9 de Febrero de 2019]

Comencemos con María Zambrano. ¿Qué significa la palabra “pueblo” para la escritora de Vélez-Málaga a la que hoy rendimos homenaje? Para Zambrano el pueblo es un sinónimo de la persona humana libre de máscara. Define “pueblo” como la realidad humana sin aditamento ninguno y reconoce en él el fundamento o punto de partida de toda auténtica democracia, así como el ámbito donde es posible pensar en una superación de las clases sociales. Más aun, para ella es la realidad radical en asunto de política, y no un mero sostén o soporte. Evoquemos sus palabras:

El hombre del pueblo es, simplemente, el hombre (...) Decir pueblo es decir “ecce homo”, más no como individuo, sino en toda la complejidad y concreción del hombre en su tierra, en su tiempo, en su comunidad. La realidad de lo humano concreto, sin más. El sustratum de toda historia (...) Y como todo sujeto, un desconocido. Y como la sustancia: inagotable, prolífica, desbordante de toda forma, plena de promesas (...) por ello venerable (Zambrano, 1988: 138).

Estamos ante el pueblo que toma la Bastilla, el pueblo de Madrid que se levanta contra Napoleón, y que según describe Zambrano adquiere en esas ocasiones (los denomina “éxtasis históricos”) la figura de una fuerza de la naturaleza: “son momentos en que toda su fuerza se manifiesta, entra en acto, y se ofrece por entero. Y como al fin es humano, a estos momentos suelen seguir otros de depresión que son como una síncope o eclipse. Regresa a una esclavitud más envilecedora que la que había soportado antes de la rebelión”. Y todo vuelve a

lo de siempre – se lamenta Zambrano – y hay que seguir padeciendo la esperanza y con ella el tiempo, “en un duerme-vela entre la esperanza y la resignación” (Zambrano 1988: 139).<sup>12</sup> Esperanza que es también hambre de siglos y hambre de todo, de pan, de vivir en forma activa y más personal; hambre de toda clase de bienes. Y el peor de los delitos sería especular con el hambre y la esperanza de un pueblo.

Por su parte Agustín García Calvo también siente absoluta veneración y respeto por “el pueblo” que relaciona directamente con “lo común”, “lo no personal”, lo que está latiendo por debajo de la persona, ese “yo que no es nadie y que es cualquiera” y que trasciende el ámbito de lo social y de lo estatal: “el pueblo no tiene patria – nos advierte con una profunda convicción – y no es compatible con ningún tipo de fronteras ni estados” (García Calvo, 1994: 46). Siempre en clara y directa oposición al poder del Estado, a lo largo de toda su vida el maestro manifiesta de forma explícita su amor, su predilección por el pueblo que siempre relaciona con “lo niño” o “lo mujer”<sup>13</sup>, con lo sometido desde el principio de la historia, haciéndose uno con él, mezclándose y comprometiéndose con la gente en cualquier ocasión. Tomemos como uno de los más notables ejemplos de este compromiso y fidelidad al pueblo su participación en el pronunciamiento de los estudiantes de mayo del 65 en Madrid que él mismo describe como “la cosa más gloriosa que me ha pasado en mi vida (García Calvo, 2005: 79).

Por último, pero en relación con lo que venimos

12 Sucede lo mismo en la vida personal: tras instantes “absolutos”, llamados de “éxtasis” por la contemplación de la belleza, por el amor, por un rayo de conocimiento que atraviesa iluminando la inteligencia, momentos en los que nos olvidamos de nosotros mismos y del transcurrir del tiempo, regresamos a la vida cotidiana reintegrándonos al curso de la temporalidad, pudiendo experimentar decepción y rencor e incurrir en la descreencia o la desesperación. No obstante, y María se muestra optimista y esperanzada en esto, aunque la vida vuelva a ser la de siempre, será siempre mejor porque aparece embellecida por “el instante feliz”, por toda la riqueza del “éxtasis”.

13 Consúltese: Agustín García Calvo (1999): *De mujeres y de hombres*, Zamora: Editorial Lucina. Tanto Agustín García Calvo como María Zambrano coinciden en que la mujer vive allende o aquende del mundo, “encima – la dama – o por debajo – la mujer doméstica— del mundo de la acción y de la voluntad” que es lo propio del hombre, ubicada ella en otro universo: el de la piedad y la gracia (véase: J. F. Ortega Muñoz (ed.) (2007): *María Zambrano: la aventura de ser mujer*, Málaga: Editorial Veramar, 113-114).



observando, cabe destacar que María Zambrano y García Calvo conceden una gran preponderancia al Lenguaje Popular frente al lenguaje de la masa, esquematización del lenguaje racionalista del hombre culto moderno.

El pueblo – nos dirá María – es siempre “parco en palabras como celando un secreto”, su lenguaje se caracteriza por “breves frases colmadas de sentido, (...) frases anónimas que suelen comenzar con un “según se dice”, o “como me enseñaron”, o “siempre se ha dicho”. Son “decires acuñados de siglos, proverbios, versos, fragmentos de alguna historia o de algún poema, oraciones”. El que habla “a lo pueblo” se llena de autoridad porque aquello que dice no es importante porque lo diga él, sino porque es sentido común y está dicho desde mucho antes. Curiosamente en el lenguaje popular no encontramos opiniones personales o juicios, ni tampoco frases que contenga “el Yo”, tales como “yo creo”, “yo pienso”, estas formas de expresión corresponden más a otras clases como la de los intelectuales, los políticos, los burócratas en suma. Además el lenguaje popular es indirecto, está repleto de sugerencias, alusiones, silencios, hay una combinación de sobriedad y riqueza, “un sobrio esplendor” pues tiene, al modo de la música de un órgano, multitud de registros. No es un lenguaje de “sí” y “no” absolutos, y en él tiene cabida el diálogo (Zambrano, 1988: 141).

Por su parte, Agustín García Calvo también siente una especial predilección por el lenguaje popular, por los dichos y proverbios, por la poesía, por la rítmica y la prosodia, por la *lingua ex musica*. En sus sermones de la Puerta del Sol, con motivo del levantamiento popular del 11 de Mayo de 2011, propone como primera táctica o estrategia política del movimiento no utilizar el mismo lenguaje, la misma jerga que el poder utiliza.<sup>14</sup> El maestro insiste una y otra vez en la necesidad de

volver a utilizar la lengua popular, libre de normas y ortografías:

La lengua de verdad, la de las capas populares, tiene la gracia de que es algo en lo que no manda nadie, y además es la única cosa que se exige del capital, el único artificio que se da gratuitamente a cualquiera, y nadie manda en ella, ni en su mecanismo contemporáneo ni en los cambios que se van produciendo (García Calvo, 2005: 81).

En sus estudios sobre el lenguaje, García Calvo nos explica cómo efectivamente sobre los niveles más profundos de la lengua no puede intervenir el Poder porque sencillamente los desconoce e ignora. Desconoce la maquinaria gramatical de su propio lenguaje. No puede manejarla ni imprimir en ella sus ideas. Sobre lo único que puede mandar el Poder, es sobre la escritura que no es gratuita ni popular, y esto lo llevan haciendo durante siglos llegando a producir horrendas ortografías como la inglesa, francesa y española.

En cambio, en la gramática profunda de las lenguas, que es el nivel del lenguaje donde predominan las palabras asémicas (y entre ellas los elementos deícticos de la gramática tales como “yo” o “tú” que carecen de significación alguna y son por ende ajenos al cómputo y al dinero), no puede intervenir el poder. Sobre ese “Yo” o ese “Tú” que no somos nadie definidos no puede actuar ninguna forma de sometimiento. Y es ahí, en este “Yo” o en este “nosotros”, entendido no como un plural gramatical sino como el lugar en el que se anula la distancia entre “tú” y “yo”, donde sitúa el filólogo zamorano la verdadera voz del pueblo, la auténtica comunidad en la Palabra; comunidad que podría ser a su vez el origen de un verdadero entendimiento, el despertar a una nueva conciencia que nos abra al horizonte de la Otredad, liberándonos de la gélida cárcel de la individualidad (Petisco, 2013: 688-700).

14 Remitimos al lector de nuevo al citado discurso pronunciado por Agustín García Calvo el 26 de Mayo de 2011 en la Puerta del Sol de Madrid, disponible en: <http://www.editoriallucina.es> [consulta: 3 de Febrero de 2019]

## 6. Conclusión. El camino del pensamiento: hacia un nuevo *Fiat Lux*

Antes de concluir estas disquisiciones, volvamos nuestra mirada al libro de María Zambrano *Persona y Democracia* (1958) que comenzamos citando al principio de nuestra intervención. En el prólogo a su reedición de 1987, María escribe:

Oscuros dioses han tomado el lugar de la luminosa claridad, aquella que se presentaba ofreciendo a la historia, al mundo, como el cumplimiento, el término de la historia sacrificial (...) Algo se ha ido para siempre, ahora es cuestión de volver a nacer, de que nazca de nuevo el hombre en Occidente en una luz pura reveladora que disipe como en un amanecer glorioso, sin nombre, lo que se ha perdido (Zambrano, 1988: 15).

Pero volver a nacer implica siempre descubrir un camino, abrirlo, trazarlo. Tanto para María Zambrano como para Agustín García Calvo, cualquiera que sea este camino es siempre pensamiento. Un pensamiento que es negación, reconocimiento de que “así no es posible seguir”. El primer paso, afirma María, es “la percepción de lo negativo, de lo imposible de la situación”, eso que a veces se oye por boca del pueblo: “esto no puede ser”, “esto no es vida”.

Es justamente en este momento en que se adquiere conciencia de la imposibilidad de lo acaecido cuando surge la acción que abre el camino. Es también a través del pensamiento que “desaparece el personaje que nos hemos forjado”, “máscara de un delirio” lo denomina Zambrano, e ingresamos en un nuevo tiempo, el tiempo del pensar que es el tiempo del hablar (Zambrano, 1988: 78). Aparece entonces el alba, ese “alba permanente” que es la historia de la humanidad y que emerge siempre como una herida,

una grieta, una fisura en medio de una de las noches más oscuras del mundo que conocemos. Estamos en definitiva en los levantes de la Aurora: “Qué inmensa soledad la del que no ha contemplado,/ ni siquiera por una sola vez,/ la Aurora” (Zambrano, 2004: 25). Se trata de una luz lejana, un foco viviente que es claridad y que recae sobre las circunstancias haciéndolas cobrar sentido.

Y con ella, con la Aurora, surge el advenimiento del espíritu creador que aparece “inverosímil a su modo y porque sí”, despejando el horizonte. Es lo que María Zambrano alude como “razón poética”<sup>15</sup>, razón de la vida íntima, razón del rumor del alma, y que pretende aunar dos fenómenos: la revelación de lo originario y la creación poética donde “la belleza tiene que ver con la fidelidad a lo originario” (Micheron, 2003: 217). En sus libros *De la Aurora* y *Los Bienaventurados*, Zambrano invoca, suspira por una razón que “se haga poética sin dejar de ser razón, como una “fisis” devuelta a su original condición” (Zambrano, 2004: 30; Zambrano, 1991: 50). Una razón que atiende al claro (al “Lichtung” heideggeriano) rozando la mística, el silencio. Lo inefable se ve por fin claramente, por fin se comprende esa intimidad.

Lo nuestro será entregarnos a este “nuevo modo de razón”, un conocimiento intrínsecamente ligado al amor: “reclamar amor y darlo – escribe – no es sólo tímida urgencia del corazón cautivo, sino también indagación y revelación. En el ilusorio engaño del amor se disuelve la falsa verdad del mundo cosificado: los límites de la identidad abren paréntesis y otra verdad llega, más preciosa y más honda. Pues aquello que se ha amado, lo que en verdad se amaba cuando se amaba, es verdad, aunque no esté realmente realizada y a salvo; la verdad que espera en el

15 Consúltese: Chantal Maillard (1992): *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*. Barcelona: Anthropos; Antonio Colinas (2019), *Sobre María Zambrano: misterios encendidos*, Madrid: Siruela.

futuro” (Zambrano 1988: 72).<sup>16</sup>

Estamos pues ante dos pensadores aurorales que, frente al absolutismo de la razón que representa la cultura de la modernidad racionalista, tientan una nueva época, una nueva visión, una nueva forma de conocer y amar. Ya otro de nuestros queridos poetas, Federico García Lorca habló una vez de esa lucha terrible que tenemos que sostener (...) la lucha por lo nuevo, la lucha por lo imprevisto, el buceo en el mar del pensamiento por encontrar la emoción intacta. No obstante, la diferencia entre María Zambrano y Agustín García Calvo radica en que mientras la filósofa malagueña utiliza el término “esperanza” y reconoce que no puede haber nada más desventurado que la inhibición de la esperanza, el retener “ese íntimo movimiento de la vida humana que es como la respiración profunda de la persona” (Zambrano, 1988: 66), el pensador zamorano prescinde de dicho vocablo por sus connotaciones teológicas que han desvirtuado el término, desviando equivocada o engañosamente el verdadero anhelo del hombre hacia el logro o consecución de un fin siempre futuro que colme sus ansias de vida, de felicidad, de eternidad. El filósofo zamorano prefiere recurrir a la palabra “confianza”, una confianza en eso que es desconocido que no tiene nombre pero que lo hay, lo verdaderamente bueno, lo que no pertenece a la realidad pero sigue latiendo bajo ella, y que sólo se nos da “por vislumbres”.

Tanto para Zambrano como para García Calvo urge “librarse de una historia mimética, hecha a imitación de una imagen de un desconocido” (Zambrano, 1988: 68). Se trata de romper la imagen del espejo, no identificarse con ella como nos dice Agustín en uno de sus sonetos teológicos: “yo soy el acto de quebrar la esencia/

luz que rompe espejo y ciencia”<sup>17</sup>. Algo similar viene a decirnos María: “El sabio, o la persona lograda no tropieza consigo mismo (...) no podrá hundirse en la melancolía, ni en la nostalgia, ni tendrá necesidad de verse reflejado en el otro, en una imagen magnificada. Quizás haya perdido la necesidad de ir acompañado de su imagen y de verla en espejo alguno” (Zambrano, 1988: 75-76).

Es nuestra sombra la que se interpone y no nos deja volver a nacer. Según María, sólo dejará de interponerse cuando haya dejado de ser sombra, sombra de lo absoluto, cuando la reconozcamos como lo que en realidad es. Mientras no la reconozcamos, “nos enredaremos en ella detenidos alucinatoriamente ante el mismo dintel”.

Pero al reconocerla, cae, cae la sombra, y el personaje se disuelve en un amor que se hace voluntad, voluntad de trascenderse a uno mismo y entregarse a la búsqueda de algo que ha de servir a todos. Para María esta universalidad es intimidad también: “vocación es amor, aspiración a lograr la intimidad con algo universal, trascendente” (Zambrano, 1988: 80). Es el caso, explica, de los prisioneros de una vocación religiosa, intelectual o histórica, y es también el caso de estos dos insignes pensadores españoles del siglo XX a los que tímidamente hoy nos hemos intentado aproximar, los cuales intentaron con su magisterio liberar al hombre de su historia sacrificial a través de una profundización en la conciencia, en lo que nos queda de vivo, de pueblo.

Cabría concluir, reconociendo y celebrando, que María Zambrano y Agustín García Calvo vencen

16 Para Zambrano la filosofía como la poesía es un saber acerca del alma, lejos de la falsa dicotomía razón/ pasiones (véase: B. Zavatta (2003): “La razón metafórica de María Zambrano”, *Revista electrónica de estudios filológicos*, 6, 1).

17 Agustín García Calvo [1972] (1995) “Sonetos Teológicos”, prólogo a su libro *Sermón de ser y no ser*, Zamora: Editorial Lucina.

con su palabra la sombra de la muerte y nos conducen con su constante amor e inagotable compasión, con su pensamiento misericordioso, hacia ese “más irreductible” que es la vida, invocando “la aparición de algo absolutamente nuevo, algo que por minúsculo que sea es creación, y por serlo, sigue creando y se perpetúa”. Crear y pensar es un nuevo vivir, un instante de eternidad, un pequeño gorrioncillo o un lindo ruiseñor, una luz que piensa, una luz que ve, un nuevo vivir más libre.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHIJADO Gil, M.C. (2016): *Educación a no saber: la contra-educación como acción política en Agustín García Calvo*, Tesis doctoral, <http://www.digitum.um.es> [consulta: 4 de febrero de 2019].

AHIJADO Gil, M.C. (2010): “Una interpretación de Agustín García Calvo: ‘yo no soy ese’”, en: *Filosofía y crisis a comienzos del siglo XXI*, Actas del XLVII Congreso de Filosofía Joven, (Murcia, 28-30 de abril de 2010), Murcia: Editum, 28-30.

ARCOS, J. L. (2005): “María Zambrano: persona y democracia”, en: *Crisis cultural y compromiso civil*, Actas del Congreso Internacional del Centenario de María ZAMBRANO (Madrid, 2004), Vol. II, 206-209.

BASUALDO, A. (1983): “Leer a María Zambrano”, *María Zambrano. Papeles para una poética del Ser*, *Revista Litoral*, Vol. II, 108-112.

COLINAS, A. (2019): *Sobre María Zambrano: misterios encendidos*. Madrid: Siruela.

GARCÍA CALVO, A. (2019): *Desnacer*, Zamora: Editorial Lucina.

— (2014): *El individuo*, México: Monterrey.

— (2011): Tertulia Política del Ateneo de Madrid, 304, <http://www.editoriallucina.es> [consulta: 3 de marzo de 2019]

— (2007): “Lo común contra la persona”, Transcripción de la conferencia impartida en Centro Cultural Conde Duque, Madrid, <http://baultetrompetillas.es> [consulta: 1 de marzo de 2019]

— (2005): “La democracia está apuntalada en la idiotez”, *La Clave*, 28, 78-81, <http://www.editoriallucina.es> [consulta: 25 de febrero de 2019]

— (2000): “La rotura del sujeto. Acerca de la tragedia”, *Archipiélago*, 42, 45-57.

— (1999): *De mujeres y de hombres*. Zamora: Editorial Lucina.

— (1998): “De la Realidad”, *Archipiélago*, 34-35, 147-157, <http://www.editoriallucina.es> [consulta: 20 de febrero de 2019]

— (1996): *Contra el Hombre*, Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.

— [1972] (1995): “Sonetos Teológicos”, prólogo a su libro *Sermón de ser y no ser*, Zamora: Editorial Lucina.

— (1994): “Lo único común es el Lenguaje”, Actas del III Congreso Internacional Educación y Sociedad, Consejo Andaluz de CC.DD.LL., Palacio de Exposiciones y Congresos (Granada 16-19 de Noviembre de 1994), 46-48, <http://www.editoriallucina.es> [consulta: 15 de febrero de 2019]

— (1992): “Contra la Democracia”, *Archipiélago*, 9, 71-85.

— (1989): “Identidad”, *Revista de Filosofía*, 7/8, 191-198, <http://www.editoriallucina.es> [consulta: 19 de febrero de 2019]

JOHNSON, R. (2012): “El concepto de ‘persona’ de María Zambrano y su pensamiento sobre la mujer”, *Aurora* 13, 8-17.

MAILLARD Ch. (1992): *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*.

Barcelona: Anthropos.

MICHERON, C. (2003): “Introducción al pensamiento estético de María Zambrano: algunos lugares de la pintura”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 36, 215-244, <http://doi.org/> [consulta: 22 de Enero de 2019]

MORA GARCÍA, J. L. (2015): “María Zambrano: Una filosofía para afrontar el fracaso”, *Aurora*, 16, 52-64.

ORTEGA MUÑOZ, J.F. (ed.) (2007): *María Zambrano: la aventura de ser mujer*, Málaga: Editorial Veramar.

PETISCO, S. (2013): “La Lengua Común lo mismo que la Razón no pertenece a la Realidad: aproximación a los estudios del lenguaje de Agustín García Calvo”, en: *De la unidad del lenguaje a la diversidad de lenguas*, Actas del X Congreso de Lingüística General (Zaragoza, 18-20 de abril de 2012), Zaragoza: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 688-700.

— (2011): “What is a Grammatical Subject?: Reflections on the Mysteries of Language”, *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 1, No. 16, 204- 207.

PINO, L. M. (2019): “En torno a persona, democracia y sacrificio en María Zambrano”, *Aurora*, 20, 72-90.

VILLALOBOS, J. (1998): “La razón poética en Zambrano como razón radical”, *Cuadernos sobre Vico* 9/10, 271-279.

ZAMBRANO, M. [1950] (2019): *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza editorial.

— [1986] (2004): *De la Aurora*, San Sebastian: Tabula Rasa ediciones.

— [1990] (1991): *Los Bienaventurados*, Madrid: Siruela.

— [1952] (1989): *Delirio y destino*, Madrid: Editorial Mondadori.

— [1958] (1988): *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona: Editorial Anthropos.

— (1977): *Claros del bosque*, Barcelona: Seix Barral.

— [1955](1973): *El hombre y lo divino*, en: Moreno Sanz, J. (ed.): *María Zambrano: Obras completas III*, Barcelona: Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores.

ZAVATTA, B. (2003): “La razón metafórica de María Zambrano”, *Revista electrónica de estudios filológicos*, 6, [http:// www.um.es/tonosdigital](http://www.um.es/tonosdigital) [consulta: 7 de Febrero de 2019]



---

# El Independiente de Granada, un modelo digital de información local abierto a la ciudadanía

Cristina Prieto Sánchez y  
José Luis Masegosa Requena

---

## I. Introducción

La Declaración Universal de los Derechos Humanos recoge en su artículo 19 la capacidad de cada individuo a recibir y difundir informaciones y opiniones por cualquier medio de expresión. De igual manera, la Constitución Española de 1978 consagra este derecho en su artículo 20 donde especifica que cualquier persona puede “comunicar o recibir libremente información veraz por cualquier medio de difusión”. Sin embargo, en la práctica, el acceso de la ciudadanía a los medios de comunicación como soportes viables para la transmisión de sus mensajes se encuentra limitada y, por lo tanto, puede decirse que la democracia se encuentra mermada.

En las sociedades democráticas, aquellas en las que se promueven valores y prácticas de justicia social, existen dos pilares fundamentales, el poder político que sostiene el aparato administrativo, y el civil. A estos dos fuertes sustentos hay que

añadir los medios de comunicación como una forma de control de los anteriores que “allana el camino hacia un estado plural (Morán, 2017)”. Su presencia debe garantizar el derecho a la información de la ciudadanía y, en su diseño, contribuir a dar voz a la Comunidad, entendida como el conjunto de ciudadanos y ciudadanas titulares de este derecho.

Desde la Transición, los medios de comunicación españoles se han enfocado, principalmente hacia los centros de poder liderados por “varones adultos pertenecientes a la clase dominante que decidían entre sí las transformaciones y los cambios que debía acometer la transición de un régimen autoritario a un sistema democrático (Moreno, Simelio, Rovetto y Buitrago, 2007)”. Esta práctica, decidió dejar a un lado a la ciudadanía plural a la que otorgó un “pasivo rol de espectadora”.

Esta actitud selectiva y elitista desempeñada por los periódicos de una forma genérica durante la etapa de la Transición española se prolongó durante los años siguientes. Las nuevas

generaciones de profesionales de la comunicación que se incorporaron a las redacciones se limitaron a aceptar estas rutinas mientras, tras décadas de fomentar la verticalidad en el flujo de la información, las cifras de ventas en la prensa de información general seguían cayendo.

La llegada de Internet revolucionó las formas de comunicarse y los medios de comunicación vieron en las nuevas tecnologías su tabla de salvación. Algunos se apresuraron a anunciar una apertura de puertas a la sociedad civil pero, más de diez años después de las primeras experiencias, la situación ha cambiado muy poco en la prensa de referencia española. Según Palau-Sampio (2012), el balance con la perspectiva de los años invita a plantearse “hasta qué punto los medios tradicionales están dispuestos a abrir su modelo a la colaboración ciudadana, a fomentarla e incentivarla, más allá de un cierto carácter lúdico –dejar al lector que se sienta periodista–, de marketing o de moda”.

Esta apertura de puertas a la ciudadanía creó nuevas perspectivas y auguró una suerte de revolución mediática en la que figuraba como protagonista indiscutible el llamado periodismo ciudadano -también denominado periodismo participativo, comunitario o 3.0.- vinculado a la socialización de contenidos, que convierte al ciudadano en “guía y principal elemento de jerarquización” y “surge desde los márgenes del sistema y desde la audiencia para devolver la inmediatez, el sentido de comunidad y la conexión con lo real a la información (Varela, 2006: 99)”.

En estos años, un significado número de autores han presentado la revolución tecnológica como el bálsamo para sanar los males de la democracia y la presentan como “un quehacer profesional que indefectiblemente ahondará en una información más profunda, ética y plural gracias a la tecnología (Almirón y Jarque, 2008: 119)”. Pavlik sitúa el periodismo ciudadano como “una parte crucial de

la república electrónica del siglo XXI” (2005: 211), Bowman y Willis (2003) señalan incluso que el papel de *gatekeepers* de los medios convencionales está en serio peligro “por la actuación de ciudadanos que asumen un rol activo en el proceso de recopilar, reportar, analizar y difundir noticias, con el objetivo de proporcionar la información independiente, fiable, precisa diversa, relevante que una democracia exige (2003: 9)” y Orihuela habla de proceso de “canibalización (2006: 158)” de los medios tradicionales al incorporar en sus soportes experiencias exitosas en la red.

Sin embargo y con la perspectiva que ofrecen los años de revolución tecnológica en los que el acceso a internet se ha popularizado, se constata que las propuestas anunciadas por los medios para abrir sus páginas a la ciudadanía no han cubierto las expectativas. El estudio realizado por Dolors Palau-Sampio tras analizar las primeras ediciones digitales de El País, El Mundo, Levante EMV y Las Provincias en 2009 y realizar una revisión en 2012 deja al descubierto que estas propuestas “no pasan del mero formalismo en la apertura o disposición hacia el llamado periodismo ciudadano” y relegan los contenidos ofrecidos por la ciudadanía a espacios poco relevantes dentro del diseño de sus portales.

La oportunidad que ha brindado Internet para dar voz a la ciudadanía plural también ha sido poco aprovechada por la prensa de proximidad que, no sólo ha diseñado formatos en los que los ciudadanos cuentan con escasos espacios para ejercer su derecho a la difusión de información sino que han reducido los contenidos destinados a tratar temas cercanos a sus intereses. Centrados en los contenidos marcados por los centros de poder, han obviado aquellos asuntos cercanos a la ciudadanía a la que continúan imponiendo la *agenda setting* en los tres niveles descritos por Lei Guo y Maxwell McCombs (2014).



La consolidación de la verticalidad en la difusión de información, reproducida por la prensa digital en una línea continuista de la prensa tradicional, ha dejado al margen a la ciudadanía plural que no se ve reflejada en las nuevas propuestas digitales.

## 2. Información deshumanizada

Un simple vistazo a cualquier medio digital nos presenta una realidad informativa enfocada en los centros de poder. En sus informaciones, cada vez con más asiduidad, hablan, deciden, anuncian o declaran no sólo hombres y mujeres que detentan el poder público sino datos, cosas, instituciones, empresas, organismos o entes (Moreno *et al*, 2007) a los que se atribuyen entrecomillados a modo de cita textual como si de un coro se tratara. Una categoría de ‘no humanos’ que protagoniza informaciones como resultado de la precariedad laboral de las redacciones y la avalancha de notas de prensa enviadas por gabinetes de comunicación dirigidos por “paraperiodistas” (Shudson, 2003: 3) que no dejan tiempo a los medios para profundizar en las informaciones.

La combinación de estos factores está empujando, por una parte, a los profesionales del periodismo a convertirse en meros procesadores de información y, por otra, al tratamiento de ciertos asuntos como materia noticiable aunque sus contenidos se acercan más a la propaganda o la publicidad. Y, en medio de este escenario, la sociedad civil queda relegada, sus asuntos se sitúan al margen de la agenda, se invisibilizan y no encuentran cauces de difusión en soportes periodísticos que ofrezcan garantías de credibilidad.

Recogiendo las palabras de Kovach y Rosenstiel (2012: 24-25), “no son la tecnología, ni los periodistas, ni las técnicas empleadas los elementos que definen el periodismo. Se trata de algo más básico: la función que desempeña la información en la vida de todo ciudadano”. Y

es, precisamente, la información emanada de los colectivos ciudadanos la que se está quedando al margen en los medios de comunicación aunque según estos dos periodistas norteamericanos “resulta difícil, al echar la vista atrás, separar el concepto de periodismo de los de creación de comunidad y democracia”. Recogiendo el concepto zambraniano de cohesión social y ciudadanía, los medios de comunicación abiertos a la participación podrían ser una herramienta eficaz para luchar contra la desconexión social que provoca un exceso de individualismo.

Aunque un número importante de cabeceras se ha alejado de las propuestas abiertas a la participación ciudadana que anunciaron cuando sus soportes encontraron en la red una propuesta viable para ello, otros sí han mantenido los principios fundacionales con los que se presentaron a la ciudadanía.

## 3. Objetivos y metodología

El objetivo de este trabajo es analizar la estructura del diario digital El Independiente de Granada y analizar sus contenidos para establecer las diferencias que presenta en la concepción de las noticias dentro del ecosistema de medios de Granada. El uso de Internet y las nuevas tecnologías han facilitado el nacimiento de un gran número de medios de comunicación ya que estas plataformas requieren costes mínimos y ofrecen una gran versatilidad para la inclusión de contenidos. Sin embargo y a pesar de las posibilidades con las que cuentan las nuevas herramientas digitales para la participación ciudadana, estos nuevos medios están reproduciendo los mismos esquemas que la prensa tradicional y se enfocan hacia las informaciones que ofrecen los grupos de poder hegemónicos obviando a las minorías y a los colectivos que conforman la sociedad civil.

Sustentada en nuestra percepción como

profesionales de los medios de comunicación –quienes firman este artículo son periodistas con treinta años de experiencia además de investigadores- nuestra hipótesis de partida apunta que los nuevos planteamientos de El Independiente de Granada están ayudando a visibilizar temas que tienen como protagonistas a colectivos de la sociedad civil. Diseñada esa línea de trabajo, nos planteamos las siguientes preguntas de investigación ¿Qué espacios dedica la prensa de Granada al tratamiento de noticias relacionadas con actividades de la ciudadanía? ¿Qué atención ofrecen los medios digitales al desarrollo de noticias que tienen como protagonistas a la sociedad civil? ¿Se consolida El Independiente de Granada como un modelo de diario digital innovador? ¿Qué volumen de información dedica a asuntos relacionados con organizaciones sociales ¿Presenta este diario digital una nueva relación con la audiencia de Granada a través de la participación activa en sus páginas?

La metodología mixta y descriptiva diseñada para abordar estas cuestiones y encontrar respuesta a nuestras preguntas nos ha llevado, en primer lugar, a conocer el diseño de las webs de los tres diarios digitales con implantación en Granada con la finalidad de realizar una comparación entre ellos y, determinar si la propia distribución de secciones puede aportar datos relevantes sobre la finalidad del medio.

Posteriormente, hemos analizado durante dos semanas – del 21 al 27 de mayo y del 4 al 10 de junio- la información ofrecida a la audiencia por los doce medios de comunicación de la provincia, cinco emisoras de radio –Radio Nacional de España, Onda Cero, Cadena Cope, Canal Sur Radio y Cadena Ser-, dos televisiones –Canal Sur TV y TG7-, tres diarios digitales –Ahora Granada, Granada Digital y El Independiente de Granada-, dos diarios impresos –Ideal y Granada Hoy- y dos agencias de noticias –Europa Press

y Agencia EFE para conocer los temas a los que dan cobertura y determinar si El Independiente de Granada presenta diferencias significativas.

Este análisis se ha efectuado en los formatos radiofónicos sobre los programas informativos locales en franjas de mañana y mediodía, en las televisiones en sus espacios destinados a las noticias locales en horario de mediodía y tarde y en los periódicos en papel a los temas de Granada en todas sus secciones correspondientes a cada número analizado. En el caso de los diarios digitales la evaluación se ha realizado sobre la totalidad de las noticias colgadas en su web en cada jornada de estudio y para las agencias el examen ha sido doble, por una parte sobre los despachos informativos enviados a los abonados durante un día completo y por otra sobre las convocatorias.

Han quedado al margen de nuestro análisis las informaciones de servicio (tráfico, predicciones meteorológicas, anuncios por palabras...), los artículos de opinión, los editoriales, las columnas, los espacios de humor gráfico, los suplementos, los publrreportajes, las noticias patrocinadas dentro de los espacios informativos y los sumarios o ‘llamadas’ en las portadas de los diarios en papel. También han quedado al margen de nuestro estudio los programas informativos especializados como los espacios deportivos, de salud, medioambiente, etc., aunque sí han formado parte de nuestra evaluación noticias con esta temática incluidas en los informativos locales.

Por último, hemos realizado un análisis cualitativo de los contenidos en distintas secciones de El Independiente de Granada para describir el concepto de redacción abierta impulsado por sus responsables desde el nacimiento del diario en 2015.

## 4. Resultados

### 4.1 Diseño, organización y redacción de la web

El Independiente de Granada ([www.elindependientedegranada.es](http://www.elindependientedegranada.es)) se sumó al panorama mediático de esta provincia el 7 de mayo de 2015 constituyéndose en el tercer medio digital con el que contaba la ciudad. No pertenece a ningún grupo de comunicación y la cobertura de sus temas tiene un marcado carácter local aunque publica también noticias de calado autonómico y nacional con repercusión en la provincia granadina.

En la presentación que realizan en su web se definen como un medio independiente aunque no ocultan que mantener esta decisión no será fácil.

“Sabemos –es cierto- que es una temeridad fundar un medio de comunicación libre, plural, por ello, diferente, que no se pliegue a la censura y que rechace de plano la autocensura, pero es nuestro compromiso. Porque aún creemos en el periodismo, esa noble profesión absolutamente necesaria, desde el convencimiento de que una sociedad informada es más libre para decidir.”

Formado por una redacción en la que se integran únicamente periodistas profesionales con una dilatada experiencia en medios de comunicación y gabinetes de prensa, la plantilla de este medio digital no acepta este reto fundacional con triunfalismo sino desde la convicción de que el panorama mediático es tan “extremadamente complejo” que obedece a “nuevos tiempos”. En su planteamiento de partida no obvian la crisis económica y sus consecuencias de desigualdad y corrupción por lo que consideran que:

“La sociedad exige otras formas de hacer política, de gobernar o hacer oposición, reclama la absoluta transparencia en las administraciones públicas y en

los centros de poder. Harta de sufrir, la ciudadanía ya no se conforma solo con palabras. Quiere hechos y verdades, que no le mienta. Y que los dirigentes políticos –sea cual sea el partido a que representan-, en su condición de servidores públicos, obedezcan a la ciudadanía al exigirle sus promesas y compromisos”.

Ninguno de los otros dos diarios digitales de la provincia –Granada digital ([www.granadadigital.es](http://www.granadadigital.es)) y Ahora Granada ([www.ahoragranada.com](http://www.ahoragranada.com))- incluyen en su web un espacio para presentarse a sus lectores ni para expresar las intenciones de su propuesta informativa.

El diseño de las cabeceras también ofrece diferencia notables. El Independiente de Granada reparte la distribución de contenido en espacios dedicados a temas de Política, Economía, Investigación, Desarrollo e Innovación (E+I+D+I), Ciudadanía, Cultura, Implicados, Comunicación, Opinión, Blogs e Indenews.

Esta presentación es poco habitual. El diario digital incluye una sección casi inexistente en la prensa española que bajo el rótulo de ‘Implicados’ asegura que ofrecerá “informaciones y reportajes sobre personas, asociaciones o entidades que practican la solidaridad, la cooperación, la ayuda. Una forma de agradecerles su trabajo desinteresado dándoles visibilidad permanente”. Otra novedad es la incorporación de un espacio dedicado a ‘Ciudadanía’ donde se localizan aquellas informaciones que repercuten directamente en el día a día de los administrados y con temáticas diversas. Se incluyen temas de salud, crónicas de tribunales, protestas ciudadanas, noticias sobre educación y sucesos. Otra novedad de este formato digital es que no ofrece información deportiva.

Los contenidos culturales tienen una sección propia así como los económicos y la opinión.

Como en otros diarios de ámbito nacional, alberga un espacio para blogs que cuenta con la firma de veinte autores, especialistas en distintas disciplinas, que mantienen colaboraciones estables con temáticas variadas debido a sus profesiones o aficiones. Entre todos, este diario digital ofrece opiniones y puntos de vista que abordan críticas literarias y musicales, temas relacionados con el medioambiente, la política (especialmente la municipal y la andaluza), los videojuegos o los estados vitales.

El humor no se queda al margen de la propuesta informativa de El Independiente de Granada pero lo aborda de una manera diferente. Al estilo de El Mundo Today<sup>1</sup> ([www.elmundotoday.com](http://www.elmundotoday.com)), presenta informaciones ficticias en tono satírico con la intención de parodiar la realidad granadina.

Ejemplo de ello son las dedicadas a la conocida ‘malafollá’ granadina (término aún sin definición exacta que alude al carácter escéptico de los nacidos en la ciudad nazari) -“Nace el primer granadino sin malafollá” (5/5/2016), “Científicos granadinos crean la primera vacuna contra la malafollá” (27/12/2016) “Implantarán un microchip a los camareros de Granada para que sean simpáticos” (16/05/2015) – los problemas de las playas en verano para la colocación de sombrillas -“Drones vigilan las playas de Almuñécar para llevarse las sombrillas y hamacas que estén solas” (10/07/2015), “Un dominguero, harto de no encontrar sitio en la playa, compra 300 sombrillas y ocupa todo San Cristóbal” (08/08/2015), “El Ayuntamiento de Almuñécar decide retirar las sombrillas que lleven solas más de media hora” (23/08/2015) - o las protestas ciudadanas por la prolongación de las obras del metro y otras infraestructuras básicas -“Ingresan en el Psiquiátrico a un vecino

que nunca se ha quejado de las obras del metro” (30/07/2015), “Pacientes y familiares del Hospital Campus de la Salud piden que les devuelvan al Clínico” (28/04/2016).

El diseño en la paginación de otro de los diarios digitales de la ciudad granadina, Granada Digital ([www.granadadigital.es](http://www.granadadigital.es)) presenta una propuesta menos innovadora. Esta cabecera pertenece a Andalucía Noticias, un conjunto de medios provinciales de información digital que, a su vez, es parte del grupo de comunicación Doctor Trece. Este diario *on line* nació en Granada en 2003 y fue el primer digital de esta provincia aunque su imagen se ha renovado en 2018.

Las secciones en las que se divide son Granada, Andalucía, Deportes, Salud, Cultura, Lo +Digital, Nacional, Internacional y Opinión donde, en dos espacios diferenciados, Blogosfera GD y Columnistas GD, se presentan las colaboraciones de las firmas habituales. La Blogosfera GD presenta cuatro blogs: Cosmética Eficaz, Cineptos Zinescrúpulos, AsesoraX Sexual y Cocina de urgencia para universitarios.

El tercer periódico digital es Ahora Granada, un diario *on line* que comenzó su andadura el 1 de marzo de 2014. Las pestañas para el reparto de informaciones en relación a sus temas se distribuyen en sentido vertical, a la izquierda de la web. Ordenadas en sentido descendente según su importancia, se pueden leer noticias referidas a la capital, el área metropolitana, la provincia, el Granada Club de Fútbol, Deportes, Cultura y el espacio dedicado a la opinión denominado Columnistas AG. Junto a este menú vertical, se sitúa otro con el mismo formato dedicado a la información de servicios.

<sup>1</sup> El Mundo Today es una publicación satírica en línea con un formato de diario digital. Nació en 2009 como un proyecto televisivo pero muy pronto alcanzó entidad propia por el éxito obtenido en la red y en su cuenta de Twitter. Con formato de boletín radiofónico se ha incluido como espacio diferenciado en programas como La Ventana y A vivir que son dos días, ambos de la Cadena Ser. Sus noticias, completamente ficticias, toman referentes de la actualidad informativa que satirizan y parodian.

En esta última sección se encuentran los artículos de las colaboraciones fijas que cada autor o autora aporta al diario digital sobre temas de actualidad relacionados, principalmente, con su profesión o con la postura política que defienden en algunos asuntos. Este punto de vista tiene sentido, especialmente, porque la mayoría de estos colaboradores y colaboradoras pertenecen a las estructuras orgánicas de distintos partidos políticos y así lo dejan patente en su presentación ante los lectores.

Una característica que diferencia a El Independiente de Granada del resto de diarios digitales es que, en su web, incluye la presentación de la redacción con la fotografía y la trayectoria profesional de cada uno de sus integrantes.

#### 4.2 Distribución temática de contenidos

Para conocer qué temas abordan los medios de comunicación en Granada, se han repartido las noticias en nueve grandes grupos temáticos en los que se han integrado informaciones que, por su afinidad, pueden compartir el mismo espacio. Estos grupos y subgrupos son:

Del análisis de los contenidos realizado durante el período de estudio sobre las informaciones difundidas por los medios de comunicación de Granada se desprende que el peso de los temas institucionales es elevado. De las 1.586 noticias analizadas en los doce medios y las dos agencias de noticias, 618 corresponden a asuntos relacionados con el Gobierno central, la Junta de Andalucía, el Ayuntamiento y la Diputación, lo que supone un porcentaje sobre el total del 39%. A una gran distancia se sitúan los temas

Grupo Temático	Subgrupos	Total de noticias	%
<b>Institucional</b>	Gobierno central, Junta de Andalucía, Diputación Provincial y Ayuntamiento	618	39
<b>Legal</b>	Justifica, Policía y Guardia Civil	234	14,75
<b>Deportes</b>	Información deportiva	138	8,70
<b>Política</b>	Partidos políticos	134	8,44
<b>Cultura</b>	Fundaciones y actividades culturales en general	125	7,88
<b>Ciudadanía</b>	Colectivos vecinales, AMPAS, ONGs, Colegios profesionales y organizaciones sindicales <sup>1</sup>	153	9,64
<b>Economía</b>	Bancos, cajas, entidades financieras y organizaciones empresariales	37	2,33
<b>Universidad</b>	Universidad de Granada	38	2,40
<b>Otros</b>	Informaciones no incluidas en los grupos anteriores	109	6,86

Fuente: Elaboración propia.

<sup>1</sup> Se han incorporado los temas relacionados con los sindicatos al grupo de ciudadanía porque entendemos que este tipo de organizaciones responden a la defensa de los derechos de los trabajadores como ciudadanía organizada en materia laboral.

relacionados con los tribunales<sup>2</sup> y las fuerzas de seguridad con un 14,75. Las informaciones sobre aspectos relevantes para los colectivos ciudadanos alcanzan al 9,64 de las noticias mientras que los deportes se sitúan poco más de un punto por debajo con el 8,70. Los partidos políticos obtienen un 8,44 y la cultura un 7,88. La economía y la Universidad<sup>3</sup> registran las cifras menores con un 2,33 y un 2,40, respectivamente. Finalmente, el 6,87 de las noticias que no se han podido situar en

los espacios informativos de los medios en Granada. Las televisiones –Canal Sur TV y TG7, ambas de titularidad pública- otorgan a estos temas el 57,37 y el 46,64 de la producción total de sus contenidos. Las informaciones relacionadas con los colectivos ciudadanos ocupan el segundo lugar en los formatos radiofónicos con un 18,60, pero en las agencias, los periódicos en papel y las televisiones presentan cifras muy bajas y son superados por asuntos relacionados con la

	Radios	Televisiones	Periódicos en papel	Diarios digitales	Agencias
<b>Institucional</b>	44,96	57,37	31	39,87	46,64
<b>Justicia, Policía y Guardia Civil</b>	15,89	8,19	12,5	16,83	17,79
<b>Deportes</b>	1,93	0	17,21	5,43	2,37
<b>Política</b>	8,91	13,11	5,19	10,74	11,06
<b>Fundaciones y Cultura</b>	3,87	4,93	11,53	7,22	7,11
<b>Colectivos Ciudadanos</b>	18,60	8,19	7,63	9,38	4,74
<b>Economía</b>	2,72	4,93	2,60	1,32	2,38
<b>Universidad</b>	1,56	0	3,24	2,00	2,38
<b>Otros</b>	1,56	3,28	9,10	8,57	5,53

Fuente: Elaboración propia

ninguno de los grupos anteriores se han agrupado en la categoría ‘Otros’.

Una vez distribuidas las informaciones por su temática es necesario conocer cómo se comportan los distintos formatos. Los medios de comunicación de Granada ofrecen el siguiente tratamiento a los distintos temas informativos (en porcentajes), según la clasificación anterior: La información institucional vuelve a protagonizar

Justicia, la Policía y la Guardia Civil en los diarios en papel, los medios digitales y las agencias. Incluso los deportes obtienen mejores resultados en los periódicos en papel.

En datos globales, los asuntos institucionales, judiciales y los aportados por Policía y Guardia Civil (informaciones de sucesos, principalmente) copan la agenda de los medios y representan,

<sup>2</sup> Granada es la sede del Tribunal Superior de Justicia de Andalucía por lo que el número de informaciones relacionadas con los temas legales es significativo.

<sup>3</sup> La Universidad de Granada por su antigüedad y el número de estudiantes hemos considerado que merece un espacio propio.

juntos, más del 60 por ciento de las noticias en radios, televisiones y agencias. En porcentajes muy cercanos se encuentran los diarios digitales (56,70) mientras que los periódicos en papel presentan cifras menores (43,5). Los asuntos económicos, culturales y aquellos referidos a la

embargo, detectar diferencias en cuanto al espacio dedicado a los temas relacionados con los colectivos ciudadanos. El Independiente de Granada presenta un porcentaje mayor y casi equipara el tratamiento de los temas sociales al ofrecido a los asuntos relacionados con la Justicia,

	El Independiente de Granada	Granada Digital	Ahora Granada
<b>Institucional</b>	39,29	32,83	47,50
<b>Justicia, Policía y Guardia Civil</b>	16,90	15,26	18,34
<b>Deportes</b>	0,00	12,97	3,34
<b>Política</b>	16,19	6,88	9,16
<b>Fundaciones y Cultura</b>	5,63	6,88	5,00
<b>Colectivos Ciudadanos</b>	14,96	10,68	2,50
<b>Economía</b>	0,70	0,76	2,50
<b>Universidad</b>	2,81	1,53	1,66
<b>Otros</b>	3,52	12,21	10,00

Fuente: Elaboración propia

Universidad de Granada, son residuales. Visto el panorama del conjunto de medios locales, observaremos ahora el comportamiento de los medios digitales, objetivo principal de esta comunicación. Con la referencia de la clasificación por temas anteriormente reseñada, los tres medios digitales granadinos presentan la siguiente distribución en la cobertura de los temas que ofrecen a su audiencia:

El peso de la información institucional continúa registrando un porcentaje muy elevado en los tres diarios, con cifras más moderadas en El Independiente de Granada y Granada Digital y más significativas en el caso de Ahora Granada. La observación de los datos comparados en estos tres formatos digitales nos permite, sin

Policía y Guardia Civil y la información política, lo que pone de manifiesto la importancia que sus responsables dan a este tipo de contenidos.

#### 4.3 Participación de la ciudadanía

El modelo impulsado por El Independiente de Granada obedece a un concepto del periodismo que coloca el foco en las personas. Así, en su presentación a los lectores se esfuerza por explicar lo que no se va a encontrar en sus páginas:

“Solo somos periodistas y renunciamos a llenar nuestro -vuestro- diario de supuestas informaciones o vídeos, más o menos llamativos, para obtener más visitas; o recurrir al machismo con supuestas noticias

o imágenes supuestamente atractivas, para que piques y aumentes lectores y lectoras. Ni confundimos publicidad con información. Ni mercadeamos con la información, como pretexto para lograr ingresos. No invertimos para que nuestras informaciones en las redes sociales tengan más presencia y sean más leídas de ese modo. Ni llenamos nuestra portada y secciones con publicidad invasiva, que sabemos que molesta y desagrada. No es *El Independiente de Granada*, como te hemos demostrado, un medio ficticio que se nutre exclusivamente de noticias de agencias, comunicados, como legítimamente hacen otros. Nos comprometemos y queremos lectores y lectoras comprometidos. Valoramos, apreciamos y respetamos el trabajo de compañeros y compañeras que desde otros medios aportan otras visiones.”

En mayo de 2017, Juan Ignacio Pérez Sánchez, director de la publicación, informaba en un artículo de opinión de los buenos resultados obtenidos en el ranking que publica el Observatorio de Nuevos Medios ([www.nuevosmedios.es](http://www.nuevosmedios.es)) cuyo objetivo es analizar el impacto de los periódicos digitales en Twitter. Según esta plataforma, *El Independiente de Granada* había sido reconocido como “la marca de diario más valorada entre los nuevos periódicos digitales de cobertura provincial de toda España y el segundo, de igual temática, de todos los medios de lengua española de España, América Latina y Estados Unidos” (08/05/2017 <http://www.elindependientedegranada.es/opinion/independiente-granada-cumple-dos-anos-periodismo-como-diario-digital-mayor-impacto-e>)

Entre los medios generalistas españoles, según este Observatorio, el digital granadino ocupaba entonces el puesto vigésimo cuarto en una clasificación que lideraba *El Confidencial* y al que seguía [eldiario.es](http://www.eldiario.es), *El Español* y *Ctxt*.

Con estos datos, el director de la publicación

aseguraba que los 3.865.772 de páginas vistas en sus dos años de existencia, respaldaban la propuesta del digital porque

“es posible, pese a todo, un medio digital diferente, valiente, comprometido, que rechace la censura y la autocensura, y los dictados de poderes económicos y políticos, a veces, ocultos y enmascarados; y otras, descarados y visibles, aunque nos cueste el desprecio de unos pocos o se cierren puertas”.

La diferencia de la que habla su director se materializa en el concepto de lo que hemos denominado ‘redacción abierta’, una práctica que permite a la ciudadanía participar en la publicación de contenidos sobre temas muy diversos y a expertos y expertas que plasman en forma de artículos una visión diferente de temas que ayudan a profundizar en aspectos de realidad informativa que marca la agenda.

Los asuntos relacionados con la Memoria Histórica tienen un especial tratamiento en este formato digital así como el feminismo o las acciones solidarias.

## 5. Conclusiones

Las cifras correspondientes al análisis comparativo de las informaciones publicadas por los medios de comunicación en Granada ponen de manifiesto que las informaciones que tienen su origen o su foco en los colectivos ciudadanos suscitan una escasa atención y quedan relegadas frente a la información institucional y política. Si bien es cierto que las decisiones tomadas en ellas afectan directamente a los administrados y pueden considerarse relevantes para el buen gobierno de lo público, también es verdad que no encuentran contestación de la ciudadanía a la que representan a través de los medios de comunicación. En la agenda de los profesionales de los medios se incluyen muy pocas informaciones relativas a



las estructuras ciudadanas que representan a la sociedad civil frente a la abundante presencia de temas institucionales que dan protagonismo a las élites dominantes.

La propuesta de El Independiente de Granada representa, sin embargo, un espacio abierto y diverso en el que se tratan las noticias desde distintos puntos de vista. Al enfoque puramente informativo se une la opinión de expertos y expertas a través de artículos de opinión que ofrecen perspectivas diferentes. Por otra parte, sus páginas acogen contenidos de periodistas no adscritos al medio que encuentran en este diario digital un espacio para publicar informaciones y reportajes que no obtendrían difusión en otros soportes.

El análisis de su web responde a la declaración de intenciones expuesta por sus fundadores en cuanto a la apertura del diario a la ciudadanía plural. La publicación de artículos de opinión de diversa temática, firmados por representantes de colectivos pertenecientes a la sociedad civil y no ligados profesionalmente al diario, responde a los objetivos de pluralidad, independencia y compromiso con una democracia abierta.

## Referencias bibliográficas

ALMIRÓN, N. y JARQUE, J. M. (2008): *El mito digital. Discursos hegemónicos sobre internet y periodismo*, Barcelona: Anthropos.

KOVACH, B. y ROSENSTIEL, T., (2012): *Los elementos del periodismo*, Madrid: Santillana Ediciones Generales S. L.

MORÁN, A. (2017): “El derecho a la información como elemento integrador para la conformación de un Estado plural”, *Revista Guillermo de Ockham*, 15 (1), 15-24. doi: <http://dx.doi.org/10.21500/22563202.3183>

MORENO SARDÁ, A.; SIMELIO i SOLÀ, N.; ROVETTO GoNEM, F. y BUITRAGO LONDOÑO, A. (2007): “Periodismo y ciudadanía plural: problemas, rutinas y retos”, *Estudios sobre el mensaje periodístico*, 13, 157-168. Recuperado 12/02/2019 de <http://revistas.ucm.es/index.php/ESMP/article/view/ESMP0707110157A>

PAVLIK, J. V. (2005): *El periodismo y los nuevos medios de comunicación*, Barcelona: Paidós.

PALAU-SAMPIO, D. (2012): “Periodismo ciudadano en las ediciones digitales, una apuesta limitada”, *El profesional de la información*, julio-agosto, v. 21, n° 4, 369-374. <http://dx.doi.org/10.3145/epi.2012.jul.06>

SCHUDSON, M. (2003): *The Sociology of News*, New York: Norton.

VARELA, J. (2006). “Periodismo participativo: el periodismo 3.0”. En Rojas, Octavio I. et al. *Blogs, La conversación en internet que está revolucionando los medios, empresas y ciudadanos*. Madrid: ESIC.

VILLORA SÁNCHEZ, C. (2016): “Propuesta de María Zambrano para la participación ciudadana y la construcción de la convivencia”, *Foro Educación* n° 26, 53-73. <http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php/ForoEducativo/article/view/598>

VU, H. T., GUO, L., y McCOMBS, M. (2014): “Exploring the world outside and the pictures in our heads”. A network agenda-setting study, *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 91(4), 669-686.



---

# María Zambrano y Antígona: la tragedia como espacio de resistencia femenino

María Rodríguez García

---

## I. Introducción

**E**l pensamiento de María Zambrano está circunscrito a su experiencia en el exilio, circunstancia que es vivencia y forja de carácter. Este hecho impregna su obra y queda imbuido por la obligada mirada genealógica que, nuestra autora, ejerce sobre las imágenes, los hechos, la tiranía del poder, la palabra, el olvido, el silencio; en definitiva: sobre la historia y la intrahistoria de España- En esta labor es crucial la figura de Antígona, protagonista homónima de la tragedia de Sófocles. Para Zambrano, la hija de Edipo y Yocasta es un modelo de denuncia política, de delirio entre la vida y la muerte. Es palabra escuchada, logos poético que se transforma en emblema de la libertad anhelada. Antígona es rebeldía y experiencia de exilio, al igual que Zambrano. Por ello, el presente trabajo tiene por objeto rescatar la obra zambraniana *La tumba de Antígona*, interpretación no sólo de la tragedia de Sófocles sino emblema de los vencidos, los exiliados, de todos aquellos que son considerados

como “otros”. Dentro de esta lectura, nos interesa recuperar la perspectiva de género que Zambrano nos ofrece. La lectura que hagamos de los espacios de resistencia ocupados por las mujeres será determinante para comprender el feminismo y su historia desde una hermenéutica integradora que, a la postre, hace de los estudios de género un pilar fundamental para el conocimiento de la cultura y sus manifestaciones en los más diversos ámbitos. Y en este punto, la revisión de la tragedia de Sófocles, llevada a cabo por Zambrano, se torna esencial para llevar a cabo una relectura de nuestra historia más reciente en aras de conocer los espacios femeninos y el modo que tenemos de habitar en ellos como lugar de reconciliación.

En nuestro trabajo seguiremos un desarrollo argumentativo que se desglosará, en primer lugar, en un breve recorrido por la obra original de Sófocles que nos llevará, en segundo término, a una evolución histórica donde haremos un repaso por el interés que suscitó la figura de Antígona durante los siglos XVIII y XIX, destacando, fundamentalmente, la interpretación de Hegel.

A continuación, nos detendremos en el estudio de los espacios de resistencia femeninos que giran en torno a la emancipación de la mujer en el siglo XVIII. Finalmente, en las conclusiones, recopilaremos las ideas fundamentales que dan unidad a nuestro texto y que adelantamos en el objetivo inicial: la figura de Antígona, presente en la obra zambrana durante décadas, es el leitmotiv que subyace a una lectura de los espacios de resistencia femeninos que, en el marco de la modernidad y su posterior evolución, son determinantes para comprender nuestro modo de habitar y cohabitar con la alteridad.

## 2. Sófocles y Antígona

En su estudio sobre las tragedias de Sófocles, el experto en el mundo clásico José Vara Donado, afirma que

Es, pues, ésta una tragedia en la que Antígona no logra ganarse al público por la forma obstinada y escasamente reflexiva de su comportamiento. Y su obstinación, su altanería, la sinrazón de su razón y su escasa inteligencia debían resultar tan palpables y claras a los ojos del coro, y por lo mismo del público, que, pese a la simpatía lógica que consigue la causa de una mujer, y más si lucha con un ser más fuerte, no logró del todo este efecto.<sup>1</sup>

La lectura que lleva a cabo Vara discrepa de interpretaciones posteriores de la obra, como es el caso de la efectuada por Hegel y que analizaremos en el siguiente apartado. Según Vara, la complejidad de la figura de Antígona se ha visto afectada por las modas que las distintas épocas han impuesto, de un modo u otro, para la lectura de sus clásicos. Y esta afirmación no nos es ajena en nuestro estudio acerca de las relaciones entre el personaje de Sófocles y la lectura desarrollada, posteriormente, por Zambrano. Pero tampoco

es menos cierto que la mirada hacia la Grecia clásica emergente en los siglos XVIII y XIX rescata personajes esenciales de nuestra cultura occidental con el ánimo de recuperar las ideas y los conceptos originarios sobre los que cimentar nuestra interpretación del mundo. La distancia histórica es una realidad siempre presente, pero esta circunstancia no es óbice para releer a los grandes clásicos desde fuentes especializadas que nos hacen caer en la cuenta de la intemporalidad del trasfondo de las historias que protagonizan esos personajes. Y Hegel, entre otros, era uno de esos ingentes estudiosos de la cultura clásica, como le sucederá posteriormente a Nietzsche y, más contemporáneo a nosotros, a Heidegger.

Todo lector de la obra de Sófocles sabrá que Antígona es hija del vínculo incestuoso entre Yocasta y Edipo. Cuenta con una hermana, Ismene, y dos hermanos, Etéocles y Polinices. La historia de Antígona se entremezcla con la de su padre cuando acompaña a éste en su exilio. Con Edipo ciego, la hija se convierte en su principal medio de comunicación con el mundo, esto es, en su lazarillo. Con la muerte de Edipo, se sucede una guerra entre los hijos varones: Etéocles y Polinices, que luchan por el gobierno de Tebas. El primero expulsa a Polinices de la ciudad, y éste se enfrenta a su hermano atacando hasta que ambos mueren en la puerta de la polis.

Creonte, tío de Antígona y de sus hermanos, toma el poder. Tras el enfrentamiento entre los hermanos decide que Etéocles es merecedor de sepultura, mientras que el cuerpo de Polinices ha de quedar insepulto, y a merced de los buitres, por haber atacado la ciudad.

A Etéocles, que pereció en defensa de esta ciudad, llevando al colmo su valor en la refriega, que se le

<sup>1</sup> VARA DONADO, J. (1998). Madrid, Cátedra, Pág. 145. En su estudio introductorio, el autor discrepa con la lectura hegeliana de la tragedia de Antígona y afirma que, el carácter "equilibrado y sensato de su autor" (Sófocles) es ajeno a esta y otras interpretaciones posteriores.

dé sepultura con todas las libaciones y ofrendas de ritual que acompañan bajo tierra a los héroes caídos. En cambio, en lo tocante a ése de su misma sangre, a Polinices me refiero, que, vuelto del destierro, quiso quemar a fuego de raíz, la tierra de sus padres y a los dioses de su linaje, hartarse de la sangre de los suyos y llevarse a los demás a reducidos a la esclavitud; en lo tocante a ése, repito, ha quedado pregonada a la ciudad la prohibición de rendirle honores funerales y lamentos; que se le deje insepulto, de tal forma que se vea a su cuerpo servir de pasto y de escarnio a perros y aves de rapiña. Tal es mi forma de pensar, y jamás, en lo que de mí dependa, obtendrán los malvados mayor honor que los justos. Por el contrario, todo aquel que tenga buenos sentimientos para la ciudad, recibirá mi homenaje tanto en muerte como en vida.<sup>2</sup>

En este conflicto, Antígona toma un protagonismo esencial al negarse a acatar las órdenes de su tío, rey de Tebas. Como consecuencia de ello, nuestra protagonista es condenada a ser enterrada viva. Esta circunstancia desata una serie de muertes por suicidio en cadena: ella misma, Hemón (su prometido) y Eurídice. Creonte, en cambio, se queda solo. Desea un rápido desenlace, a lo que el coro responde, como réplica final

La sensatez resulta con mucho lo primero y principal de la felicidad, y también conviene no cometer impiedad alguna, al menos en lo tocante a los dioses. Pues los razonamientos inmoderados de los arrogantes, al sufrir como castigo golpes inmoderados, les enseñan con la vejez la sensatez.<sup>3</sup>

Sófocles estrenó *Antígona*, aproximadamente, en el año 441 a.C., se cumplían más de veinte años de la llegada al poder de Pericles, gran defensor de la democracia y artífice de la cultura ateniense,

discípulo de Zenón de Elea y de Anaxágoras de Clazómenes. En este contexto de auge intelectual al tiempo que conflictivo (pensemos, por ejemplo, en la Guerra del Peloponeso), el dramaturgo puso sobre la mesa los grandes temas de la política de la Grecia clásica, constatando la necesidad de aunar la coherencia, la virtud y la moral pública. Unas propuestas que se consolidarían, con matices, en la filosofía de Sócrates y Platón y que recorrería, de diferente modo, los cauces del pensamiento griego clásico. En este sentido, *Antígona* supuso una muestra del trasfondo problemático de la época y nos enfrentó al contraste y la reciprocidad entre la obediencia, la desobediencia y la justicia. Un conflicto del que la propia protagonista es consciente y que ha sido determinante para la recepción y lectura posterior de la obra.

Es un honor para mí morir cumpliendo este deber (...) Es más largo el tiempo durante el que debo agradecer a los de abajo que el tiempo durante el que debo agradecer a los de aquí arriba, pues allí yaceré por siempre (...) En fin, deja que yo y este mi desatino corramos ese riesgo, pues no correré ninguno tan grave hasta el punto de morir sin honor.<sup>4</sup>

### 3. Hacia una lectura zambranianiana de Antígona. El precedente hegeliano

Desde que se publicara *Antígona*, una de las siete tragedias que conservamos de Sófocles, no han sido pocas las interpretaciones y relecturas que, de la historia, se han llevado a cabo. Hacer un recorrido por todas ellas correspondería a un trabajo de investigación de mayor envergadura que, en este caso, no podemos acometer. Teniendo en cuenta que el interés principal que se desprende de estas páginas es rastrear la presencia del personaje clásico en la obra de Zambrano,

2 Ibid. Pág. 154.

3 Ibid. Pág. 194.

4 Ibid. Pp. 149-150. El texto apuntado es un extracto de uno de los diálogos entre Antígona y su hermana Ismene. Se corresponde con el momento en que nuestra protagonista expresa su deseo de desobedecer el mandato de Creonte.

nos vamos a acercarnos a una de las más conocidas interpretaciones de la tragedia de Sófocles que, sin duda, ha perdurado en la modernidad europea. Se trata de la lectura de Hegel.

El interés por *Antígona* como personaje será relevante en los siglos XVIII y XIX, época en la que resurge la atención hacia la Grecia clásica y la tragedia. En el caso de Hegel, uno de los padres del idealismo alemán, nos encontramos con una lectura en clave política y dialéctica que ha sobrevivido el paso del tiempo. En la *Fenomenología del espíritu*<sup>5</sup>, de 1807, nuestro autor hace mención a la consideración del mundo ético así como a las relaciones entre la ley humana y la divina dentro de las cuales se insertan los roles atribuidos a mujeres y hombres. Así, dirá nuestro autor que

La ley pública del Estado está en abierto conflicto con el íntimo amor familiar y el deber para con el hermano: la mujer, Antígona, tiene como pathos el interés familiar; Creonte, el hombre, el bienestar de la comunidad. Combatiendo contra la propia ciudad natal, Polinices había caído ante las puertas de Tebas y Creonte, el soberano, amenaza con la muerte, mediante una ley públicamente defendida, a quien dé el honor de la sepultura aquel enemigo de la ciudad. Pero Antígona no puede aceptar ese orden, que sólo afecta al bien público del Estado, y cumple como hermana con el sagrado deber de sepultura por la piedad de su amor hacia su hermano. Invoca entonces la ley de los dioses subterráneos del Hades, los internos del sentimiento, del amor, de la sangre, no los dioses de la luz de la vida libre y autoconsciente del pueblo y del Estado.<sup>6</sup>

La interpretación de Hegel pasa por concebir el mundo ético de la polis como un mundo escindido en dos esferas: por un lado tenemos a la familia y

por el otro al Estado. Cada una de ellas cuenta con una sustancia ética que le es propia, esto es, un sistema diferenciado de leyes y costumbres que rigen las relaciones de los individuos que se inscriben en ellas. O, dicho de otro modo, Hegel interpreta lo ético desde una dualidad que contempla dos perspectivas distintas de la realidad: una en la que rige la ley humana y otra en la que la ley divina está por encima de todo mandato posible.

En este marco interpretativo resulta interesante conocer qué rol ostentan en él Antígona y Creonte, los dos principales actores en los que se centra el filósofo. En el caso del rey de Tebas, su figura personifica la ley humana en su más profundo sentido político, esto es, el ámbito o la esfera de orden público. Antígona, sin embargo, queda relegada a la ley divina, a esos asuntos que no trascienden a la vida en común pero que sí afectan a las relaciones personales y familiares, en definitiva, a todo aquello que se pueda relacionar con los vínculos de sangre.

Al principio de nuestro trabajo hacíamos mención al estudio introductorio que había llevado a cabo Vara Donado de las tragedias de Sófocles. Y nos deteníamos en la puesta en suspenso que hacía el experto de la interpretación hegeliana sobre la figura de Antígona, rechazando de este modo la dualidad que planteaba el filósofo alemán por considerar que el trasfondo de los personajes no era tan esquemático como proponía el idealista

En una lectura serena, rigurosa y no condicionada *a priori* por tesis alguna resulta que ni el personaje de Antígona atrae especialmente, como lo demuestra de forma palmaria el sentimiento frío del coro hacia ella, ni la figura del supuesto enemigo de los dioses, Creonte, cae mal del todo.<sup>7</sup>

5 HEGEL, G.W.F. (1985) *La fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica.

6 *Ibid.* Pp. 341-342.

7 VARA DONADO, J. (1998). El autor toma como referencia las obras de BOWRA C.M. (1945) *Sophoclean tragedy*, Oxford, RONNET,

La interpretación de un texto pasa por un interesante recorrido histórico y responde a todo un entramado contextual que no siempre se antoja esquemático. Y es lo que sucede con la ingente tarea hermenéutica que lleva a cabo Hegel respecto a la figura de Antígona. No nos corresponde ahora profundizar en este hecho, tan sólo podemos ofrecer unos apuntes que nos encaminan a la lectura zambraniana. Pero es pertinente destacar que la dualidad hegeliana, tan asumida a lo largo de la historia, responde a un esquema estructural de razón patriarcal que casa con la emergencia de los espacios de resistencia femeninos en el siglo XVIII. Esta circunstancia estará presente en el estudio de Zambrano, quien hará de Antígona el arquetipo de la alteridad denostada por la omnímoda razón moderna, la misma que escinde y delimita la esfera de lo público y de lo privado en función de los roles de género.

#### 4. Sobre los espacios de resistencia femeninos

El discurso en torno a la emancipación femenina comenzó a cobrar unidad durante el siglo XVIII. Nos encontramos en un contexto complejo en el que el sujeto como categoría cognoscitiva ha adoptado un protagonismo que, durante años, había perdido. La modernidad y su razón omnímoda pusieron sobre la mesa el reconocimiento de la identidad y de la individualidad como paradigma de comprensión de lo real. Y semejante hazaña, excluyente de cualquier actitud de apertura hacia la alteridad, fue determinante en lo que a los modos de entender la corporeidad y otras categorías como sexo y género se refiere.

### La modernidad y su razón omnímoda pusieron sobre la mesa el reconocimiento de la identidad y de la individualidad como paradigma de comprensión de lo real

En esta época se establecen los modelos de diferencia de género a través de los manuales de conducta (centrados en el ámbito ético, doméstico y en todo aquello que tiene que ver con las relaciones sociales) y los de medicina, que ahora se encargan de mostrar las diferencias anatómicas propias de hombres y mujeres y redefinen las peculiaridades del sexo femenino: el cuerpo de la mujer ya no es una versión imperfecta del masculino. Ahora es un instrumento único para cumplir la función natural y principal que toda fémina debe desarrollar: la maternidad<sup>8</sup>. Estamos insertos en un entramado socio cultural que liga el rol de la mujer en la sociedad a acciones de carácter biológico. Esta tríada hermenéutica compuesta por la biología, la cultura y la sociedad, fue rescatada por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*<sup>9</sup>, donde hace hincapié en que lo que verdaderamente diferencia al capitalismo occidental de cualquier sistema económico es “la separación de la economía doméstica y la industria” y continúa diciendo:

La moderna organización racional del capitalismo europeo no hubiera sido posible sin la intervención de dos elementos determinantes de su evolución: la separación de la economía doméstica y la industria (que hoy es un principio fundamental de la actual

G. (1969) *Sophocle poète tragique*, Paris y GELLIE, G. H. (1972) *Sophocles: A Reading*.

8 Sobre los manuales de medicina del siglo XVIII y las representaciones anatómicas del esqueleto femenino, ha escrito un excelente trabajo Londa Schiebinger, titulado *Skeletons in the closet: the first illustrations of the female skeleton in the eighteenth century anatomy*. En GALLAGHER, C. y LAQUEUR, T. (1987) *The making of the modern body: sexuality and society in the nineteenth century*. Berkeley, Los Ángeles, Pp. 42-82.

9 WEBER, M (2001): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península.

vida económica) y la consiguiente contabilidad racional

En Weber vemos, de nuevo, una clara diferenciación entre la esfera pública y la privada, tal y como nos remitía Hegel en su lectura, en clave dialéctica, de *Antígona*. La Revolución Francesa supuso una reorganización de la sociedad en la que, entre otras cosas, se potenció la cultura de la conversación, tal y como afirma Benedetta Craveri<sup>10</sup>, quien nos ofrece las claves interpretativas esenciales para entender los nexos entre la palabra y la reformulación de una nueva sociedad. Craveri nos habla de un concepto muy interesante: *mundo*, tal y como lo conocemos en la actualidad. La acepción a la que se refiere Craveri nació en el seno de los salones franceses. Supone una mezcla entre el ámbito público y el privado, pues lo mismo se trataban asuntos de estado que cualquier cuestión pormenorizada de la vida doméstica. La emergencia de este *mundo* supuso la creación de un espacio civilizador considerado el lugar de acción principal de la mujer de clase social alta, quien sabía ser una buena anfitriona y conversadora a la par que poseía información privilegiada sobre todo tipo de cuestiones.

Con el advenimiento de la Ilustración, la naturaleza misma de la reflexión sobre la conversación cambió de signo; ya no concernía solamente a las preocupaciones estéticas de una élite de privilegiados, sino que se ocupaba de los problemas fundamentales de la nueva sociedad. La palabra estaba ahora al servicio de la verdad, ya no sólo de la diversión.<sup>11</sup>

En una época en la que la diferenciación femenina comenzó a emerger con fuerza, la subjetividad se convierte en un espacio de resistencia para la mujer. De ser el lugar en el que estaban confinadas

al ser definidas desde su naturaleza emocional, pasó a nutrirse una capacidad para psicologizar los espacios y redefinirlos desde los relatos oficiales. La literatura no era solo el escenario de las ficciones domésticas, sino que dichas ficciones pasaban a exponer problemáticas de índole social, política y económica en las que la mujer iba alzando su voz.

Esta subjetividad femenina latente a partir del siglo XVIII es la misma a la que se refirió Hegel en su interpretación de *Antígona* en el sentido en que vislumbró una escisión entre el ámbito público y el privado, siendo este último, como apunta Craveri, un espacio de resistencia desde el cual, las mujeres de la época, comenzaron a reclamar una identidad propia ajena a la ofrecida por los cauces tradicionales. Y ese espacio, de carácter trágico, es en el que habitan Antígona y Zambrano.

## 5. Zambrano y Antígona

Pero mi historia es sangrienta. Toda, toda la historia está hecha con sangre, toda historia es de sangre, y las lágrimas no se ven. El llanto es como el agua. Lava y no deja rastro. El tiempo, ¿qué importa? ¿No estoy yo aquí sin tiempo ya, y casi sin sangre, pero en virtud de una historia, enredada en una historia? Puede pasarse el tiempo, y la sangre no correr ya, pero si sangre hubo y corrió, sigue la historia deteniendo el tiempo, enredándolo, condenándolo. Condenándolo. Por eso no me muero, no me puedo morir hasta que no se me dé la razón de esta sangre y se vaya la historia, dejando vivir a la vida. Sólo viviendo se puede morir.<sup>12</sup>

La relación de María Zambrano con la figura de Antígona se remonta a la década de los cuarenta del pasado siglo. En 1948 publicó *El delirio de*

10 CRAVERI, B (2003): *La cultura de la conversación*. Madrid, Siruela.

11 *Ibíd.* Pág. 4015.

12 ZAMBRANO, M (2011): *La tumba de Antígona*. En *Obras Completas, Vol. III*. Pág. 1136.



*Antígona*, destacando así el concepto de *delirio*, que estará presente a lo largo de su obra, como una vía para expresar la experiencia de los límites. Casi veinte años más tarde, en 1967, escribirá *La tumba de Antígona*. Dicha obra se entiende como una reescritura de la tragedia de Sófocles. Se trata de una obra de teatro de doce escenas y un prólogo. La historia que nos presenta Zambrano parte de la condena a muerte de Antígona, si bien nuestra autora le concede tiempo para que pueda reflexionar y hablar con los principales personajes que comparten su historia. Como dice Zambrano

Antígona, en verdad, no se suicidó en su tumba, según Sófocles, incurriendo en un inevitable error, nos cuenta. ¿Podría Antígona darse la muerte, ella que no había dispuesto nunca de su vida? No tuvo siquiera tiempo para reparar en sí misma. Se le dio una tumba. Había que dársele también tiempo. Y más que muerte, tránsito. Tiempo para deshacer el nudo de las entrañas familiares, para apurar el proceso trágico en sus diversas dimensiones.<sup>13</sup>

Antígona es reivindicada por Zambrano como una mujer que se rebela contra el poder del Estado, una situación que la autora relaciona con su propia experiencia vital: la lucha que afecta a nuestra filósofa es la Guerra Civil, contienda que la condujo al exilio y que hizo de toda su obra posterior una suerte de reflexión sobre el exilio tamizada por conceptos e ideas que confluían en un mismo vértice: la experiencia del exilio. Antígona misma es arquetipo del exiliado.

*La tumba de Antígona* supone la reelaboración en clave ética del drama de cualquier guerra. La hija de Edipo y Yocasta vive su muerte para apurarla, al igual que su vida. Algo parecido sufren los exiliados: no pueden vivir sus vidas porque

habitan un escenario que no les pertenece. Pero tampoco pueden morir.

Aquí rescatamos la importancia de los espacios de resistencia femeninos: *La tumba de Antígona* es el espacio de resistencia que nos presenta Zambrano. Se concede tiempo para experimentar su muerte y su vida, por paradójico que nos pueda parecer. Ese tiempo es resistencia. Y su negativa a salir, también. Se vislumbra aquí, además, la tensión entre la esfera pública y la privada, pues Antígona trasciende los límites al cuestionar la decisión de Creonte, y la versión zambraniana al poner en jaque la condena a muerte. Como importa Virginia Trueba en su introducción al texto

Las mujeres dan la mano en Zambrano en este aspecto al mendigo, al loco, al niño, todos ellos encarnados en la figura zambraniana por excelencia, el exiliado. El “otro” por definición. El arrojado al mundo. El arrojado del mundo.<sup>14</sup>

Llegados a este punto, ¿podríamos decir que la tragedia es, propiamente, un espacio de resistencia femenino? La propia historia de Antígona nos invita a un habitar diferente, concediendo tiempo para la vida y para la muerte, haciendo de la experiencia trágica un resorte para el reconocimiento del yo propio y de la historia.

Porque no escuchan, los hombres. A ellos, lo que menos les gusta hacer es eso, escuchar. Pero yo, mientras muero, quiero oírte a ti, mi tumba, quiero oírlos a vosotros, piedras de esta tumba mía blanca como la boca del alma. Y tampoco a ti, puerta de mi destino, te golpearé, ni te pediré que te abras. Estás ahí, obedece: obedece como yo. Como yo, sé infranqueable.<sup>15</sup>

13 Ibid. Pág. 1115.

14 Ibid. Introducción a cargo de Virginia Truena. Pág. 1105.

15 Ibid. Pág. 1132.

## 5. Conclusiones

*La tumba de Antígona* representa un clamor hacia el reconocimiento de la figura del otro, del extraño, del exiliado. Zambrano no estaba sola en su empresa. Antonio Machado, poeta y filósofo, hizo lo propio con su *lógica poética* y su metafísica de la alteridad. Estamos ante un grito desesperado contra el individualismo, contra la indiferencia hacia el otro. Esta reivindicación pasa también por el reconocimiento de los espacios de resistencia por habitar. Y es también una oportunidad para tender puentes entre *La tumba de Antígona* y la memoria histórica.

No podemos asumir una historia sesgada y desigual denostada por el olvido. Antígona y Zambrano nos mostraron que todos y cada uno de nosotros merecemos un espacio digno donde habitar y donde reposar. No podemos negar la sepultura del otro ni el lugar que ocupa en nuestra historia.

Tampoco podemos negar, por ejemplo, que nuestros abuelos y abuelas se iban a Alemania, Francia, Suiza y tantos otros países europeos para trabajar a destajo, malviviendo en barracones que antes servían de cuadras para caballos y en guetos alejados de la ciudad. Solos, y en condiciones que rozaban la esclavitud. Esto también es memoria histórica. Porque, aludiendo a Vico, Ortega, Unamuno, Zambrano, Machado y tantos otros pensadores, la historia la construimos entre todos. Nuestro espacio de reflexión debe contemplar la memoria del fusilado, del represaliado, del exiliado; en definitiva, del otro que, también, somos todos y cada uno de nosotros.

La tierra lo arregla todo, lo distribuye todo. Bueno, quiero decir, estas cosas, si la dejan. Pero no la dejan, no. No la dejan nunca ellos, los que mandan.  
¿La dejarán alguna vez que haga su trabajo en paz?

Le sustraen los muertos, o se los echan con una maldición atada al cuello. Y luego, ¿me ves aquí? Le echan criaturas vivas, vivas como yo lo estoy, más viva que nunca, viviente de verdad.<sup>16</sup>

16 Ibid. Pág. 1135.

---

## “Tu nombre es Sacrificio, mujer”

Nieves Rodríguez Rosales

---

**M**i nombre es Nieves Rosales, coreógrafa y directora de escena. Y me presento para que justamente, atiendan a que mis dos “vidas” laborales apuntan al escenario.

Para la gente de teatro, soy coreógrafa. Para la gente de danza, soy directora. No sé muy bien desde dónde quieren que libre esta contienda. La realidad es que soy coreógrafa que entendió que la línea que separa la danza del teatro, es exageradamente estrecha y que, para salir a pecho descubierto, necesitaba los asideros de la dirección escénica.

Me reconozco hija de todas aquellas que labraron el camino a golpe de amor al oficio. Mujeres de teatro. Ese oficio que, a veces, hoy se cotiza caro. Siento de cerca el aliento de las que marcaron el ritmo para hacer del teatro, lo que es actualmente.

... Y es que cuando me ofrecen participar en este tipo de actos, nunca sé si lo haré bien o si mis reflexiones aportarán algo entre personalidades tan grandes y a los

que guardo tantísimo respeto y admiración.

Mi manera de hablar está en esa caja negra que me protege del mundo. El escenario es el papel blanco en el que mis ideas campan a sus anchas y tal vez, la forma de rendir homenaje a las que, de una manera u otra, nos han hecho el camino algo más fácil.

Me gustaría empezar este recorrido mirando a los márgenes y planteando algunas cuestiones.

¿Cuánto hay de verdad en el ejercicio teatral? ¿Cuánto cuerpo y cuánta sangre se derrama en la escena? ¿Cuántos hijos no paridos y cuántos personajes alumbrados en las tablas? El dolor de la humanidad medido con los grandes personajes de la historia. La temperatura de un diálogo entre la vida y la muerte.

Dicen que uno se construye a sí mismo a través de sus personajes que, para crear, como suspiraba Pessoa en el *Libro del desasosiego*, hay que destruir. La búsqueda incansable de lo que no existe, el poder de decisión y no sentarse a esperar lo que no llega.

“No es simplemente mirar, sino descubrir”

Ahí encontramos uno de los indicadores principales entre el teatro y la mujer.

Si el teatro está dentro de la vida, no nos es difícil caminar por las fronteras que delimitan las tierras. Si el reflejo de esa vida nos lo devuelve el espejo de la escena, no nos es difícil vernos en nuestra condición de mujer que lucha, que grita, que siente, que combate por y contra.

Una mujer que se ha acostumbrado a mirarse a través de los ojos del hombre, que por momentos se pierde y tiene que poner en marcha la brújula de la razón para encontrarse.

El teatro no escapó a mirar lo femenino a través de ese cristal de masculinidad. Buen ejemplo de ello da Grecia y sus personajes creados bajo la atenta mirada del autor masculino y aunque tenemos en nuestros dramaturgos más de un intento por acercarse a la psicología femenina; pienso en Lope con su Laurencia o en La Serrana de la Vera, de Vélez de Guevara, no dejarán de ser una tímida brisa que acaricia el imaginario femenino.

Al final, todo acaba resumido al duro trabajo de ser la mujer que esperan que seas.

“43 garbanzos en el plato, la buena esposa. 43 garbanzos en los informes, la buena secretaria. 43 garbanzos en la cuna, la buena madre. 43 garbanzos de placer en la cama. 43 garbanzos de moral en el escote y la largura de la falda. Para las caderas estrechas y el culo alto, 43 garbanzos... siempre lo mismo, 43 garbanzos”.

Contadoras...

Un orden que se establece a partir de un modelo de exclusión e injusticia que silencia las lenguas de las que mantienen dicho orden sin más pretensión que soñar con sus secretos porque soñar, como decía María

Zambrano, es la posibilidad inagotable de creación. El soñador que se despierta se convierte en creador de su obra.

Los sueños en la mayoría de los casos alimentan el ansia de ser, de llegar.

Si nos dejan soñar, soñamos. Si nos dejan llegar, llegamos. Cuando abrimos los ojos vemos que solo el 20% de los papeles son femeninos, que la diferencia que separa el salario de una actriz, del salario de un actor es de un 40%, que la mujer está atada a una falsa juventud que tiene que esforzarse en mantener.

Aun así, seguimos construyendo ilusiones. Alguien sin sueños es un corazón vacío, inerte, que se mueve sin más pretensión que la de vivir pasando, vivir casi a medias. Es triste una sociedad que no abre los ojos y sueña despierta, y es desgraciada una sociedad que se conforma con mujeres cuyo único fin vital es el de ser esposa y madre. Presas de la especie.

Cumplen el rol de contar garbanzos, 43 para ser más exacta y si se escapa alguno, será ella quien caiga porque lo importante es mantener la estructura, no ir más allá de esa carpa que asfixia los sueños, el tiempo y los secretos.

“Si sobrevivo es porque guardo un secreto”

Contadoras...

Los secretos están cosidos sobre la memoria, son contenedores de luces y sombras demasiado inmensos, demasiado “verdad” para ser dichos.

Y de verdades sabe mucho el teatro, el oráculo de la escena a veces nos devuelve certezas, aunque otras, nos revuelve la conciencia y nos preña de dudas la razón. Las mujeres hemos participado activamente en la creación del discurso teatral. Lo hemos sido todo: palabra y cuerpo, inspiración y materia.

Como dice mi admirada Nuria Espert:

“Yo no puedo ser yo misma, más que transformada  
en el escenario”

Toda mujer alberga un secreto, a veces velado en los labios de aquellas que viven con miedo a romper los modelos que nos están llegando impuestos y que se aferran a nuestro ADN con la mayor y más triste de las fuerzas. Mujeres que pasan por la vida sin querer ser vistas. Bajan la mirada y se esconden como los niños cuando juegan, pasando de puntillas por el camino del tiempo que la vida nos regala.

Atravesamos el túnel de una sociedad patriarcal que el capitalismo extiende y justifica, y que relega a la mujer a un trofeo de guerra, una guerra que ya huele a rancio, a naftalina, a lo que huelen los espacios cerrados. Demasiadas licencias se han tomado para grabarnos a fuego la subordinación de la mujer respecto al hombre. Marcada la piel con el sentimiento de culpa, con el estigma incluso, del no saber amar.

“Yo solo sé contar hasta 43. No te hará falta  
aprender más números, me dijo él”

Contadoras...

Un sentimiento de culpa extendido como una enfermedad en las células femeninas. Por querer: culpable. Por no querer: culpable. Por ser: culpable. Por no ser: culpable. Si te vas: culpable. Si me voy: culpable.

Han cincelado huellas para que calcen nuestros pies: “Detrás de todo gran hombre, hay una gran mujer”. ¿Detrás? ¿Y por qué no al lado? ¿Por qué ser una extensión de las sombras?

Se me viene a la memoria María Lejárraga y el fuego de un amor atribuido a su marido, Martínez Sierra. O María Teresa de León, que braceó en lo oscuro,

agonizante paso atrás de su esposo Alberti. Zenobia Camprubí, que cuidó de Platero y su autor, Juan Ramón Jiménez.

Larga la lista de mujeres-sombra que han colocado su mano en el hombro de la Historia y la han hecho avanzar. La misma Historia que ha negado a la mujer tres veces, al amanecer y en el campo de los olivos; y que ha borrado el rastro de muchas que sin miedo se quitaron el sombrero 27 veces<sup>1</sup> para caminar con las ideas libres, prefiriendo la *libertad peligrosa a la servidumbre tranquila porque solamente se es de verdad libre cuando no se pesa sobre nadie.*<sup>2</sup>

Decía María Teresa de León que libertad es la palabra más alta de nuestro idioma, esa por la que el español ha muerto tantas veces. ¿Cómo es posible que estemos olvidando esa memoria más allá de la tierra?

Y así como la ausencia de público no merma el trabajo del actor/actriz, la sordera de la sociedad no debe parar los caballos.

El teatro, vivir el teatro como oficio, supone la aceptación de muchas renunciaciones. Incluso la renuncia del “yo”, la desnudez más absoluta, las pasiones más bajas. El teatro es caminar sobre la línea del abismo viendo el vacío bajo nuestros pies y descubrir que en ese salto no se pierde la vida, se le gana a la muerte un día más.

En ese momento en que la oscuridad teatral previa a salir a escena, me ha envuelto por completo; ahí donde los sentidos se agudizan y perfora el tímpano esa frase que sentencia: *Quedan cinco minutos para que comience la función*, el miedo al fracaso, la responsabilidad adquirida, la ausencia de mi “yo” toman cuerpo en aquellas mujeres que me empujan a pisar el escenario.

1 Las Sinsombrero. Generación del 27.

2 María Zambrano.

Me doy cuenta que, si cayeran mis máscaras, no podría mirarme en el espejo. Tengo en la masa de la sangre, no hambruna de posguerra sino la gula de una mujer que quiere ser libre. No el delantal pegado a la cadera sino un mandil tejido con retales de alguien que no acabo de ser.

Esta tarde me gustaría descubrirme en el delito, sean testigos.

Me descubro en la estafa de haber construido una farsa, un personaje, una mujer que se proyecta fuerte e independiente. Que lee a María Zambrano, a Simone de Beauvoir, a Clara Campoamor. Una mujer que, como en el teatro, me he dirigido y, sin embargo, ¿qué queda de aquel rosal que nace cada mañana? Sin duda, queda la peor de las batallas, la que me enfrenta conmigo misma, la que debe arrasar los campos sembrados de miedo a ser *La Mujer del Domador*. Me debato entre modelos sociales establecidos y un modelo propio que me invite a crear una obra, Mi obra. Ese papel que algunos llaman “el papel de mi vida”

No soy investigadora. Soy cuerpo, tablas... reminiscencia de los fantasmas que me visitan en cada escenario y me acompañan en la espera eterna entre calles.

No puedo cerrar esta comunicación sin traer de nuevo a mi Contadora de garbanzos, ese personaje que me toma de la mano y me enseña el camino, obligándome a mirar de frente, lanzar la piedra y que grita para que yo grite con ella.

Dice La Mujer del Domador:

“Cuidate de mí porque he afilado los nervios como astillas. Un abuso más y te aseguro que en esta guerra me tendrás enfrente. Cada amanecer negado, cada flor desprendida. Todos los nombres, los pasos, las esperanzas arañadas han curtido mi piel. Ya no sangro, pero conozco el camino de la sangre. Ya no

grito, pero sé dónde se aloja el dolor, en cambio tú, tú tienes el cuerpo blando. Yo solo sé contar hasta 43, no te hará falta aprender más números me dijo él.

Tu nombre es Sacrificio, mujer, aprende a llevar tu nombre”.

---

# María Zambrano y la igualdad: un proyecto desde el nihilismo de Nietzsche

Antonio Rovi Ruiz

---

**E**sta breve<sup>12</sup> presentación tiene por objeto señalar no solo la fuerza filosófica de María Zambrano, sino también mostrar cómo su vocación filosófica supone un punto de partida completamente nuevo para el problema de la igualdad de género tan presente en nuestro tiempo. La relevancia de eventos como el que hoy nos ofrece la Fundación María Zambrano nos permite discutir ideas que amplían las miras frente a una serie de problemas y que están muy presentes en los movimientos sociales de los que nuestra historia es testigo. Poder discutir y debatir tesis tan irreverentes como las de Zambrano en un mundo cada vez más obcecado en tesis sociales idealistas frente al utilitarismo político, mientras el cientificismo y el empirismo se apoderan de otras esferas públicas es lo que nos permite abrirnos un hueco en un mundo ciego a la historia y mudo al futuro.

La figura de Zambrano no tiene relevancia meramente por ser una de las mujeres pioneras de nuestro tiempo, sino que demostró su fuerza intelectual, poética y filosófica sin parangón en el pensamiento de España. Es por ello que, aunque Zambrano no comulgue con las esferas intelectuales dominantes de nuestro tiempo, hay que reivindicarla con mayor fuerza que nunca. Puesto que occidente sigue un camino donde la Ilustración hizo tanta mella, que incluso superada sigue siendo una piedra en el zapato del pensamiento. Así, no es raro ver luchas feministas por la igualdad de derechos, sin una reflexión ulterior de su conquista u origen.

Aquí situamos el pensamiento de María Zambrano, con su potencia y su impacto, lejos de dogmatismos, sino como una reflexión severa y honesta, y, en tanto que honesta, dolorosa. Por ello, esta presentación comienza con el nihilismo de occidente, mostrando la brecha insalvable

---

1 Esta investigación está financiada por el Ministerio de Educación y Formación Profesional de España (FPU16/00234)

2 Especial agradecimiento al grupo SEDEN (Sociedad Española de Estudios Nietzsche) por dejarme participar en su proyecto.

que abre con la Ilustración, un nihilismo del que Zambrano se hace eco. Esto nos permite acceder al mayor punto de divergencia entre ambas posturas. Para finalmente volver a la reflexión filosófica, puesto que, siguiendo la vía que abrió Nietzsche para enfrentarse al nihilismo, solo la creatividad nos permite hallar una postura que le haga frente. Y es ahí donde quiero situar el pensamiento de María Zambrano, en la creatividad, que ha sido considerado patrimonio exclusivo del hombre, pero que gracias a ella ahora nos es posible identificar un nuevo modo de creación.

## 2. Nihilismo y sujeto

Para los filósofos parece casi inevitable que cada vez que aparece el término nihilismo deba hablarse de Nietzsche. Aunque nosotros haremos un proceso parecido, no debemos prestarnos a confusión, puesto que el nihilismo no es una corriente filosófica como tal, sino que es un proceso de occidente. El término nihilismo aparece por primera vez en el antiguo Imperio Ruso, cuando escritores como Turganiev hablaban de nihilismo político, mostrando la preocupación por la desaparición de conceptos y valores políticos fundamentales para la organización de un país. Para los occidentales este aspecto nos resulta un tanto extraño, ya sea por tratados como el *Leviatán* de Hobbes o el *Tratado de la Naturaleza Humana* de Hume, el nihilismo político en occidente no aparece hasta principios del siglo XIX. Es por ello que todavía en las universidades no se ha pensado lo suficiente en el nihilismo, puesto que en la política siempre se había creído en las leyes de la naturaleza y, en filosofía, el sujeto se había afincado en lo más profundo del pensamiento filosófico. No es de casualidad que en Europa, Descartes fundara el periodo moderno y así lo hiciera Kant en el ámbito anglosajón. Sendos

autores marcaron el sujeto como parte fundante de las bases del conocimiento, ya sea dándole un espacio ontológico privilegiado o colocándolo como el instaurador de los esquemas *a priori* del conocimiento.

Es por eso que Nietzsche se sitúa en el centro del nihilismo filosófico, por ser quien con mayor fuerza desveló el gran secreto de occidente, pero cómo desveló el secreto ha sido lugar de debate durante la última mitad del siglo XX. Muchos de los intérpretes han situado el nihilismo filosófico en la muerte de Dios, ya sea por la influencia de Heidegger y su necesidad personal de convertir a Nietzsche en un subjetivista, o por lo difícil que resulta desprenderse de la tradición. Para Nietzsche, la muerte de Dios es un epifenómeno, una consecuencia de la muerte del sujeto y no al revés<sup>3</sup>. El énfasis del alemán estaba en la muerte del sujeto, en su nuevo perspectivismo biológico, que llevado a sus últimas consecuencias reflejaba la caída de los valores divinos absolutos y finalizaba con lo que hoy conocemos como la muerte de Dios. En la tradición medieval, el sujeto era definido por aquello que no era el objeto, por el captador del sentido de las cosas, un sentido que Dios había puesto ahí para nosotros. En Nietzsche este proceso se invierte, no es que el hombre reciba el sentido de las cosas, sino que es él mismo quien da el sentido. Si este fuera el caso, entonces, ¿qué papel le correspondería a Dios? La respuesta de Nietzsche es: ninguno. Así, el proceso se invierte frente a lo que tradicionalmente se ha creído, no es que Dios muera y el sujeto se sienta desamparado, sino que “en el hombre se da un conflicto -de esencia trágica- entre su vida y él como sujeto de ella. Sujeto envuelto en ella porque no la posee totalmente, porque apenas la posee y pelagra siempre de ser poseído por ella”<sup>4</sup>

3 M. Parmeggiani, *Perspectivismo y Subjetividad en Nietzsche*. Anacleto Malacitana: Málaga, 2002, pp. 67.

4 M. Zambrano, *Los sueños y el tiempo*. Ed. Siruela: Madrid, 2004, pp. 48.



Todos estos aspectos son necesarios a la hora de interpretar correctamente lo que Zambrano buscaba cuando hablaba del papel de la mujer en la sociedad. Y es ahí precisamente donde hemos de situar el centro de la interpretación de la malagueña. En efecto, para Zambrano, este paso supone “la realidad del hombre no definida, antes de haber sido manipulación del pensamiento o a cualquier abstracta reducción de la mente”.<sup>5</sup> Así, el hombre que siempre se había situado como el centro de la creación, ahora se torna uno más entre las especies, cuya peculiaridad no es otra que la soledad: “no estamos en el mundo de los efectos y las causas, como tampoco en el del principio de contradicción; estamos en el laberinto de la soledad humana, un lugar sagrado entre todos”.<sup>6</sup>

Una ruptura de esta relevancia se ha dado en contadas ocasiones en la historia de la filosofía, sin embargo, frente a esta tesitura los pensadores que se sienten desbordados por su propio sino, se han visto obligados a refundar nuevos conceptos filosóficos. En el caso de Zambrano no iba a ser distinto, por ello se ve en la necesidad de refundar grandes conceptos filosóficos, como diría Deleuze, como un grito, como una necesidad<sup>7</sup>. Esto hace que la malagueña entienda “la verdad como trascendencia, apertura, salir de sí; porque “la verdad, toda verdad, es siempre trascendente como referencia a la vida, su abrir paso”, una verdad alumbradora de vida, verdad reveladora de nuestras entrañas, que lleva a la ofrenda total”.<sup>8</sup> Para entender en su plenitud la verdad de Zambrano, es necesario romper con la tradición metafísica tradicional, porque ahora el intelecto ya no deduce la verdad del exterior,

sino que la verdad hace referencia directa a la vida y su canon veritativo se encuentra en el ser viviente, no en la realidad ontológicamente ajena a él. Es por ello por lo que, para Zambrano, el abandono del sujeto “nos produce la impresión de haber abandonado el hueco exacto de nuestro ser, donde reside la verdad de nuestra vida: el lugar de nuestro infierno, que es el mismo de nuestro paraíso”.<sup>9</sup> Así es como Zambrano hace su particular crítica a toda la historia de la filosofía, que se encuentra también en Nietzsche y a los que llama los despreciadores del cuerpo. Este abandono del hueco de nuestro ser es una cuestión peculiar, puesto que no es un abandono como tal, sino que el cambio es interpretativo, puesto que “palpita en el interior del interior del hombre; fondo último de un corazón humillado y ofendido y que quizá sea quien inevitablemente nos juzgue; realidad más allá de toda ley. Lo que constituye un infierno porque hubiera podido ser formulado paraíso”.<sup>10</sup>

Con estas ideas de partida, es mucho más fácil entender la distancia entre Zambrano y los filósofos feministas que continúan la tradición de la ilustración. Problema que nos ocupa el siguiente apartado.

### 3. Zambrano contra la Ilustración

El movimiento de la ilustración ha sido un proceso histórico que se ha resumido incontables veces en un breve texto de Kant que terminaba clamando por aquel viejo *sapere aude*. Si bien el proceso es mucho más complejo, puesto que todo atreverse a saber reside en la noción del sujeto

5 M. Zambrano, *Un descenso a los infiernos*. Ediciones la Sísala: Toledo, 1995, pp. 18/19.

6 Ibid., 22

7 G. Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*. Ed. Cactus: Buenos Aires, pp.20.

8 C. Alfaro Gómez, “Destino y delirio de una española” en *María Zambrano. Historia, poesía y verdad*, Ágora: Málaga, 2005.

9 M. Zambrano, *Un descenso a los infiernos*. Ediciones la Sísala: Toledo, 1995, pp. 16.

10 M. Zambrano, *Un descenso a los infiernos*. Ediciones la Sísala: Toledo, 1995, pp. 26.

## La malagueña huye de las tesis feministas construidas sobre ideas filosóficas obsoletas, mucho más apegada a lo real que lo ideal

trascendental, en la actualidad los movimientos feministas se han encontrado con una brecha que es difícil solventar a nivel filosófico. El feminismo continúa redundando en aquel viejo llamado de Mary Wollstoncraft en el que exigía el acceso de la mujer a la razón. Como hemos visto en el apartado anterior, el acceso a la razón tiene como base la idea de un sujeto independiente del propio cuerpo, un sujeto que dirige y organiza la experiencia y el conocimiento. Este aspecto es fundamental para entender uno de los problemas fundamentales del feminismo filosófico de nuestro tiempo. En palabras de Maillard; “si esta opción por la trascendencia y el sentido choca con el supuesto mayor de la modernidad ilustrada que enlaza con algunas de las corrientes más en boga de la crítica literaria de la actualidad, la concepción de la vida humana en la razón poética se enfrenta con algunos aspectos de la herencia ilustrada referidos al ser hombre, convertidos en resistentes evidencias en nuestra post-modernidad”.<sup>11</sup>

Resulta evidente que el punto de partida es completamente distinto, donde “la búsqueda de un ser ontológico para la mujer no reside en Zambrano, en la consecución de derechos [...], sino en la salvación de un horizonte de

posibilidad, capaz de vencer el reduccionismo que dichos derechos supusieron para la vida de la mujer”<sup>12</sup>. Esta idea no debe prestarse a confusión, puesto que la mujer debe participar en la vida política. Pero no se basa en el principio de igualdad a toda costa, sino que más bien se basa en la creatividad de un nuevo modo de entender la sociedad y el mundo, un modo particular de entender a la mujer en el mundo que no debe seguirse del autoritario y unilateral modo del hombre. Así lo clama Fernando Ortega en la introducción de *La aventura de ser mujer*: “Su perspectiva unificadora que marcará su filosofía expuesta en los primeros escritos sobre la mujer y su actitud consecuente con su política y social, abogará siempre por la actividad política de la mujer, lo que debe suponer un cambio radical de la mujer en la Historia, y de la misma historia, sin precedentes”<sup>13</sup>

Para Zambrano la igualdad no se corresponde con la reducción de las diferencias, sino que su recorrido va más allá de lo meramente social o de facto, para entrar en la historia y en la metafísica. Allí es donde ella busca y encuentra el papel que la mujer debe desempeñar en la Historia y en el mundo. Y es precisamente en esas diferencias donde puede encontrar su lugar, dado que “sin duda el carácter más intuitivo, realidad, de la mujer hace que ésta tenga una visión menos utópica y más real del tiempo, con un claro predominio del presente sobre los otros dos planos, de los cuales el varón da preferencia al futuro, mientras que la mujer se vuelve con más insistencia sobre el pasado”.<sup>14</sup> Y es aquí precisamente donde divergen el pensamiento de Zambrano con el de la ilustración, puesto que con

11 M. L. Maillard, “Las razones de Eloisa y las razones de Tristana” en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, n°1, Universidad de Barcelona: Barcelona, pp. 81.

12 Íbid. 82.

13 Cfr. J. F. Ortega, “Introducción” en Cfr. M. Zambrano, *La aventura de ser mujer*, Editorial Vledamar: Málaga, 2007, pp. 80.

14 J. F. Ortega Muñoz, “La persona como superación de los géneros. Un análisis sobre el pensamiento zambraniano” en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, N° 1, 1999, Universidad de Barcelona: Barcelona, pp 41.

estas tesis no solo se sitúa en un plano distinto, sino que carga contra la idea de igualdad tan defendida dentro del plano feminista de nuestro tiempo. Zambrano siente a la mujer poderosa, con más poder que el de la mera identificación con el mundo y la historia construido por los hombres, es por ello que “lo que intenta es hacer emerger ese poder a la acción directa en lo social y lo político, a la claridad directiva del mundo teórico, al protagonismo personal y manifiesto en la historia, la plena “entrada de la mujer en el imperio de la dignidad”<sup>15</sup>

Así, Zambrano se sitúa en un plano completamente distinto al de la Ilustración, ya no sólo por su conocimiento profundo del nihilismo y de la huida del sujeto, sino por su conocimiento de la historia y la sociedad, y su capacidad realista para concebir el mundo. La malagueña huye de las tesis feministas construidas sobre ideas filosóficas obsoletas, mucho más apegada a lo real que lo ideal, Zambrano nos muestra que hay una entrada en la dignidad mediante la diferencia y no mediante la asimilación de un mundo que no ha sido creada para ellas.

#### 4. La mujer y la creatividad

En este apartado resulta de especial relevancia resaltar la tesis de Zambrano del hombre creador. Es bien conocido que esta tesis no es nueva en filosofía, sino que tras el análisis que hace Heidegger en su obra *Nietzsche* a toda la historia de la metafísica, el alemán ya advierte que el culmen de la metafísica occidental es la creación por la creación a través de la técnica.<sup>16</sup> De esta tesis se hace acopio Zambrano:

“la soledad no era ya desamparo, como al final del mundo antiguo, sino soledad creadora, imagen de la nada de donde Dios creó el mundo. El hombre se lanzó a la creación desde su nada, nunca la nihilidad ha sido tan fecunda, fuente de mayor ímpetu de existencia”<sup>17</sup>.

Sin entrar en grandes matices, Zambrano identifica esta capacidad creadora en el papel que el hombre le ha dado a la mujer en la historia. Dado que el hombre ha creado la imagen de todo lo que hay para poder apoderarse de ello, la mujer se ha resistido a ser creada con esa imagen, permaneciendo extraña, misteriosa. Es curiosa como esta es la tesis principal del conocidísimo texto de Freud, *Lo siniestro*. Donde Freud nos induce a pensar que lo siniestro es aquello que se resiste a ser representado por la imaginación, que no se deja apresarse por el mero concepto, sino que siempre se escapa y esto produce la sensación de lo siniestro. Así, dada la resistencia por ser representada, el varón aparta su dependencia del cuerpo femenino a través de la invención de un mundo “verdadero” que se opone al mundo real y sobre el que el hombre creador puede ejercer un control absoluto. “Y es en primer lugar la mujer -realidad terrorífica porque poderosa, quien debe ser neutralizada”<sup>18</sup>. En *Eloísa*, Zambrano nos rememora la historia de la mujer que se identifica con su imagen: “la pasión pura le ha dado identidad, ha sufrido la más terrible de las metamorfosis. Y es la mujer a quien los años no menguan, de imposible pasión inalterable, de cristalino corazón en llamas”<sup>19</sup>. Así, la mujer se torna creadora, una creadora que no se busca apresarse la realidad desde fuera, sino que es desde su propio interior desde donde emerge

15 Íbid. 29

16 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Trotta: Madrid, 2014.

17 M. Zambrano, “Eloísa”, Cfr. en E. Laurenzi, *María Zambrano. Nacer por sí misma*. Ed. Cuadernos Inacabados: Madrid, 1995, 98.

18 E. Laurenzi, *María Zambrano. Nacer por sí misma*. Ed. Cuadernos Inacabados: Madrid, 1995, 37.

19 Íbid. 112

esa creación. Zambrano coloca en Eloísa un ensayo que “parece responder a la voluntad de la autora de irrumpir en la autorreferencialidad de un sistema simbólico dominado por el hombre que carece totalmente de figuras que afirmen la positividad de la mujer”<sup>20</sup>

Sin embargo, queda sin resolver el problema de cómo crea la mujer: “la diferencia es, pues, de actitud, la mujer pre-siente, y por este presentir opera en el mundo desde dentro, allí donde el hombre pre-vé, conoce para poder dirigir”<sup>21</sup> Pero para crear no basta con predecir, sino que también hay que moverse, de ahí la angustiada pregunta a la que nos lleva Llevadot “¿qué puede crear una mujer?”<sup>22</sup> Por supuesto hay claras diferencias entre la creación del hombre y la mujer, Nietzsche fue uno de los hombres que más vueltas le dio al proceso de creación, de hecho, el alemán inaugura un movimiento que todavía está en boga, la de someter la filosofía a la creación artística.<sup>23</sup> En esta tesis de la creación, lo relevante del proceso creativo para Nietzsche es la parte destructiva, el proceso dionisiaco que permite la creatividad a partir de lo destruido. No obstante, en la mujer este proceso no es igual, y es ahí donde Ortega Muñoz coloca la síntesis del nuevo estilo de filosofar de Zambrano “que no crea destruyendo, al modo del varón, al estilo de la filosofía racionalista, que todo lo cuestiona, sino que al estilo femenino, conserva las entrañas

y las ilumina con un saber que da sentido, que no comienza negando o cuestionando justamente lo que quiere salvar”<sup>24</sup>

Así, María Zambrano bifurca la actividad creadora, no limitándola a la creación conocida en la historia del hombre, sino que la amplía desde una perspectiva completamente distinta, ya que “el hombre pretende conocer para dirigir; la mujer, presintiendo, opera desde dentro, logrando modificar el curso de los acontecimientos de un modo más profundo. Y aquí se hace inteligible esa vocación femenina persistente: la pitonisa, la adivina, la mujer que se relacione con el hado de modo íntimo y oscuro: la eterna Casandra”<sup>25</sup> Para Zambrano la mujer tiene un papel fundamental en el futuro desarrollo del hombre, puesto que ahora ya no se trata la creación por la creación como se declaró a finales del siglo XIX, sino que se trata de “emitir el signo capaz de tener un modo de vivir que supone un nacerse y rehacerse”<sup>26</sup>, no desde fuera y hacia fuera, sino desde dentro, desde las entrañas.

Este nuevo proceso creativo se debe a que la mujer no participó en la creación del sujeto cartesiano, donde el espíritu se tornó la ontología más alta y se desidentificó con ella, sino que “la mujer se supo dueña de su alma y se identificó con ella, pero no se supo espíritu, afán creador”<sup>27</sup> Así la crisis del sujeto no es una crisis de la mujer,

20 Ibid. 85.

21 M. L. Llevadot, “Las razones de Eloísa y las razones de Tristana” en *Aurora: papeles de Seminario María Zambrano*, n°1, Universidad de Barcelona: Barcelona, 1999, 16.

22 Ibid. 20.

23 L. E. de Santiago Guervós, *Arte y Poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Trotta: Madrid, 2004, 29.

24 J. F. Ortega Muñoz, “La persona como superación de los géneros. Un análisis sobre el pensamiento zambrano” en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, N° 1, 1999, Universidad de Barcelona: Barcelona, pp 38.

25 M. Zambrano, “A propósito de la “grandeza y servidumbre de la mujer” en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, N°1, Universidad de Barcelona: Barcelona, pp. 146.

26 M. L. Llevadot, “El problema de lo femenino en la vocación filosófica de María Zambrano” en *Aurora: papeles de Seminario María Zambrano*, n°1, Universidad de Barcelona: Barcelona, 1999, 16.

27 M. Zambrano, “Eloísa”, Cfr. en E. Laurenzi, *María Zambrano. Nacer por sí misma*. Ed. Cuadernos Inacabados: Madrid, 1995, 98.

sino una crisis del sujeto del hombre, que en la escisión con el sujeto se desesperó tanto por no identificarse que termina por rechazarlo. Aun así, ya se ha visto que Zambrano no deshecha el sujeto por cuestiones morales, sino por la insuficiencia filosófica de su tiempo para mantener la tesis filosófica del sujeto. De este modo, la mujer se abre paso desde un mundo en el que no hay nada, solo lo que el hombre ha creado, ignorando la arbitrariedad de la creación del hombre, puesto que “la mujer percibe los valores y se desentende de las verdades, cuya búsqueda ha sido la acción más masculina del varón, más exclusiva”.<sup>28</sup>

## 5. Conclusión

En el primer apartado se han resaltado las bases de la tesis de Zambrano acerca de la creatividad, se ha hecho una breve exposición del nihilismo, que no es una mera corriente filosófica, sino que está en los mismos cimientos de la civilización occidental. Zambrano es capaz de ver esto con mayor perspicacia que cualquier filósofa preocupada por la mujer de su tiempo. Esto le permite explorar unos caminos que se separan del feminismo de la ilustración, el cual se centra en la búsqueda de la igualdad de derechos, basados en la idea de que las mujeres tienen acceso a la razón, una razón que en sus orígenes procedía de un sujeto ontológico distinto.

Esta brecha es en la que no cae Zambrano cuando propone una nueva mirada de la mujer, que se sabe alma y que no tiene la ansiedad creativa y, por lo tanto, la destructiva, sino que más bien es creadora de valores. Así, se desvincula de las tesis de la ilustración para trazar un camino único y personal. Con todo este recorrido no es difícil ver que la idea de Zambrano es la de retornar a la mujer a su máxima creatividad. Ahí es donde

Zambrano instauro algo parecido a la igualdad del feminismo de la ilustración, puesto que retorna a la mujer su capacidad creativa, casi olvidada. Demostrando que lo que era patrimonio exclusivo del hombre y por el que se instauró el señor del mundo no lo es, sino que la mujer también tiene su capacidad creativa, diferente a la del hombre, donde a través de la esclavitud del alma alcanza su actividad suprema y su metamorfosis en la instauración de valores y no de verdades.

## Referencias Bibliográficas

ALFARO GÓMEZ, C., (2006), “Destino y delirio de una española”, Gómez Cambres, G., (coord..) *María Zambrano. Historia, poesía y verdad*, Málaga: Ágora, 103-139

DELEUZE, G., (2009), *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires: Ed. Cactus.

HEIDEGGER, M., (2004) *Nietzsche*, Madrid: Trotta.

LAURENZI, E., (1995), *María Zambrano. Nacer por sí misma*. Madrid: Ed. Cuadernos Inacabados.

LLEVADOT, L., (1999), “El problema de lo femenino en la vocación filosófica de María Zambrano” en *Aurora: papeles de Seminario María Zambrano*, n°1, Barcelona: Universidad de Barcelona, 15-24

MAILLARD, M. L., (1999), “Las razones de Eloísa y las razones de Tristana” en *Aurora: papeles de Seminario María Zambrano*, n°1, Barcelona: Universidad de Barcelona, 80-91.

ORTEGA MUÑOZ, J. F., (1999) “La persona como superación de los géneros. Un análisis sobre el pensamiento zambraniano” en *Aurora: papeles*

28 M. Zambrano, “A propósito de la “grandeza y servidumbre de la mujer” en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, N°1, Universidad de Barcelona: Barcelona, pp. 145.

*del Seminario María Zambrano*, N° 1, 1999, Barcelona: Universidad de Barcelona, 25-43.

ORTEGA, J. F., (2007) “Introducción” en Zambrano M., *La aventura de ser mujer*, Málaga: Editorial Vledamar.

PARMEGGIANI, M., (2002), *Perspectivismo y Subjetividad en Nietzsche*. Málaga: Anacleto Malacitana.

SANTIAGO-GUERVÓS L. E., (2004), *Arte y Poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Trotta.

ZAMBRANO, M., (1995), “Eloísa”, en Laurenzi, E., *María Zambrano. Nacer por sí misma*. Madrid: Ed. Cuadernos Inacabados.

— (1995), *Un descenso a los infiernos*. Toledo: Ediciones la Sísala.

— (1999), “A propósito de la “grandeza y servidumbre de la mujer” en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, N°1, Barcelona: Universidad de Barcelona, 143-149.

— (2004), *Los sueños y el tiempo*. Madrid: Ed. Siruela.



---

# La razón exiliada

Alicia Sánchez Dorado

---

Ortega y Gasset, en su ensayo de 1924, «Ni vitalismo ni racionalismo», analizando la teoría de la razón expuesta de modo clásico por Leibniz, dice: «La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad». Y esto allí mismo donde el racionalismo ha llegado a su máximo cumplimiento, o sea, en la ciencia matemática y en la Física del Renacimiento, modelo de conocimiento científico. Y éste podría ser el resumen de la crítica de la razón hecha desde el punto de vista de su puro funcionamiento.

Y aquí nos encontraríamos ante la necesidad de una nueva y más compleja crítica del entendimiento o de la razón humana. Y es la necesidad que se presenta con apariencias de imposibilidad de su cumplimiento, de la penetración de la razón en esas zonas insondables de lo irracional. Necesidad que no brota de una ambición de conocer, de una

soberbia del entendimiento, sino muy al contrario de circunstancias pavorosas por las que pasa el hombre<sup>1</sup>.

Encontramos en estas líneas toda una declaración de intenciones del sentido de la obra de María Zambrano. Incardinada en la obra del maestro Ortega, se descubre en una necesidad imperiosa de responder a lo que le sucede al hombre, al alma humana encerrada en el miedo coercitivo de la tragedia. Y así, y desde los primeros textos, los anteriores y aquellos ya escritos en el largo exilio en que se dio su vida, desde su mismo inicio, son un enfrentamiento a la oscuridad tremenda que se cernió sobre España y Europa. Es el comienzo de una reflexión acerca del exilio, y de una razón que, en cierto modo, da cuenta de este acontecimiento histórico que termina por ser fundamental. Un fenómeno histórico que es también lugar metafísico esencial de la persona.

---

<sup>1</sup> Zambrano, María. *La reforma del entendimiento*, recogido en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid: Trotta, 1998. Págs. 136-137.



Cuestión que nos lleva paralelamente a señalar cómo se imbrican las circunstancias con el pensamiento, la vida con la obra. Y entonces aparece la cuestión de cómo la filosofía debe responder a estas circunstancias, pues ¿será posible salvarlas? Y en concreto en María Zambrano, ¿cómo se salvan sus circunstancias? Y que se dé esta inevitable y necesaria relación, ¿supondría la legitimación de una exposición total que llevase lo más íntimo y privado a la luz de lo notorio y público? ¿acaso no sería esto excesivo? Naciendo su obra de un ejercicio reflexivo en que la vida alimenta al pensar y del que nosotros, sus lectores, recogemos sus frutos en las páginas que escribió, esta cuestión de los límites es necesaria. Y encontramos que son cuestiones de las que ella misma da respuesta en su obra, así que si la leemos, tenemos noticia de esta relación inevitable de un pensamiento que se nutre de lo vivido -cómo podría ser de otra manera- y es ella misma la que relata lo que considera esencial de esa reflexión de la que nace su obra, que ofrece, nos dice en ocasiones, como ofrenda. Este es su ejercicio de pensamiento y a este ejercicio nos vamos a remitir, entendiendo que lo íntimo de la persona está dado en lo escrito por ella misma y nada más.

Es entonces una razón que indaga en lo íntimo y que nosotros apreciamos en sus frutos, en sus obras, casi que con las actitudes que ella destacaba en este ejercicio: la buena timidez y el santo respeto al pensar. Respeto que se da en la atención que se torna casi religiosa, en lo que coincidirá extraordinariamente con Simone Weil<sup>2</sup>, o en ese temor y temblor que camina junto al respeto a las

figuras del pensamiento en toda su dignidad, en su ser personas. Actitudes que desde su juventud la acompañarán, como cuando caminaba con sus manuscritos para darlos al maestro Ortega para publicarlos:

Temor ante la trascendencia del pensamiento filosófico; temor, casi sagrado, ante la pureza del pensar, que, como toda pureza humana, está hecha de una infinita, implacable exigencia; temor casi supersticioso a los nombres de los grandes filósofos, sustraídos al paso del tiempo; temor también, y no el más leve, ante el pensamiento viviente de mis maestros<sup>3</sup>.

Y así pues, asumiendo las palabras de su obra misma, vemos páginas en las que su pensar se vuelca sobre la realidad que acontecía como noche que asolaba Europa, y que la llevará a América, desde donde adquirirá la distancia geográfica, que no espiritual, que le hará mirar de otro modo y manera a los sucesos terribles que marcarán hondamente sus preocupaciones. Y en medio de estas ruinas que son las circunstancias, se nutre y nace una obra que pretende estar abierta, sin ambages, a la esperanza. Resulta entonces su obra no un constructo demiúrgico<sup>4</sup> sino el natural y logrado nacimiento de una razón que alumbra e ilumina esperanzadamente, aunque alimentada del delirio, el sufrimiento y lo irracional. Una razón que trasciende de este modo la espiral terrible de un siglo oscurecido por el dolor.

Y encontramos entonces unos escritos que marcan unos lugares esenciales desde los que entender su obra, en que comprender sus más

2 Pensamos por ejemplo en el ensayo *Reflexiones sobre el buen uso de los estudios escolares como medio de cultivar el amor a Dios*. Recogido en Weil, Simone. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1996.

3 Zambrano, María. *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial, 2000. Pág. 18.

4 Señalemos aquí la importancia del análisis de Agustín Andreu, quien subraya una profunda crítica al imperio del demiurgo, o al proceso de la banalización e instrumentalización de la razón que aún hoy causa estragos, y que supone una simplificación y crisis del logos contra el que solo cabe la reivindicación de una filosofía como elogio del saber inútil y desinteresado, el que mejor puede decir en verdad a la persona en su vocación. En este sentido, resulta imprescindible la introducción de Agustín Andreu al libro de Hans Jonas

hondas preocupaciones, que pasaban por pensar una razón que fuese capaz de aproximarse al alma humana. Al alma que ella misma señala con las imágenes de los abismos que aparecen en los grabados de Gustavo Doré a *La divina comedia*, donde las grandes moles de roca se presentaban como imágenes plásticas y vivas de los abismos del corazón<sup>5</sup>.

La razón que salva las circunstancias a las que no rehúye, sino que antes bien se acerca a la profundidad de las heridas del alma, las de la propia persona en su más íntima y respetable intimidad, y las de la historia terrible y trágica que se cierne sobre ella. Y en estas páginas será a esta dimensión de la historia a la que nos acercaremos, la ciertamente imprescindible para entender el sentido profundo de su pensamiento. De modo que nos encontramos ante una razón exiliada, en que la persona es víctima de un exilio que se da en la historia, pero que también acontece en un nivel más básico y fundamental, en la experiencia de no estar en el lugar que nos pertenece: el exilio ontológico.

Así, la realidad de la víctima es la constatación de un fracaso. Y pensar su condición y realidad es una necesidad. Una necesidad difícil, que abrumba porque supone la asunción de ese fracaso que ha de enfrentar el pensamiento, que pone enfrente la insuficiencia, el sufrimiento, el dolor, la incapacidad, la debilidad y la fragilidad. Realidades todas duras y escurridizas, inasibles o inasequibles por momentos, aquellos en que se manifiesta como una durísima realidad en su pura presencia inexpugnable. Y, de algún modo, pensarlo es intentar comprenderlo, pero asumiendo por momentos su irreductible irracionalidad, porque a veces pensarlo se

reduce a contemplarlo sin más. Pasar los ojos por sus contornos, en su presencia, casi que en acompañamiento contemplativo, porque esta realidad muestra la dureza de lo incomprensible, y el peligro de intentar comprenderlo si eso significa de algún modo simplificar o banalizar su realidad.

Y así, la filosofía tiene que pararse a contemplar esta realidad tremenda y terrible. Hacerse cuestión de un asunto que al acontecer parte el mundo. No puede seguirse igual cuando uno se para ante la víctima porque su realidad trasciende lo particular y concreto del caso acontecido para tornarse grito que apela a las conciencias y las saca del curso de lo cotidiano, o debería. Las saca de la rutina ordinaria en que a veces dejamos pasar esos gritos como si fuesen realidades inaudibles. Y dándose en todo tiempo, el siglo XX ha mostrado cruelmente esta realidad en un número inaudito, mostrándonos una situación en la que la cantidad ha supuesto el enfrentamiento a una cuestión imprescindible e insoslayable, que transforma cualitativamente nuestra manera de acercarnos a la realidad de este siglo tremendo, paradójico, oscuro y terrible que ha dejado, a la par, brillantes e irrenunciables luces de esperanza. Y en este camino que pretende, sin banalizar, no renunciar a la esperanza, se nos presenta la figura de María Zambrano, que recoge en su vida y en su reflexión esta dura realidad de la víctima, de la crisis profunda y terrible que deja vislumbrar por entre sus páginas la posibilidad de la esperanza, el renacimiento de la persona, el resurgir desde sus heridas en una nueva aurora.

Y así, pudiéramos practicar un viaje a través de unos escritos que plantean una serie de cuestiones fundamentales que nos acercarán a cómo concibe

*La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística.* Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000.

5 *Mirando los dibujos de Gustavo Doré que ilustran la "Divina Comedia", nos quedamos siempre en una incertidumbre: ¿Qué abismos son esos? ¿Son realidades cósmicas o es la realidad de la pobre alma del condenado? Son las dos cosas: es la misma realidad, la del abismo tenebroso, hendidura entre dos montañas, y el abismo de desesperación en que está el alma condenada.* En *Hacia un saber sobre el alma*, pág. 27.

en su pensamiento el lugar que ha de ocupar la víctima. Un lugar de gran relevancia, pues advertirá de la necesidad de dar palabra a todo lo que tantas veces quedó acallado y orillado en el transcurso implacable de la historia. Una historia que olvida o minimiza el lugar de lo concreto, en una enarbolación de grandes esquemas que no dan cabida al individuo. En este sentido nos parece que podemos traer aquí el planteamiento del que parte el ensayo de Földényi: *Dostoievski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*<sup>6</sup>. La hipótesis que plantea el autor es la situación en la que en 1849 se ve Dostoievski cuando es desterrado ocho años a Siberia, acusado de crímenes contra la seguridad del Estado. Allí establece relación de amistad con el fiscal Alexandr Yegorovich Vrangél, quien nos cuenta en sus memorias sus conversaciones, proyectos literarios, sus lecturas y los libros que le conseguía. Y entonces juega con la hipótesis de que llegase a Dostoievski los cursos sobre filosofía de la historia universal de Hegel, que se publicaron unos años antes. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* en la que aparecía mencionada Siberia, y que le llevaría a descubrir que todo su dolor y sufrimiento no caben en el esquema del triunfante suceder de la historia hegeliana. No tiene sentido, desde tal óptica, su ser individual. Ni su vida, ni su sufrimiento, ni su dolor. A tales efectos, su existencia estaba perdida en el juego del despliegue del gran espíritu europeo. Siberia no contaba. Del mismo modo como no contaba su lugar en el mundo, borrado o anulado del gran espíritu de la historia.

Como en Unamuno, se hundía en una intrahistoria que no salía en los periódicos, que no era objeto de reflexión, pues no era sujeto de

la historia. La razón histórica, el espíritu en su puro despliegue no daba cabida a la existencia individual y concreta de aquel que no participaba de los grandes acontecimientos. La existencia del individuo quedaba abandonada y sola, orillada del camino triunfante, dejada y perdida en su pura individualidad. Las víctimas de la historia surgen y son apartadas. Y sucede entonces un fenómeno extraordinario. Escribe el manuscrito de *Recuerdos de la casa de los muertos*. Y aún más, si acudimos a una carta de Dostoievski a Vsevolod Soloviov, nos encontramos con un desconcertante reconocimiento de la importancia del episodio de Siberia en su vida, que le lleva a una conciencia clara y diáfana del mundo que ya nunca se repetiría más<sup>7</sup>. La situación del abandono le da una perspectiva que, en lo sucesivo, consideraría irrenunciable en su vida. Y algo análogo observamos en María Zambrano, que sufrió una situación de 45 años condenada al exilio y, al final de su vida, escribe unas pocas páginas que constituirían el artículo de periódico que titula sorprendentemente *Amo mi exilio*. Y que no supone ninguna *dulcificación* de la tragedia, ninguna mirada meramente consoladora y, como diría Metz *a pesar de todo*, mantendrá una actitud vital radicalmente esperanzada que le lleva a ejemplificar el clásico *conocer padeciendo*.

Y así, la víctima significa la posibilidad de un aprendizaje extraordinario. Difícil y doloroso, pero que es absolutamente inescindible de la propia vida. No se entiende la vida sin el padecer. Es terrible, y la propia Zambrano lo señala, le quema los labios pronunciar tal frase, *porque yo querría que no volviese a haber exiliados, sino que todos fuesen seres humanos y a la par cósmicos*,

6 Földényi, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006.

7 Transcribimos las palabras que László Földényi cita, tomadas del libro *Buscador de Dios, viajero del infierno. Contemporáneos hablan sobre Dostoyevski*, Budapest, 1968. Dostoievski a Vsevolod Soloviov: *¡fue una gran felicidad para mí: Siberia y los trabajos forzados! Dicen que aquello es terrible e indignante, se habla de una indignación justificada... ¡vaya estupidez! Sólo allí empecé a vivir de manera feliz y saludable, sólo allí me comprendí a mí mismo... a Cristo... al hombre ruso, y sólo allí tuve la sensación de ser ruso, de ser hijo del pueblo ruso. ¡Mis mejores pensamientos surgieron en aquel entonces y ahora sólo vuelven, aunque nunca con la misma claridad! ¡Oh, ojalá lo llevaran a usted a los trabajos forzados!* En *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Pág. 36.

## Una búsqueda que hace del hombre *viator* y que le lleva a enfrentarse, retomará Zambrano de Marcel, más que a problemas a misterios

que no se conociera el exilio<sup>8</sup>. Y aquí tenemos una clave. Todos de algún modo experimentamos el padecimiento porque es inherente a nuestra condición. Y por eso las víctimas de la historia, en su abandono, no dejan de ser el reflejo de una realidad profunda de lo humano, el hecho de que el exilio, aún dándose en la historia la trasciende, porque en última instancia remite a una experiencia ontológica originaria. Una experiencia de la radical deficiencia e insuficiencia que somos. No estamos en nuestro lugar propio, somos una realidad deficitaria, estamos aquejados desde el origen mismo por una profunda herida que muestra constantemente nuestra inanidad, nuestro deseo de completud que guiará el sentido de nuestra búsqueda existencial.

Una búsqueda que hace del hombre *viator* y que le lleva a enfrentarse, retomará Zambrano de Marcel, más que a problemas a misterios. Y la existencia de la víctima, en los otros y en nosotros, nos pone frente al misterio del mal en su plena presencia, en su densidad tremenda y oscura. Y el ejercicio clarificador de tales realidades, sobre todo cuando no quiere caer en simplificaciones, se hace tarea ardua, porque cala a lo más profundo, a la relación de íntima comunidad que sostiene a las personas en el mundo. La realidad de la víctima

es igualmente la expresión de la crisis, algo que nos ha puesto ante los ojos muy especialmente el siglo pasado, que nos ha permitido asomarnos a los abismos negros y profundos de lo humano. Una crisis que ha sonado a *aviso de incendio* que diría Michael Löwy en su lectura de *Las tesis «Sobre el concepto de historia»* de Walter Benjamin, un aviso del peligro cierto y cercano de la deshumanización.

El empuje imparable del espíritu de la Historia, con mayúsculas, la obnubilación ridícula y tristemente ingenua ante los avances espectaculares y esplendorosos de las ciencias y las técnicas, desembocaron finalmente en un escenario trágico y dantesco. Y todavía aún resurgen esos deseos optimistas que pretenden que estamos cerca, a tiro de piedra de lograr una suerte de superación de lo humano mediante el artilugio tecnológico, la conciencia descargada a la máquina que superaría una etapa, la de lo humano nada menos, claramente condenada al fracaso. Transhumanismo en su raíz ya fracasado, que no asume lo que representa simbólicamente la figura de Job, omnipresente en la reflexión sobre tales cuestiones.

Pero hagamos esta incursión en unos cuantos lugares del pensar de Zambrano, y comencemos con un breve escrito de 1942-1943, *Las catacumbas*<sup>9</sup>. Unas páginas sobre Europa escritas desde América, que describen la perspectiva desde el nuevo continente que daba la calma y el sosiego forzados desde los que miraba al viejo continente en agonía. La distancia mostraba el espectáculo desolador, de *negra y densa tiniebla*<sup>10</sup> y que en el silencio y la oscuridad describe como *una isla*

8 *Amo mi exilio*, publicado en ABC el 28 de agosto de 1989, y recogido posteriormente en *Las palabras del regreso*. Madrid: Cátedra, 2009. Pág. 66.

9 *Las Catacumbas*, recogido en *La Cuba secreta y otros ensayos*. Madrid: Endymion, 1996. Se publicó originariamente en *Revista de la Habana*. La Habana, t.I., 1942-1943.

10 *Ibidem*, pág. 89.

por descubrir<sup>11</sup>. Y reflexiona entonces sobre ese espejismo que resultó la exagerada e ingenua fe en la razón, que ha llevado de vuelta a lo que refleja con una cita de Tertuliano: *son tiempos de desprecio*<sup>12</sup>. El falso triunfo del progreso y la razón llevaron a una noche de tinieblas que ha vuelto a recluir al europeo en las catacumbas. Son las catacumbas que habitan en cada europeo, del mismo modo como las estepas siberianas se convirtieron en el lugar que habitaba el olvidado de la historia Dostoievski. Se entrelazaban las catacumbas y las estepas, y miraba desde la distancia Zambrano. Una distancia en la que la vida se le presentaba desbordándose, y por ello más bien la desvivía. Y un desbordarse que la anegaba en lo hondo de una experiencia ciertamente extraña, la de habitar un lugar en el que la calma es un clamor, en el que el darse y permitirse de la vida es la experiencia de un exceso que va haciéndose más y más presente cada vez. Como la *hybris* de las tragedias, y precisamente eso era lo que acertaba a ver desde esa distancia.

Pero no renuncia a la esperanza, y en medio de tales páginas reivindica a los *intelectuales audaces*, a los que en la noche que se cernía sobre Europa esperaban redescubrir la luz. Las tinieblas y la oscuridad albergaban una irrenunciable vocación a la esperanza, que se le aparece en la necesidad de ser redescubierta como la vocación misma que alimenta la realidad europea. La noche, por tanto, habría de traer la íntima posibilidad y realidad de la resurrección de Europa. Tras el ingenuo entusiasmo, la noche enseñaría lo terrible del peso y la gravedad que conforman la condición humana. Y reafirmar la dimensión densa y pesada de la persona, nos llevaría también a pensar y

esperar la oportunidad de la gracia. Zambrano se alinea ciertamente con Simone Weil en este planteamiento en que quedan entrelazadas la gravedad y la gracia. Y la vuelta a las catacumbas se presentará como el descenso a los infiernos que supone la bajada a las propias entrañas, a lo representado en la imagen del corazón. Y entonces tenemos una clave del pensamiento de Zambrano, que reivindica dos metáforas para explicar el conocimiento, plenamente compatibles y complementarias: la visión y el corazón<sup>13</sup>.

Y entonces, el corazón es la imagen de lo que me vincula a los otros, que aun desde otro lejano continente pueden ser sentidos. Y aquí es donde María Zambrano se abre a esta posibilidad de la luz en la tragedia, de la esperanza en la oscuridad, de la llama *que consume y no da pena* en este escenario de un padecer que se resuelve en conocimiento esencial, y algo más. Aparece la constatación en su obra de la mística de Juan de la Cruz cuando dice aquello de *me hice perdidiza y fui ganada*. La experiencia de la historia, y de las víctimas en su orilla, abandonadas, asimilable a la situación de exilio permanente de la persona, en tanto que ser deficitario e incompleto, anhelante del encuentro de su lugar en el mundo, es la experiencia del perderse para ganarse, de la renuncia que, al final y a pesar de todo, y sin atisbos de mera consolación, ha de librarse y salvarse. La filosofía desemboca así en un conocimiento salvífico que la acerca sobremanera a la mística, y privilegiadamente al modo en que es dicha en los carmelitas del XVI, Teresa y Juan de la Cruz.

Pero hagamos otra incursión, y veamos brevemente *Una metáfora de la esperanza: las*

11 Ibidem, pág. 90.

12 Ibidem, pág. 90.

13 *Las dos metáforas del conocimiento*, recogido en *La Cuba secreta y otros ensayos*. Se publicó originariamente en *La Verónica*, La Habana, octubre de 1942.

*ruinas*<sup>14</sup>, un escrito de 1949. Unas páginas en las que reivindica el saber de la filosofía de las cosas de la vida, como ciencia del espíritu que pregunta al quién, a la persona sobre sí, después de haber indagado por entre las cosas, el qué. Un saber profundamente interesante e interesado, encaminado al descifrar del sentido de lo que nos pasa, y que ha ido dándose en la tradición poética así como en las fundacionales tragedias griegas. Y saber de lo que me pasa, saber de la persona en su esencia, supone un adentrarse en el corazón, y no en vano la metáfora será la que posibilite este camino o indagación en el terreno a explorar, la dimensión interior, el dentro. Y aparece la metáfora de las ruinas, la expresión de una ausencia que reclama la presencia que la satisfaga. Y en esta ausencia nos aparecen los místicos, concretamente *la dolencia de amor que no se cura sino con la presencia y la figura*. La pura ausencia que reflejan las ruinas son un modo de hacer presente lo que la completaría, y entonces alude a la yedra, que trepa por las ruinas como la imagen de lo que renace incesantemente: la esperanza.

Y así, asemejando las ruinas como categoría histórica a la cultura, como el intento de realizar el sueño, de hacer realidad lo proyectado y de facto frustrado, sin embargo en la imagen de la yedra se pone de manifiesto el renacer del impulso originario, que no se detiene porque trasciende el fracaso. Aquí es donde se comprende la alusión que en más de una ocasión hace Zambrano a *La vida es sueño* de Calderón: *obrar bien que ni aun en sueños se pierde*. Dice aquí que de toda realidad quedará su sueño, pero aún dice más. Y es que, y al final, si antes concluimos en la mística ahora abocamos a la ética. Ante todo, el bien. Lo primero es un ahondar en la reflexión metafísica que me va a llevar a la ética. Da igual que todo fuese una pura fantasmagoría, da igual que todo

quedase en una mera representación, aún así el imperativo moral de obrar bien se impone como exigencia. Y entonces, y como en el personaje de *Misericordia* de Galdós, aunque al final todo sea una ruina y un fracaso para Nina, la protagonista, da igual, porque en su buen hacer y obrar lo ha ganado todo, y ha triunfado, pues al final el sueño de la justicia se realizará y colmará a todos los desarrapados.

Y por ello tiene tanta importancia esta referencia a Calderón que actuará en su obra, más aún en su vida, a modo de *leitmotiv*. No en vano volvemos a verlo en *Delirio y destino*. (*Los veinte años de una española*), una peculiarísima autobiografía en la que Zambrano incluirá delirios. Esto es, si nos atenemos a la composición formal de la obra, distinguimos dos partes. La primera -*un destino soñado*- en la que realiza lo más parecido a una biografía tradicional en la que no faltan sus reflexiones sobre los acontecimientos que iban marcando la vida de la joven; y la segunda, los delirios. Unos textos muy peculiares, de gran importancia en la reflexión zambraniana, pues que se constituirán como piezas fundamentales para comprender el sentido de su gran aportación filosófica, la razón poética. El delirio sería a modo de reflexiones, indagaciones, ejercicios literarios en los que se dice acerca de algo que surge de la experiencia de un exceso, de un desbordarse de la vida que no puede ser contenida en los conceptos al uso, y que necesita imperiosamente decirse de algún modo, pues la palabra ha de hacerse cauce de lo que, si se queda anquilosado, no permite el fluir natural y necesario de la vida. El delirio ha de expresarse porque la palabra da logos, sentido y libertad. Y si es dicho el delirio, se produce una conjura de los monstruos, se realiza un viaje de tal naturaleza al interior como el descenso a los inferos o a las entrañas, en los que en tal transitar por las diversas moradas hayamos de llegar, por

14 *Una metáfora de la esperanza: las ruinas*. Recogido en *La Cuba secreta y otros ensayos*. Originariamente en Lyceum, La Habana, 1949.

qué no, a la visión beatífica. Como Dante en manos del poeta Virgilio y de la amada Beatriz.

Y en esta biografía encontramos varias citas como pórtico a las diversas partes y capítulos que lo componen, entre las que encontramos ésta que señalamos de Calderón. Da igual, decíamos y reafirmamos, que la realidad sea o no sea pues la necesidad del bien se impone, se erige más allá y por encima de la cuestión ontológica. O lo que es lo mismo, en el pensamiento de Zambrano la ética obtiene el lugar preeminente. Una ética que pone de manifiesto el lugar que ocupa el otro en su pensamiento. Esto es, y retomamos la descripción de Europa que vimos unas páginas atrás. Como sostenía John Donne, los hombres no somos islas. Y Europa se veía en su negrura *como una isla por descubrir*. Pero no somos islas, y en la catacumba que cada uno llevaba en su corazón, podíamos comunicarnos y presentirnos. Que la ética ocupe un lugar primero es tanto como subrayar la importancia del otro en mi

vida. No en vano, si algo toma Zambrano de Séneca es esa concepción de la razón como curativa, la filosofía como consolación, en la que los otros son parte imprescindible. El filósofo no debería estar aislado, en ninguna torre de marfil. Y la filosofía que incurriese en semejante delito estaría abandonando al hombre, estaría dejándolo en sola soledad, incluso a sí mismo, como un ser arrojado al mundo. Es desde luego uno de los sentidos que tiene el delirio *Voy a hablar de mí mismo* (fragmento filosófico del segundo tercio del siglo XX)<sup>15</sup>.

Actitud frente a la que, en Zambrano, la filosofía se presenta como un saber piadoso. Piedad que define como el saber tratar con lo otro y con los otros. De modo que participa en un sentido de la filosofía y de la persona que la acerca a Edith Stein, coincidiendo en consecuencia ambas en la crítica a una concepción de la psicología sin alma<sup>16</sup>. Y así, tenemos presentes los aspectos esenciales para comprender la razón poética.

15 Zambrano, María. *Delirio y destino*. (Los veinte años de una española). Madrid: Mondadori, 1989. Págs. 279-283.

16 Encontramos este interesante texto: *Pero esto que se llama "psique", que se llama alma, ¿qué se ha hecho? Se encargó a la Psicología científica de su estudio. Y al alma aplicó la Psicología sus métodos científicos. ¿Qué hemos sabido de sus resultados? (...) su alma, de quien la razón aplicada a la ciencia nada le decía; su alma, encargada al conocimiento de su naciente ciencia llamada Psicología "independizada de la Metafísica"*. En *Hacia un saber sobre el alma*, págs. 25-26. Unas líneas que guardan similitud con Edith Stein. Así pues, en el caso de la fenomenóloga, el principal motivo por el que se decidió a no proseguir estudios de Psicología –que había comenzado en su etapa en Breslau de manos de William Stern– era precisamente que la consideraba una ciencia sin alma. Y más aún, cuando está comenzando su acercamiento a la fenomenología –con su aproximación a las *Investigaciones lógicas* de Husserl– llega a pensar no solo en la falta de fundamento de la psicología como tal, sino en la imposibilidad de alcanzarlo por sí misma: *Era un error desde el principio pensar en un trabajo psicológico [afirma en el contexto en el que se estaba planteando realizar su tesis doctoral en el campo de la psicología]. Todos mis estudios de psicología me habían llevado al convencimiento de que esta ciencia estaba todavía en pañales; que le faltaba el necesario fundamento de ideas básicas claras, y que esta misma ciencia era incapaz de elaborar esos presupuestos*. Stein, Edith. *Autobiografía. Vida de una familia judía. Incluido en Obras Completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*. Burgos: El Carmen, Editorial de Espiritualidad y Monte Carmelo, 2002. Págs. 330-331. Pero, además de este extracto de su obra autobiográfica –también editada con el título de *Estrellas amarillas*– aún tenemos otro lugar en el que hace una reflexión interesante. Se trata de un estudio que realiza sobre Santa Teresa llamado *El castillo interior*. Un escrito del año 1936 que añadió como primer apéndice a su gran obra filosófica –*Ser finito y ser eterno*–. Unas páginas en que se preocupa de analizar la obra Las moradas de la abulense en relación con la psicología. Y nos encontramos: (...)  *pensemos en la investigación científica del "mundo interior", que se ha interesado por este tema del ser como de cualquier otro: resulta sorprendente qué es lo que ha quedado del reino del alma, desde que la "psicología" de nuestro tiempo ha comenzado a seguir su camino independientemente de toda consideración religiosa o teológica del alma: se llegó así, en el siglo XIX a una "psicología sin alma". (...) No es posible reducir a un cuadro sencillo y único la psicología de los últimos tres siglos, (...). Con todo, la corriente principal, que surge del empirismo inglés, se ha ido configurando cada vez más como ciencia natural, llegando a hacer de todos los sentimientos del alma el producto de simples sensaciones, como una cosa espacial y material hecha de átomos: no sólo se le ha negado toda realidad permanente y durable, fundamento de los fenómenos mudables, o sea de la vida que fluye, sino que se han desco-*

La que sintió que ella inauguraba, en línea con la razón trágica de Unamuno y la razón vital de Ortega. La que ella proponía, y que estaba ya presente en el temprano artículo *Hacia un saber sobre el alma*<sup>17</sup>, y que continuaría desarrollando en obras como *Filosofía y poesía*, o que daría de un modo más acabado en otras como *Los bienaventurados*, *Notas de un método* o *Claros del bosque*. La razón debía decir las realidades del sufrimiento y la negación, de los vacíos y las ausencias, de las heridas que así, al decirse, al darles carta de naturaleza, podía dárseles un cauce apropiado. Por eso la razón poética, y por ende el pensamiento de Zambrano, se da como una filosofía del nacimiento y de los renaceres, que mira a la persona en su capacidad creativa. Y por eso se nutre del delirio, precisamente para salir del estado de la opresión y la mudez, permitiendo la libertad de la palabra en su capacidad para renovar y recrear el mundo y la persona.

La catástrofe se salva en un ejercicio creativo que comienza contándose. Y que en su relato necesita del darse de la palabra que da cauce y sentido. De tal modo que la persona supera una dialéctica de la alienación -como tan magistralmente supo mostrarnos Kafka- para finalmente renacer. Y en este proceso de búsqueda, al modo de Ulises a Polifemo, habremos de decir nuestro nombre, reafirmarnos como quien somos en el reconocimiento del viaje cumplido, cuando demos cuenta del periplo que fue y que nos cumple al final como la persona que somos. Y entonces, por entre las heridas habrá de iluminar, cual la llama sanjuanista, para finalmente, adentrándonos más adentro en la espesura reconocernos ganados, sin

otro oficio que el amor, que es tanto como darnos y decirnos en plenitud.

## Referencias bibliográficas

- FÖLDÉNYI, L. (2006): *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- JONAS, H. (2000): *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- STEIN, E. (2002): *Obras Completas I. Escritos autobiográficos y cartas*. Burgos: El Carmen, Editorial de Espiritualidad y Monte Carmelo.
- STEIN, E. (2004): *Obras Completas V. Escritos espirituales*. Burgos: El Carmen, Editorial de Espiritualidad y Monte Carmelo.
- WEIL, S. (1996): *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta.
- ZAMBRANO, M. (1989): *Delirio y destino. (Los veinte años de una española)*. Madrid: Mondadori.
- (1996): *La Cuba secreta y otros ensayos*. Madrid: Endymion.
- (1998): *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid: Trotta.
- (2000): *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza.
- (2009): *Las palabras del regreso*. Madrid: Cátedra.

---

*nectado del fluir de la vida anímica del espíritu, el sentido y la vida. Es como si del "castillo interior" se conservasen sólo restos de muralla que apenas nos revelan la forma original, a la manera que un cuerpo sin alma ya no es un verdadero cuerpo*. Stein, Edith. *El castillo interior*. Incluido en *Obras Completas, V. Escritos espirituales*. Burgos: El Carmen, Editorial de Espiritualidad y Monte Carmelo, 2004. Págs. 101-102. Notemos en esta breve aproximación el interés de ambas autoras en esta cuestión, el certero y mismo diagnóstico a una situación a la que las dos tratarán de enfrentarse con sus obras, con su labor intelectual, que en los dos casos entienden como trasunto vital y espiritual, en una unión y sintonía que pretende precisamente evitar la disgregación y separación que critican.

17 Artículo que se publicó en la Revista de Occidente en 1934.





---

# Sueño, realidad y verdad

Héctor Solsona Quilis

---

La voluntad quiere, se determina queriendo, pero no inventa lo que quiere. Lo que quiere le viene dado por una disposición de la vida en que brota

a aparecer, en un contexto histórico y filosófico más elaborado, con Calderón de la Barca y con Descartes con pretensiones más absolutas.

*Pensamiento y poesía en la vida española.* María Zambrano.

María Zambrano retomará el tema de la realidad y el sueño para darle un desarrollo más metafísico en un contexto histórico y filosófico que trata psicológicamente el tema de los sueños. Recordemos que S. Freud había lanzado su obra “La interpretación de los sueños” en 1899, obra sin par que abriría definitivamente el horizonte de la experiencia humana en el sentido interno y que, a su vez, ampliaría los horizontes del arte con la irrupción del surrealismo, corriente nuclear de la llamada Generación del 27 de la cual cabe decir que María Zambrano fue su filósofa – y no podría ser de otro modo si nos atenemos a su obra – tal como defiende la doctora María Elizalde. Acompaña esta apertura de la experiencia la obra de C.G. Jung dedicada al estudio de los sueños y el simbolismo universal, donde confluirán todos aquellos ámbitos que habían sido excluidos de la consideración racional por el predominio del positivismo en la teoría del conocimiento.

**M**aría Zambrano dedicó parte de su obra a tratar el tema de los sueños. Este tema forma parte de la tradición filosófica y tal vez se pueda decir que es un tema nuclear de la metafísica.

Ya en los inicios del pensar filosófico hace su aparición en Heráclito, llamado el Oscuro, en algunos de sus fragmentos en los que trata de establecer la actitud filosófica o despierta frente a la dormida o soñadora, relacionada con lo que llama el Logos. También esta distinción aparecerá en Platón en referencia a la entidad y conocimiento del mundo sensible e inteligible, de la opinión y el conocimiento. El tema del sueño proseguirá con los estoicos. En el barroco vuelve

En lo que sigue, trataré de delimitar por contraste las ideas de Zambrano sobre el sueño para tratar de comprender mejor la importancia, originalidad y coincidencias de sus investigaciones frente a las de sus predecesores y coetáneos. En principio haré un ligero y breve repaso histórico sobre el tema del sueño en Heráclito, Platón, Calderón de la Barca y Descartes, para seguir con las ideas de María Zambrano en *Los sueños y el tiempo* y tratar de concluir con la posible aplicación de sus enseñanzas a la comprensión de la realidad actual.

Un antecedente sobre el tema del sueño lo encontramos en Heráclito de Éfeso. Según el pensador del Logos, la realidad que aparece ante nuestros sentidos oculta otra realidad más fundamental que sólo se puede captar mediante la aplicación de la escucha a la razón universal, o logos, que es la realidad objetiva. La atención que los seres humanos prestan desde su subjetividad a la realidad que fluye es una atención dormida, soñadora, puesto que no atienden con la inteligencia o razón a la razón universal, que es permanente y no cambia, sino que rige el cambio y lo hace comprensible. Además, cada uno tiene un mundo propio que no es el común, y ese mundo propio es privado, subjetivo, es decir, tiene la característica del sueño. De esta manera, el ser humano que vive en la realidad de los sentidos sin atender a la ley oculta y racional del logos (o sea, común) que rige el fluir, no puede tener una vida o inteligencia despierta, es decir, que se atenga a la verdad. El resultado de una vida de estas características no se hace esperar: es una vida que no puede aprender de la experiencia, una vida sin entendimiento, es decir, necia. Recordemos que Heráclito detestaba la mitología de Homero y Hesíodo por ser tomados por sabios y conocedores de la realidad. En el mundo del fluir, las realidades

son aparentes, no tiene consistencia, y su destino es contradecirse, convertirse en su contrario, alterarse y desaparecer arbitrariamente como las figuraciones de los sueños. De los fragmentos que conservamos vale la pena detenerse en el siguiente:

El hombre prende una luz para sí mismo durante la noche, cuando ha muerto, pero todavía vive. El soñador, cuya visión ha sido suprimida, ilumina desde la muerte; el que está despierto ilumina desde el ensueño<sup>1</sup>.

El fragmento, cuyas dificultades interpretativas no vamos a negar, puede haber inspirado la idea zambraniana de que el sueño es una rudimentaria forma de conciencia o luz cuando duerme, una conciencia incipiente mínima, inicial, por encima de lo que sería el grado cero de conciencia de la materia o muerte. El soñar es una muerte relativa, dirá Zambrano, un estar entre la vida y la muerte en el que el tiempo comienza por no ser.

Sueño y vigilia no son situaciones puras, sino situaciones acentuadas por la actitud que las denomina: subjetividad y objetividad respectivamente, tal como interpretó el profesor Fernando Cubells<sup>2</sup>.

También Platón hizo uso del sueño para caracterizar algunos aspectos de la realidad y del conocimiento. En su República, tal vez siguiendo la estela de Heráclito, sueño y realidad establecen la distinción entre el mundo de los sentidos y el mundo de las ideas, que epistemológicamente se corresponde con la distinción entre la opinión y el conocimiento. La educación del gobernante es fundamental para la república pues el que ha ascendido al mundo de las ideas y contemplado el

1 CUBELLS MARTINEZ, F. (1979 [1956]) *Los filósofos presocráticos*. Valencia. Artes Gráficas Soler. p. 287

Bien, puede “conocer” mejor lo que es cada cosa en el mundo sensible, ya que tal como dice:

Y así la ciudad nuestra y vuestra vivirá a la luz del día y no entre sueños, como viven ahora la mayor parte de ellas por obra de quienes luchan unos con otros por vanas sombras o se disputan el mando como si éste fuera algún gran bien<sup>3</sup>

Los sueños funcionan como ilusiones o engaños que impiden la vida educada, es decir, dirigida según la inteligencia del Bien. El intelectualismo moral debe ser la garantía de un orden social bueno y justo. Pero, atención: el honesto personaje Sócrates de Platón, el ciudadano ejemplar que ingiere cicuta por orden de la ciudad, no tiene, en cambio, escrúpulos morales a la hora de defender la mentira política como medio (él dice remedio) convincente para ganar la adhesión de las mejores inteligencias y asegurar la unidad del Estado y su armonía. Así, en el libro III plantea la mentira noble, y útil, que extrae su fundamento de la distinción entre sueño y realidad:

intentar persuadir, ante todo a los mismos gobernantes y a los estrategos, y luego a la ciudad entera, de modo que crean que toda esa educación e instrucción que les dábamos no era sino algo que experimentaban y recibían en sueños; que en realidad permanecieron durante todo el tiempo bajo tierra, moldeándose y creciendo allá dentro de sus cuerpos mientras se fabricaban sus armas y demás enseres; y que, una vez que todo estuvo perfectamente acabado, la tierra, su madre, los sacó a la luz, por lo cual deben ahora preocuparse de la ciudad en que moran como de quien es su madre y nodriza y defenderla si alguien marcha contra ella y tener a los restantes ciudadanos por hermanos suyos, hijos de la misma tierra<sup>4</sup>

Vemos entonces que el orden político propuesto por Platón como superación de la sociedad histórica no puede renunciar al rendimiento que ofrece el sueño, en este caso entremezclado con el mito, en una extraña maniobra ética que relaciona el mito con la mentira política, para alcanzar sus objetivos.

En el libro IX Platón realiza el análisis del carácter del hombre tiránico, y volverá a servirse del sueño para clarificar dicho análisis. Lo que viene aquí a señalar es que los sueños forman una especie de conocimiento evidente sobre la naturaleza del ser humano: “lo que queríamos reconocer era esto: que hay en todo hombre, aun en aquellos de nosotros que parecen medidos, una especie de deseo temible, salvaje y contra ley, y que ello se hace evidente en los sueños<sup>5</sup>

Tal afirmación se lleva a cabo -insisto- a propósito del análisis del carácter del hombre tiránico: “Resumamos, pues -seguí-, en cuanto al hombre más perverso. Éste es, según creo, el que sea tal en vela cual lo describimos antes en sueños.”

El caso es que, para Platón, los sueños anticipan la vigilia en el ser humano. Su modo de ser se revela en ellos y tiende a realizarse si no es educado o domado en aras de una vida vigilante, despierta, e inteligente orientada por la Idea de Bien.

Estas consideraciones sobre el sueño, la mentira política y el hombre tiránico son importantes para recuperarlas en el barroco español con “La vida es sueño” y “El gran teatro del mundo” de Calderón de la Barca.

Por último, sobre Platón, me gustaría llamar la atención sobre el mito del armenio Er que cierra

3 PLATON. [1986] *República*. VII 520 b-c Madrid. Gredos.

4 PLATON.[1986] *República*. III 414 d-e Madrid. Gredos.

5 PATON.[1986] *Republica* IX 572 b Madrid. Gredos.

la República de Platón como un remate de esta, y se supone que dicho mito sería la mentira política última que cerraría metafísicamente el orden moral del Estado platónico. Este mito describe realmente una situación onírica, pues se refiere al trasiego de las almas en el más allá cuando tienen que volver a vivir, y elegir una nueva vida que vivir. Allí podemos leer:

Almas efímeras, he aquí que comienza para vosotras una nueva carrera caduca en condición mortal. No será el Hado quien os elija, sino que vosotras elegiréis vuestro hado. Que el que salga por suerte el primero, escoja el primero su género de vida, al que ha de quedar inexorablemente unido. La virtud, empero, no admite dueño; cada uno participará más o menos de ella según la honra o el menosprecio en que la tenga. La responsabilidad es del que elige; no hay culpa alguna en la Divinidad.

Habiendo hablado así, arrojó los lotes a la multitud y cada cual alzó el que había caído a su lado, excepto el mismo Er, a quien no se le permitió hacerlo así; y, al cogerlo, quedaban enterados del puesto que les había caído en suerte. A continuación, puso el adivino en tierra, delante de ellos, los modelos de vida en número mucho mayor que el de ellos mismos; y las había de todas clases: vidas de toda suerte de animales y el total de las vidas humanas.

Y después de haber elegido su vida todas las almas, se acercaban a Láquesis por el orden mismo que les había tocado; y ella daba a cada uno, como guardián de su vida y cumplidor de su elección, el hado que había escogido. Éste llevaba entonces al alma hacia Cloto y la ponía bajo su mano y bajo el giro del huso movido por ella, sancionando así el destino que había elegido al venirle su turno. Después de haber tocado en el huso se le llevaba al hilado de Átropo, el cual hacía irreversible lo dispuesto.<sup>6</sup>

La idea que debemos retener aquí es que previo al nacimiento, nuestra alma elige entre modelos de vida, es decir, elige la totalidad de una vida. Esta totalidad aparece como el ovillo en el huso de Cloto. Es realmente asombroso el que existan modelos de vida completos que debamos elegir por entero para vivirlos o encarnarlos en esta vida, esto es, anticiparnos a nosotros mismos en el tiempo, o bien ir desarrollando el hilo conductor, argumental y temático de nuestra vida, extendiéndolo para recorrerlo.

Pues bien, en la misma línea dice María:

Como si para el hombre vivir fuera originariamente ir a crear, ir a volcarse de sí mismo encontrándose, a realizarse absolutamente en un único movimiento. Un movimiento que no es el de recorrer una distancia... sino un abrirse como una unidad encerrada que se manifiesta, como un día que se abre y que en vez de tener ante sí las horas que han de recorrerse una a una, se hiciera día total y único, día de todo<sup>7</sup>.

Desde el punto de vista de María Zambrano podríamos decir que debemos soñarnos supra-temporalmente, -proyectarnos, diría un existencialista- para irnos haciendo aparecer en el tiempo sucesivo como personas. Pero este *debemos soñarnos* es engañoso puesto que los sueños no son fabricaciones de nuestra voluntad.

Sentadas estas bases podemos retomar el barroco con las meditaciones cartesianas y calderonianas.

Como hemos visto, el tema del sueño y el mito tienen cierta relación que permite un rendimiento político en cuanto son el rostro visible de la mentira política entendida como un remedio. En “La vida es sueño” lo que está en juego y puesto

6 PLATÓN.[1986] *República*. X 617 e- 620 a. Madrid. Gredos.

7 ZAMBRANO.M. [1998] *Los sueños y el tiempo*. Madrid. Siruela.

a prueba es precisamente este rendimiento del sueño como treta cómplice de la mentira y la manipulación política que habíamos visto en la República de Platón. Si Segismundo duda sobre la realidad de sus experiencias de modo tan pertinaz, no es porque tenga razones para dudar de sus percepciones, sino por su incapacidad para explicar los cambios de contextos producidos por las maquinaciones que el poder político usa para trastornar la continuidad de su experiencia vital y ocultarle su identidad. Mientras a Segismundo se le plantean dudas sobre el sueño y la realidad, al resto de personajes no se le plantea esta cuestión como algo en que se juegan el ser. El rey Basilio puede decir que la vida es sueño porque él, como poder, organiza la trama de la vida según su interés. La afirmación de que la vida es sueño en Segismundo se refiere a la mentira más detestable respecto de la cual las demás son imitaciones según había establecido Platón en el libro III de la República donde se produce la censura de ciertas formas de poesía. Es la mentira del alma, es decir, el estar engañado en el alma respecto de la realidad, y también es la mentira de ser engañado respecto de la realidad. Con otras palabras, ser un ignorante en el alma, o tener en el alma arraigada la mentira acerca del propio ser.

De otro lado, el que la vida sea un sueño apunta a la asunción resignada y a la irrelevancia ontológica del estatus sociopolítico que a cada cual le toca en suerte.

En “El gran teatro del mundo” se refuerza esta idea de que nuestra vida debe prestar ánimo, o dar vida, a esas máscaras o personajes que debemos representar para deleite de un espectador metafísico, y debemos aceptar y representar del mejor modo posible ese personaje puesto que, a pesar de nuestra ignorancia respecto de la realidad y de nuestro papel en el concierto de lo que existe, como canta la Ley, “Obrar bien, que Dios es Dios”. Pero a diferencia del mito de Er en el que las

almas eligen el modelo de vida, aquí es Dios el que asigna y reparte los papeles. En cambio, es responsabilidad de cada cual representar bien el papel, lo elija o no. Y por supuesto el bien del que aquí se habla se refiere a la asunción estoica del estatus socio-político y su mantenimiento ad nauseam.

La dificultad para resolver el problema de la realidad y el sueño, y de ese modo salir de la duda respecto del propio ser, se resuelve por medio del principio ético que dice que tanto si es sueño como si es realidad debemos actuar bien, “*pues que aun en sueños no se pierde el hacer bien.*” *La vida es sueño*, Calderón de la Barca. Hay por tanto una prioridad ética sobre la metafísica ya que, al parecer, podemos hacer el bien porque su obra es real. Si soñamos hacer el bien, lo hacemos de verdad, no nos engañamos al respecto y entra en la contabilidad moral para el día del Juicio Final en el más allá.

Es extraño que la duda sobre el sueño y la realidad no afecte a las cuestiones éticas, ni en Caderón, ni en Descartes. En su Discurso del método, tras demostrar la existencia de Dios, hacia el final de la cuarta parte, Descartes zanja la cuestión sobre la distinción entre el sueño y la realidad por medio del criterio de certeza fundado en la veracidad divina, y dice: “*Pues, en último término, despiertos o dormidos, no debemos dejarnos persuadir nunca sino por la evidencia de la razón.*” Y el final de la sexta de las Meditaciones metafísicas, Descartes afinará mucho más el criterio:

Pues ahora advierto entre ellos una muy notable diferencia: y es que nuestra memoria no puede nunca enlazar y juntar nuestros sueños unos con otros, ni con el curso de la vida, como sí acostumbra a unir las cosas que nos acaecen estando despiertos, En efecto: si estando despierto, se me apareciese alguien de súbito, y desapareciese de igual modo, como lo hacen las imágenes que veo en sueños, sin

que yo pudiera saber de dónde venía ni adónde iba, no me faltaría razón para juzgarlo como un espectro o fantasma formado en mi cerebro, más bien que como un hombre, y en todo semejante a los que imagino, cuando duermo. Pero cuando percibo cosas, sabiendo distintamente el lugar del que vienen y aquél en que están, así como el tiempo en el que se me aparecen, y pudiendo enlazar sin interrupción la sensación que de ellas tengo con el restante curso de mi vida, entonces estoy seguro de que el percibo despierto, y no dormido. Y no debo en modo alguno dudar acerca de la verdad de esas cosas, si, tras recurrir a todos mis sentidos, a mi memoria y a mi entendimiento para examinarlas, ninguna de esas facultades me dice nada que repugne a las demás.<sup>8</sup>

Nótese que este fragmento de Descartes contiene las ideas fundamentales con las que María Zambrano caracteriza el estado de despierto, esa tensión de la conciencia por mantenerse “*en un estado coherente, en una unidad*”.

La idea de poder enlazar en una línea mensurable donde es posible medir, comparar, hacer visibles las conexiones, en definitiva, organizar y enseñorearse de la realidad donde “la memoria tiende el hilo conductor; el hilo que señala un camino en el conjunto de la situación que está viviendo”. Pues lo propio de estar despierto es poder extrañarse. Dicho de otro modo, no aceptar como obvio, natural o familiar aquello que no encaja. En cambio, en los sueños no hay capacidad para extrañarse ya que son en realidad un entrañamiento en el que nada puede sorprendernos por incoherente que sea, y es que lo que falta aquí es tiempo, es decir, aquella forma que ordena en un antes y un después nuestra experiencia.

No debemos olvidar que Descartes dejó en suspenso en su moral provisional la duda al respecto de las cuestiones éticas. Más tarde

Kierkegaard protestará por esta indefinición puesto que lo que realmente nos importa a los seres humanos no es la cuestión epistemológica sino la cuestión existencial: errar en el sentido de la mentira acerca del propio ser y la vida. Lo que desearíamos es tener seguridad allí donde la incertidumbre corroe nuestras apuestas existenciales. Para calmar la ansiedad de esta apuesta y la incertidumbre de su resultado, es decir, para aplacar la angustia que produce la libertad, el estar entre posibilidades con la responsabilidad de traer a la realidad alguna de ellas, o que la realidad sea una posibilidad más entre otras, cabe la estrategia de la mala fe que dirían los existencialistas.

Y a donde quiero llegar es a que tal vez sea una estrategia de mala fe considerar que la vida es sueño, o conceder legitimidad a las hipótesis que estamos analizando, a saber, que realmente esta vida no sea real o que su realidad sea una realidad de segundo o tercer orden como se insinúa en la idea de que la vida pueda ser un teatro en el cual debemos obrar bien, porque Dios es Dios, o porque el bien ni aún en sueños se pierda.

En resumen, hemos visto en Calderón de la Barca que existe algún tipo de conexión entre la idea del sueño y la mentira política: el rey Basilio urde un engaño, por bien intencionado que sea este en cuanto experimento verificador de una hipótesis astrológica, para privar de libertad a Segismundo, pero este privar de libertad coincide con la privación de la verdad acerca de su ser, es decir, implanta la mentira más aborrecible en el ser de Segismundo. Y del mismo modo que el personaje Sócrates implanta la mentira política y ontológica en los ciudadanos que fabrica en su república, incluso dando validez al mito de Er donde se dibuja a lo grande la perspectiva del dominio absoluto sobre lo que sucede en el más allá antes

8 DESCARTES. R. [1977] *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid. Alfaguara.

de caer al más acá, a saber: la supuesta elección de nuestra esencia previa a nuestra existencia.

La diferencia entre Platón y Calderón es, por ende, sólo de elección, pues en los dos se da por sentado que nuestra existencia será el despliegue de nuestra esencia previa, sea entendida como un modelo elegido, caso de Platón, o un papel asignado como en Calderón. Sea como sea, lo que en definitiva se juega aquí no es una cuestión ontológica o epistemológica, sino el cierre de las posibilidades de realización de un orden político y su transformación. Queda claro que “El gran teatro del mundo” dibuja y justifica un orden social y político inalterable en el que hay que hacer el bien porque Dios es Dios. Y lo mismo sucede con Descartes como hemos apuntado anteriormente, pues la duda epistemológica no alcanza al ámbito de lo moral, que es una moral provisional. Lo que es dudoso en moral debe ser para Descartes tomado como lo más firme, y al final resulta que uno, provisionalmente, es decir, por el tiempo que puede durar su existencia terrena, debe aceptar las leyes de su país y la religión en la que ha sido educado, y por supuesto, modificar estoicamente sus deseos antes que tratar de reformar o cambiar el mundo. En suma, Descartes viajará por Europa contemplando la gran comedia del mundo mientras trata de dar cumplimiento a tres sueños que según su biógrafo le inclinaron hacia el camino de la búsqueda de la verdad.

La hipótesis del sueño sirve en este caso al mismo fin: como no podemos tener certeza, a no ser claro está que aceptemos la existencia de un Dios veraz que garantice nuestros criterios de certeza y nuestras facultades intelectuales, debemos guiarnos por una razón que en última instancia se muestra un sólido garante del orden socio-político del mundo y representar nuestra función bien como en El gran teatro del mundo.

Llegados aquí podemos dar paso a María

Zambrano en “Los sueños y el tiempo”, libro póstumo, que tiene su semilla en “El sueño creador”. Reformularé, críticamente, la cuestión de la legitimidad y la validez del sueño, que es la cuestión que trata de resolver María Zambrano en la obra citada, del siguiente modo: ¿Se puede recuperar la aventura metafísica del más allá, la trascendencia y el misterio en la era del desvelamiento tecnocientífico del ser y el advenimiento del nihilismo sin caer en la mala fe?

La respuesta de María Zambrano es que sí. Como he venido exponiendo la idea del sueño como hipótesis metafísica está enlazada con los mitos, con la mentira política y con la afirmación y conservación de un orden socio-político inalterable que vuelve irrelevante nuestra existencia por ser el caso, el ejemplo, o el relleno material, de una esencia fija e inalterable, sea esta de nuestro ser o de nuestra vida, entendida esta como desarrollo de un hilo argumental enlazado con la idea de bien o de un juez espectador trascendente.

El caso de la libertad ha sido defendido por Platón y por Calderón exculpando a los dioses, sean estos muchos o uno, de su responsabilidad sobre los avatares humanos.

Si pensamos por ejemplo en C.G.Jung, podemos interpretar su psicología analítica como la recuperación de la metafísica de la esencia y los espíritus que devolverían a la vida humana la pasión por la vida más allá de la jaula de hierro que diagnosticó Max Weber al analizar el proceso de racionalización de la vida occidental.

Sin duda Jung ha abierto nuevos cauces a la vida otorgando credibilidad a los viejos dioses bajo la forma de arquetipos en un mundo llamado inconsciente colectivo como seno oculto, verdadera realidad, de la prosaica realidad en que vivimos. Y los sueños tendrían una especie



de gramática simbólica de la vida que orientaría, ordenaría y encauzaría las riadas emocionales que de otro modo destruirían nuestra frágil racionalidad. El coste para el hombre moderno sería, puesto que no puede renunciar a su intelecto y entregarse a la religión, aceptar esa especie de prefiguración existencial que nos convierte en los muñecos de un ventrílocuo o en las marionetas de un titiritero metafísico. Vino viejo en odres nuevos.

En el caso de María Zambrano, la razón poética podría contribuir a salir de una concepción falsa de la libertad. La razón poética es creativa: hace existir lo que no hay, y eso es libertad real sin condiciones previas.

El desarrollo que dio María Zambrano a “Los sueños y el tiempo” incorpora explicaciones inauditas para dar verosimilitud a la hipótesis metafísica del sueño más allá de lo que pudiera imaginar Freud o el mismo Jung. Y respecto de su producción, parece contener un punto y aparte que sitúa el libro en otro lugar discursivo, porque, por extraño que parezca, las nociones sobre el tiempo que maneja María Zambrano contienen más ciencia de lo que a primera vista parece. Eso es al menos lo que la profesora de ciencias físicas Elena Thibaut Tadeo establece en un breve pero clarificador artículo consultable en internet “¿Hay ciencia en el tiempo de María Zambrano?”<sup>9</sup>

Cuando comparamos *El sueño creador* con *Los sueños y el tiempo*, vemos que María Zambrano ha incorporado a su desarrollo discursivo algunas nociones de la física relativista y la física cuántica que le permiten ofrecer una visión heteróclita de realidades y tiempos heterogéneos a los que el sujeto accede, o por los que el sujeto se mueve: la atemporalidad, la supra-temporalidad y el tiempo

## En el caso de María Zambrano, la razón poética podría contribuir a salir de una concepción falsa de la libertad

sucesivo como traducción desustancializada de las regiones cósmicas del infierno, el cielo y la tierra respectivamente.

María Zambrano estaba familiarizada con la física de su tiempo por medio de tres libros que aparecen en la biblioteca personal que trajo del exilio, de la que su secretaria personal Rosa Mascarell Dauder (que al mismo tiempo es la responsable del rescate de los papeles de María Zambrano que hicieron posible el libro *Los sueños y el tiempo*) hizo registro consultable en internet: <http://rosamascarell.art/homenaje-a-maria-zambrano/>. Esta biblioteca<sup>10</sup> nos ofrece la posibilidad de ver el alimento bibliográfico de su pensamiento. Sorprende la abundancia de libros de René Guenon, pero llaman la atención los siguientes registros: *Física e filosofía* W. Heisenberg, *La consciencia del mundo físico*, y *L' image du monde dans la physique moderne* de Max Plank, *Il fondamenti filosoficci della meccanica quantistica* de H. Reichenbach.

No entraré al análisis de la relación de la física cuántica y relativista en la obra *Los sueños y el tiempo*, pero si remarcaré un par de puntos que considero relevantes por su conexión con el tema de los sueños.

El primer punto es la diversidad de tiempos, es decir, la idea de que no existe un tiempo absoluto al estilo de Newton, sino que el tiempo es una

9 THIBAUT TADEO. E. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/thibaut45.pdf> [Consulta: 7:9:2018]

10 MASCARELL DAUDER. ROSA. <https://rosamascarell.art/homenaje-a-maria-zambrano/biblioteca/> [Consulta: 7:8:2018]

intuición de la sensibilidad kantiana, y esto no es original, pero sí que es original la idea de que el sujeto transita diferentes tiempos, tiempos que a su vez son los que constituyen la realidad, y no sólo eso, sino que es el sujeto mismo el que, en palabras de Zambrano:

Parece que el lugar de lo real, de las distintas clases de realidades, para el hombre, sea el tiempo, los tiempos. Los que el sujeto moviliza y aún crea. La función primaria del sujeto es disponer del tiempo, disponer en el tiempo de lugar adecuado para que las diversas formas de realidad se alojen. Cabe pensar que haya otras para las cuales el sujeto no encuentra el tiempo adecuado, el tiempo coincidente en el que encontrarse con ellas, y están ahí rodeándole, presionándole, como sierpes o como pájaros desde su propio elemento<sup>11</sup>.

El segundo punto es la idea de que el sujeto no puede prestar atención a todas sus vivencias, es decir, que sólo llegan a experimentarse aquellas sobre las que el sujeto presta atención porque suceden a un ritmo o velocidad, y con la intensidad suficiente para sobrepasar los umbrales preceptivos de la misma y hacerse presentes, una intensidad que les permite ser capadas por la conciencia sin exacerbarla hasta perder el sentido de la realidad.

Esta idea es fundamental para sortear la explicación de los sueños como siendo fruto de la represión social y moral, a la que María Zambrano no quita validez, pero a la que reprochará ser insuficiente para explicar la diversidad de sueños que existen. Y así dice:

Y así vemos que sin intervención alguna de ninguna traba moral y social, por el simple funcionamiento de la conciencia que no alcanza a repartir el tiempo por

igual entre todo lo que ante ella surge y la atraviesa, se crea una primaria y constante, inexorable inhibición, que conduce por sí misma al estado de sueño, que es ya sueño aun durante la vigilia...La realidad necesita ser sostenida por la conciencia en el tiempo, abandonada, cae...El exceso de velocidad en el fluir del río de las vivencias produce un estado semejante al del sueño<sup>12</sup>.

En consecuencia, los sueños son residuos caídos de la atención de la vida vigilante, o trozos de psique que pujan por tocar la realidad cuando el yo los toca, les presta atención, o incluso los elige para realizarlos como si contuvieran una finalidad. Sólo que esta finalidad que actúa como lo que dota de sentido a la totalidad tiene un carácter ambiguo, como los oráculos de la antigüedad pueden suponer tanto la construcción, como la destrucción de la vida del sujeto. Aquí sujeto puede ser el individuo o la colectividad histórica, que constituido como libertad debe disponer de tiempo, es decir, salir del fujo del tiempo, detenerse, pensar, y decidir.

Nuestra vida parece que ha perdido ya el dominio del tiempo: las agendas apretadas de nuestras vidas, ocupadas constantemente para no perder el tren de la vida que hemos constituido colectivamente, dan a nuestro vivir la apariencia de un sueño en el que, como dijo Malcolm Lowry, “*No time to stop and think, the only hop is the nex drink.*” No hay tiempo para parar y pensar, la única esperanza es el próximo trago. La atemporalidad que ofrece el mundo de internet, en el que todo está a disposición en cualquier momento, parece que ofrezca libertad, pero realmente impide la desconexión que permitiría pasar de un tiempo a otro, no hay distinción entre tiempo sucesivo y atemporalidad cuando formalmente siempre se está despierto o conectado, que es lo mismo que

11 ZAMBRANO.M. [1998] *Los sueños y el tiempo*. Madrid. Siruela. p75

12 ZAMBRANO.M. [1998] *Los sueños y el tiempo*. Madrid. Siruela. p82

estar dormido, o en el mundo atemporal de los sueños.

En el 1991 Wim Wenders estrenó una película titulada “Hasta el fin del mundo”. La película termina con una humanidad enganchada a un dispositivo inventado por un científico que les permite contemplar sus propios sueños. Esta humanidad fascinada por sus propios sueños que plantea Wim Wenders ya está a punto de lograrse entre el internet y los dispositivos móviles: la conexión total, en todo tiempo, sin la ruptura y la desconexión, equivale a la pérdida del sentido de la realidad, o lo que es lo mismo, a vivir dentro de un sueño, o que nuestra vida haya adquirido la consistencia de un sueño en el que ya no hay tiempo sucesivo por ausencia de desconexión entre día y noche, sueño y vigilia, estar dormido o despierto, para tejer una continuidad, una narración. En resumidas cuentas, y esta es la duda que me asalta, lo que estoy planteando es si, del mismo modo que el género de la novela plantea el sueño de la libertad, el arte llamado CINE, que es realmente el sueño realizado en la vigilia, representa a la perfección el terrible sueño de la cosificación. Y tal vez esta atención a los sueños sea eso, soñar con la cosificación, tenernos antes de ser, y evitar lo terrorífico de la verdad, que es la muerte o la nada. En cierto modo, la vida y su fluir se cosifica en los sueños y en el cine, permitiéndonos creer que, al fin y al cabo, algo somos y no nada.

Iniciaba esta comunicación con una cita: “La voluntad quiere, se determina queriendo, pero no inventa lo que quiere. Lo que quiere le viene dado por una disposición de la vida en que brota”.

Creo entender que esta vida que brota son los sueños entendidos como aquellas posibilidades entre las que hay que elegir para llegar a ser sin que ninguno de ellos contenga a priori la determinación de lo que tenemos que ser ordenada

por Láquesis en el mito de Er, o distribuidas por el Autor/Espectador de “El gran teatro del mundo”.

Los sueños en María Zambrano están conectados con la hipótesis del sueño, y creo que se debería investigar si están conectados con el mito y con la mentira política, porque contrariamente a lo que se piensa, el mito no nos dice lo que somos, sino que nos impone un ser liquidando nuestra libertad, pertenecen los mitos al reino de los sueños donde a nuestra vida se le ha quitado el tiempo y la libertad, y la liquidación de la libertad es el establecimiento de un orden sociopolítico de esclavos y siervos por medio de la mentira política y el terror.

Se llama tanatocresis a la estrategia vital de aprovechamiento que realiza una especie de restos, excrementos, esqueletos o cadáveres de otra especie con el fin de protegerse o de servirse de ellos como herramientas para su supervivencia. Nosotros, los seres humanos, somos como el cangrejo ermitaño, cubrimos nuestra falta de ser con el ser de los sueños, los restos muertos y absolutos de nuestra vida no vivida, sean estos atemporales o supra-temporales. El asno de Buridan puede no morir de hambre si es capaz de prestar atención a sus sueños, que se parecen más a la vida que a la razón, y eso es lo que creo que quiere decir María Zambrano, pero esos sueños no tienen más consistencia que la consistencia que nosotros les queramos dar: encierran una verdad sobre nosotros...entre otras muchas posibles y configurables. Esa es nuestra libertad y esa es nuestra responsabilidad más allá de que la vida sea o no un sueño. Porque por muy poética que sea la razón, no por eso dejará de ser razón para pasar a ser otra cosa, por ejemplo, locura.

La responsabilidad y la apuesta de María Zambrano en todo este asunto es clara: en 1990 publicó un artículo en Diario 16 titulado “El cine como sueño”, donde afirma que “*la escuela donde*

*se nos aparece más fiel la esencia de este arte es en el cine italiano de la posguerra*".<sup>13</sup> Esa escuela se conoce como neorrealismo. No podemos llegados a este punto seguir hablando de sueños si no hablamos de la realidad, y tal como se configura la realidad y el sueño en los últimos tiempos, es decir, la política y el cine respectivamente, creo que hay que empezar a decantarse por la realidad, por el despertar, y retomar la vigilia donde la dejamos antes de caer en este sueño de tecno-progreso-neoliberal y capitalista. Urge ya desconectarse y salir al pueblo, a la calle, y cumplir el sueño del 14 de abril, o llevarlo a su cumplimiento, que diría Zambrano, para que pase al pasado.

---

13 ZAMBRANO.M [2009] *Las palabras del regreso*. Madrid. Catedra.

---

# La imagen en María Zambrano y la propuesta pictórica de Ramón Gaya

Matías Valdés Marsans

---

**E**l principal interés de esta ponencia es evidenciar una dicotomía, una tensión plástica del lenguaje, relativa al uso y el abuso de la gracia, partir de la obra de Zambrano y Gaya. No hay nada tan desolador como un texto o una obra privada de gracia, desgraciada. Eso está claro. El problema está en que es esa gracia, en cómo se administra tal indecible categoría, ya que, si se abusa de ella, es difícil no caer en esas “ingeniosidades” que tanto molestaban a Gaya, meras “ocurrencias”. Aquella categoría estética que el pintor Luis Marsans explicó haber aprendido junto a Gaya, cuando le planteo la idea del dibujo de un elefante encima de una alfombra: “Una ocurrencia es una cosa que ocurre en la vida, dura cinco minutos y desaparece, y no se puede cultivar en pintura esas sensaciones tan fugaces” (Marsans 2010).

He decidido tratar esta cuestión a partir de Zambrano y Gaya porque ambos parten de una concepción sacralizada del arte, entendido como un proceso místico, que abarca y determina lo

existencial. Este es el punto de partida de la estética propiamente moderna, convierte lo artístico en el fundamento para la gracia de lo existencial. Lo interesante es que ambos tienen puntos de partida y evoluciones muy parecidas, quizás solo se diferencian por el “realismo” de Gaya, que les hace llegar a consecuencias muy diferentes.

## 1. Los puntos de encuentro

María Zambrano y Ramón Gaya tienen un recorrido biográfico bastante parecido. Se llevaban pocos años: la filósofa nació el 1904 y el pintor el 1910. Se conocieron en el Madrid de la Segunda República Española, donde ambos fueron a realizar su futuro. Allí participaron de aquel ideario krausista, liberal y republicano de las Misiones Pedagógicas, que pretendía popularizar y difundir la tradición y la cultura. Conservaron siempre el posicionamiento estético propio de su generación, que defendía un arte profundamente trascendental y existencial, pero democrático, popular.

La imagen para ambos autores se configura como un elemento que tiene una categoría sagrada. Herederos de los estudios antropológicos y filosóficos de Scheler, conciben al hombre como un ser nacido en la oscuridad. Allí nace la metáfora gayesca del pintor como un “herido”: “Un pintor es un hombre, me atreveré a decir, igual que los otros, pero más gravemente, más vivamente herido por la realidad” (Gaya 2010, 47). Según Zambrano y Gaya, el “hombre” verdadero, el auténtico, surge cuando es capaz de transformar este dolor en una imagen:

Persona es lo que ha sobrevivido a la destrucción de todo en su vida y aun deja entrever que, de su propia vida, un sentido superior a los hechos les hace cobrar significación y conformarse en una imagen, la afirmación de una libertad imperecedera a través de la imposición de las circunstancias, en la cárcel de las situaciones (Zambrano 2012b, 251).

Nótese el paralelismo que se establece entre el surgir del sujeto humano, la persona, y la imagen, cuyo significado sobrevive a la circunstancia, igual que el hombre, gracias a un más allá. Aunque surgida del dolor y del sacrificio, la imagen, el símbolo, adquiere una calidad propedéutica y es el inicio de la visión. Luego, el surgir del sentido para ellos siempre está estrechamente asociado a la muerte: “La presencia de la muerte-vida lo define todo: los pinos, los cipreses, cualquier matojo, adquieren el carácter de símbolo de una vida pura, nacida de la muerte en su desnuda fuerza transformadora” (Zambrano 2012b, 254). Otra vez un elemento existencial es determinante para lo icónico. Esta concepción existencial es lo que otorga la sacralidad al objeto “imagen”, vivido como el fruto de un proceso religioso. María Zambrano convierte la imagen en el lugar de manifestación de lo divino:

La necesidad de tener una idea de los dioses solo puede aparecer cuando ya hay ideas, [...] pues los

dioses son los últimos en atraer esa mirada propia de la liberación humana: el conocimiento. Y entonces ya han dejado de ser propiamente dioses. Su forma adecuada, su envoltura es una imagen; la imagen primera que el hombre es capaz de formarse, esto es, una imagen sagrada (Zambrano 2012b, 30).

Dado que la imagen es entonces una manifestación de lo vivo, Gaya tiene muy claro que: “No venimos a la vida para aprovecharnos de ella, sino a entregarle cuanto somos” (Gaya 2010, 269–70). Afirma que lo importante no es: “pintar la realidad, sino salvarla” (Gaya 2010, 75). La pintura es para él casi una religión, es un medio para la salvación.

Influenciados por Ortega y Gasset, ambos autores no se mostraron muy favorables con las vanguardias. Las acusaron de banalizar la imagen y alienarla, llevando la discusión hacia el territorio de la filosofía, sin sacralizar lo real, sino burlándolo. Son fundamentales para entender la crítica de Zambrano a las vanguardias los textos de “Nostalgia de la tierra” y “La destrucción de las formas”. En el primero de los artículos citados afirma:

la tierra está ahí presente en su permanente cita. Pero la habíamos perdido. Camino adentro de la conciencia —terrible devoradora de realidades—, se había también disuelto [...] materia era el nombre de la desilusión, era el residuo real, el precipitado que dejaba el mundo al ser disuelto por la conciencia (Zambrano 2012a, 14).

La filósofa criticó la falta del sentido de lo sagrado de las vanguardias. Incluso llegó a sugerir *avant la lettre* la posibilidad del final de la pintura o del arte: “¡Ah! ¿pero es que existía aún el arte plástico? Quizá se trataba nada menos que del comienzo del fin de la pintura. Lo cierto es que, destruidos los mitos, se había quedado sin posibilidades” (Zambrano 2012a, 15). Dejando

atrás su plasticidad, para conceptualizarse en las vanguardias, el arte se hizo ilimitado: “pero infinito suele ser el nombre de lo que no está ni aquí ni allá ni en ninguna parte” (Zambrano 2012a, 16–17). Gaya criticó al arte de su época por razones muy parecidas:

el arte, o mejor dicho, los acontecimientos más externos del arte, empezaron a tomar un sorprendente aspecto de problema, se convirtieron decididamente –¡ahora sí! – en cosa mentale, en proposición aventurada, en agitada acción, en juego –a veces, incluso en juego apasionado–, en hallazgo, en ocurrencia, en experimento. Fue una desviación que nos ha costado y sigue costándonos muy cara; en realidad, nos ha sumido en la pobreza, en la más patética miseria (Gaya 2010, 861).

Esta es, sin duda, una idea heredera de la posibilidad de hacer “trampa” en el arte, ya aparecida en *El arte de Birlibirloque* (1930), de Bergamín, o en la conferencia de Jarnés, *Sobre la gracia artística* (1932): “Cuando la gracia se encubre demasiado, degenera en *coquetería*, otra hermana menor, o en *travesura*, imitaciones de la gracia” (Jarnés 2004, 89). La lectura moderna, existencial y propedéutica, del arte, que lo vuelve algo lleno de gracia divina, genera estructuras religiosas. Estas asimilan al pecado, a la “trampa” o la “desviación” lo que hubiera sido un error o una licencia técnica, realizada para conseguir más expresividad. La transgresión técnica, el abuso de la expresividad y de la gracia es pues un pecado de *hýbris*, de soberbia. Por eso el arte verdadero, el arte “vivo”, por decirlo en términos del propio Gaya, no es el que eleva al autor mostrando su genialidad. Según él, eso es sensacionalismo, es efectismo, es todo aquello contra lo que luchó y que, según él, banalizó el arte. El arte serio explica la realidad y le da una razón de ser, volviendo indispensable el elemento pictórico, salvándolo, haciéndolo participar de la vida. La imagen para Zambrano también debe ser una liturgia, una

comuni3n que dé forma a lo indecible. Reclama la tragedia como género artístico universal por integrar lo tragic3mico con lo trascendente, por ser el 3nico género capacitado para:

La reabsorci3n de cualquier destino, de cualquier falta tambi3n, por monstruosa que sea, en la condici3n humana. Y así la conclusi3n será siempre la misma, como si dijera: “con todo eso que ha ocurrido, por monstruoso que haya sido su crimen, es un hombre (Zambrano 2012b, 222–23).

Su tratamiento existencial de lo artístico configura, la imagen y lo estético, como estructuras capacitadas para tender puentes entre las diversas subjetividades, siendo herramientas de conocimiento, de contemplaci3n. La gracia otorga a lo artístico una dimensi3n ética que lo convierte en una vía de acceso para la otredad. Conciben el arte incluso como herramienta para consolidar y sacar adelante una sociedad culta y comprensiva, que es lo que se fomentaba desde las Misiones Pedagógicas. Gaya insiste en la cuesti3n de la viveza del arte, ya que para él es un elemento vivo, capaz de transformar el mundo.

Ambos parecen reclamar tambi3n una ritualidad en el arte, una continuidad de las formas que asegure su comunicatividad, su capacidad litúrgica. Según Zambrano, el ritual, la continuidad de las formas, facilita el conocimiento: “El rito tiene funci3n de conocimiento. Conocimiento nacido de la piedad que es saber tratar con «lo otro»” (Zambrano 2012b, 222–23). La cuesti3n de la funci3n del arte es determinante para los dos: “la forma no es solo belleza, sino capacidad de funci3n. Es la funci3n divina la que queda asegurada y liberada en la forma” (Zambrano 2012b, 236). La continuidad de las formas tambi3n evitaría la criticada alienaci3n de las vanguardias, se conservaría la comunicatividad del símbolo:

el más necesitado de expresi3n de los sentimientos, el amor [...] La criada semianalfabeta que va en

busca del escribano que la escriba una carta de amor o cuando la copia de un prontuario no lo hace solamente porque le sea difícil formar las letras, sino porque encuentra en las expresiones hechas, rituales, la expresión adecuada de lo que siente, mucho más que en lo que ella pudiera decir; es más auténtica la expresión de su amor cuando repite las fórmulas que cuando se lanza a inventarlas (Zambrano 2012b, 221).

Hasta aquí, Gaya y Zambrano mantienen posiciones muy parecidas. Ambos sostienen los mismos presupuestos teóricos y antropológicos, que respaldan sus pensamientos lingüísticos. También coinciden en el siguiente paso, a saber: el papel y las necesidades formales o existenciales de lo humano, en cuanto imagen que se configura en el mundo. Es decir, señalan la relevancia de unos ideales que rijan la imagen, así como la de una fe que estructure la existencia.

## 2. Las divergencias

Compartiendo la idea del sujeto humano como imagen, ambos intuyeron los riesgos del relativismo iconográfico propuesto en las vanguardias artísticas. Con la esperanza de remediar la crisis de valores de su época, tomaron posiciones contrarias a las grandes tendencias artísticas del siglo XX. Pero cuando se trata de dar una contrapartida a las mismas, aparecen las diferencias de ambos autores.

Gaya, reclama un principio figurativo decididamente realista y fiel a la experiencia visual. Pone unos límites muy claros al creador. El gran error de la vanguardia según Gaya fue el de reducir la creación a un ejercicio de ingenio, susceptible de ser investigado y diseccionado:

los historiadores, los críticos, los estetas. En verdad, esos cultivadores no me han parecido nunca culpables, sino víctimas, víctimas de un error

inicial, solemne, inmóvil, que consiste en partir de la *idea* —por eso se produce el error, por partir de una idea y no de un sentimiento— de que arte y realidad son dos cosas distintas, separadas. Yo sentía desde siempre que esto es un disparate, uno de esos disparates que sobreviven agazapados, y atraviesan culturas, tiempos (Gaya 2010, 861).

El arte para Gaya es algo vivo y, por tanto, inseparable de la vida, de la vida real, del realismo y por tanto de la figuración. No puede representar otra cosa, no puede tener otro lenguaje y este es sagrado porque es sinónimo de vida, de la creación divina. Es literalmente una blasfemia separarlo de la realidad.

La filósofa también propone ciertos límites para la libertad creadora. Pero, rápidamente se puede comprobar, incluso en las interpretaciones de su obra, que se trata de una propuesta lingüística más escurridiza e inefable:

Lo que es acogido [...] en vez de ser absorbido y recolocado en una trama compacta que lo justifique y dé cuenta de ello, está inmerso en un movimiento que lo lleva a encontrarse/chocar con otros elementos y contenidos. Lo que en el encuentro/choque se produce es una especie de contagio recíproco que altera la identidad y el estatuto de cada una de las partes que están en juego: ninguna es ya igual a sí misma, ninguna es solo lo que era antes (Laurenzi 2014, 16).

Aunque nunca deja de exigir una trascendencia y advierte de las trampas del lenguaje, a diferencia de Gaya, la filósofa no se aventuró nunca a predeterminar la forma del ser. En sus obras más tardías, siguió criticando el abuso de la gracia, en *Claros del bosque* (1977), al hablar de la guitarra española, dice que esta debe: “darnos la ley del recto sentir, librándonos de la nostalgia que los facilones del vivir creen que sea el don de la música, y sobre todo su voluptuosidad” (Zambrano 1986, 98). Pero la filósofa ya advirtió



a los lectores, en las primeras páginas de su libro: “No hay que buscar. Es la lección inmediata de los claros del bosque [...] Nada determinado, prefigurado, consabido” (Zambrano 1986, 11). Afirmó luego, al describir la llamada, la invocación del lenguaje naciente: “ninguna dirección que le sea ofrecida por la mente al uso puede abrir paso a esta llamada indecible del corazón sumergido” (Zambrano 1986, 68). La “autenticidad” es para ella un imperativo ético, eso está claro. Pero resulta extremadamente difícil encontrar en la obra de Zambrano una propuesta lingüística tangible a nivel plástico.

En los textos biográficos, el único lugar en el que se hace patente esta distancia es en los diarios de Gaya, donde el 13 de junio de 1957 escribió:

Las personas *dadas* al simbolismo (como María [Zambrano]) *cambian* la realidad por sus símbolos en vez de ver por transparencia los símbolos que *hay* en la realidad, que forman parte de ella, pero que no la *sustituyen* (Gaya 2010, 468).

Gaya estaba decidido a salvar la pintura. Era consciente de que el recurso al simbolismo podía degenerar con facilidad hacia el hermetismo de muchas de las vanguardias. Fue muy crítico con ellas, la filósofa no. En los textos antes citados sobre las vanguardias, Zambrano se mostró crítica, pero siempre a nivel teórico. No la tomó nunca con nadie de forma tan explícita y personal como el pintor.

### 3. La posteridad crítica

No sé hasta qué punto es legítimo historiográficamente, por cuestiones de espacios, de ambientes intelectuales, o tiempos históricos. Pero resulta muy tentador acercarse al pensamiento de María Zambrano a lo que José Luis Pardo define como las corrientes: “que promueven lo precedero, lo efímero, lo tenue, mínimo

o lo ligero [...] hasta llegar al más reciente «pensamiento débil» o al contemporáneo elogio de la fragilidad, del riesgo y de la vulnerabilidad” (Pardo 2016, 96). Se trata de un tiempo como el de la Guerra fría, definido: “en términos de enfrentamiento entre dos grandes potencias que no eran únicamente máquinas militares, sino también corpulentos aparatos ideológicos” (Pardo 2016, 97). No sería raro que entonces la filósofa apostase por la llamada “fuerza de la debilidad”, percibiendo con sospecha cualquier afirmación demasiado contundente. Además, cuadraría por fechas con los inicios del arte más corporal y performativo que, por aquellos años, empezaban a sacar adelante artistas del escenario feminista de los años sesenta (Subrizi 2012).

Aquí es donde se plantea el entredicho lingüístico que me interesa. Sin querer quitarle méritos a la filósofa, ni por eso disminuir el valor de su obra, se podría señalar también la posibilidad de que esta “apuesta por la debilidad” le haya valido mucha de su posterior fortuna crítica. Su pensamiento se adaptó bien a su contemporaneidad. En un caso contrario, se podría citar, por ejemplo, a Ortega y Gasset de quien, nuevamente José Luis Pardo, afirma:

Sus críticas a la democracia nos sonaban terriblemente inoportunas a unas masas que, después de 40 años sometidas a una “minoría selecta” de chusqueros y desaprensivos, no queríamos ni oír hablar de unas élites que nos llevaran por el buen camino (Pardo 2017).

Es muy posible que la posteridad de Ramón Gaya pertenezca a esta segunda categoría. Pero, justamente por el curso que ha tomado la historia, el pensamiento de Gaya, como el de Ortega, aunque polémicos, se presentan hoy en día con una enorme actualidad.

La filósofa, en un texto que escribió en Roma, explica lo lingüístico a través de la metáfora de

las ruinas, allí surge el símbolo zambraniano. Su estética, como la del pintor, pretende trascender la subjetividad, pero ella propone un significante que adquiere un máximo de sentidos, al ser plásticamente minimizado en el tiempo:

Las ruinas nos ofrecen la imagen de nuestra secreta esperanza en un punto de identidad entre nuestra vida personal y la histórica [...] Algo alcanza la categoría de ruina cuando su derrumbe material sirve de soporte a un sentido que se extiende triunfador; supervivencia, no ya de lo que fue, sino de lo que no alcanzo a ser [...] La vida de las ruinas es indefinida [...] toda ruina tiene algo de templo [...] No hay ruina sin vida vegetal [...] que brote en la rendija de la piedra, confundida con el lagarto, como un delirio de la vida que nace de la muerte [...] La presencia de la muerte-vida lo define todo: los pinos, los cipreses, cualquier matojo, adquieren el carácter de símbolo de una vida pura, nacida de la muerte en su desnuda fuerza transformadora (Zambrano 2012b, 251–54).

Tal propuesta solo podía traer las consecuencias que predecía ella misma en las vanguardias y de las que prevenía a sus lectores, es posmodernidad pura. Por eso, no deja de ser sorprendente, ya que es difícil pensar que ella quisiese dar pie al descalabro contemporáneo cuando escribía. Asimismo, su propuesta es la que ha ganado en el terreno de la historia, generando un escenario en el que:

al eliminar la categoría de la subjetividad, se elimina la noción de intencionalidad como clave de los procesos de significación y los significados de los textos dejan en libertad el juego aporético de los significantes [...] Pensar el texto sin el sujeto es anular que la intencionalidad del productor diga algo de su producto y, por tanto, es negar que el significado de este último se pueda determinar en un esquema comunicativo (Bozal 2004, 389)

Entonces surge aquel escenario lingüístico propiamente posmoderno donde:

El acento en la particularidad lingüística de los productos culturales, su despojamiento de formas de intencionalidad como clave de su significado, hace que esos productos temporalmente acumulados no se entiendan [...] El desvanecimiento de la idea de programa o de proyecto va, así, de la mano de la imposibilidad de pensar una concepción del tiempo histórico [...] Lo acontecido en el pasado pasa, así, a ser arsenal de las prácticas culturales de interpretación del presente (Bozal 2004, 377).

En un escenario como el que formula Zambrano, de “pensamiento débil” y rechazo de todo aquello que tenga aspecto de firmeza y concreción, ahora más que nunca, lo artístico (en cuanto de voz de lo individual, acompañada de toda la mitología del genio romántico): “se quiere ahora portavoz de la verdad” (Pardo 2016, 104). De improviso, en su madurez la filósofa parece abrir del todo las puertas a ese abuso, esa *hýbris*, individual y expresiva, que había tratado con tanta precaución en su juventud. Entonces solo podían acontecer las aporías de la transparencia:

la capacidad de la obra de arte para «hacer mundo» se piensa siempre en plural [...] no en un sentido utópico, sino heterotópico [...] Kitsch es, por el contrario [...] la estabilidad, definitividad y perfección de la forma «clásica» (Vattimo 1990, 168–70).

Estas heterotopías quizás se vivieron con positividad y esperanza en un cierto momento, pero hoy en día:

la «modernidad líquida» (el desmoronamiento del estado del bienestar, la erosión del Estado de Derecho y la eclosión de poderes sin Estado, enemigos sin ejército y obras de arte heterónomas) nos suministra hoy la amarga ocasión de experimentar el infierno de

la flexibilidad y las angustias de un «debilitamiento» de las estructuras de protección jurídica, política y cultural [...] contra las desventuras de la guerra y del mercado (Pardo 2016, 107).

La fórmula realista de Gaya, al lado de la estética heterotópica de Zambrano, puede parecer más limitadora. Para no alienar o desacralizar el lenguaje, niega todo simbolismo, proponiendo el realismo como única forma de mantener la universalidad lingüística que vivifica la pintura y la capacita para expresarse. La idea es arriesgada: podría significar, por ejemplo, el rechazo de obras clave para el siglo XX como *La metamorfosis* de Kafka, basada toda ella en el símbolo de la cucaracha. Pero en el escenario posmoderno la firmeza realista de Ramón Gaya se presenta como una alternativa pendiente de ser experimentada e investigada. Sobre todo, porque deja atrás algunos prejuicios típicamente modernos, fundamentales en la construcción del escenario posmoderno. El primero es la idea de que la recalificación de los espacios, posibilitada por el debilitamiento, sea un paso hacia la emancipación del sujeto. Al contrario, tal espacio libre ha servido sólo para ser rellenado con nuevas formas de consumo, que vuelven necesario el aumento de la producción:

la exaltación del trabajo -sin determinación de contenido- como virtud moral se desarrolló como la más perversa pedagogía para obreros [...] Este «progreso» significa que el tiempo y el espacio descalificados, ya no modelan exclusivamente el orden de la producción, sino también el orden doméstico del consumo y del ocio en toda su extensión (Pardo 2016, 152).

También ha sido habitual pensar que la recalificación fuese en aras de un progreso histórico, que traería luz sobre el presente. Además, se presupone también que los espacios liberados puedan ser recalificados por las subjetividades de un mundo heterogéneo, cuando:

la evidencia nos dice más bien que, así como los espacios y tiempos determinados de la acción pueden destruirse para alimentar el contenedor del espacio-tiempo «vacío», es imposible —por la propia (falta de) naturaleza del «contenedor»— volver a reconstruirlos a partir de ese material descalificado, ya que tales intentos de reconstrucción no pueden dar como resultado más que un nuevo producto de consumo «vacío» (Pardo 2016, 155).

Al fin, siendo tan heterogénea la propuesta lingüística de Zambrano, el problema de la “otredad” queda sin resolver, ya que es encuentro difícil e improbable. Luego la única respuesta, cuando no se resuelve tal problema, es delegar responsabilidades, dejando: “la pobreza de mundo del animal como problema interior de la animalidad” (Heidegger 2007, 239). De tal modo, “el mundo humano es la lucha intestina entre el hombre y el animal” (Agamben 2007, 128). Consecuentemente, queda “la *pólis* entendida como sitio esencial del hombre [donde este] tiene que dominar toda extrema oposición” (Agamben 2007, 135). Es decir, debido a esta imposibilidad de encuentro entre las realidades individuales, la *civilización* se convierte en un espacio de lucha y confrontación lingüística. Agamben afirma que, en Heidegger —y la misma crítica sirve para Zambrano—, la “humanización integral del animal coincide con una animalización integral del hombre” (Agamben 2007, 142). Luego acontece inevitablemente el dominio de la biopolítica y el desastre contemporáneo del neoliberalismo (Agamben 2007, 146).

Así es que en las divergencias entre estos dos autores se plantea la dicotomía que plantea la reflexión sobre los límites de la originalidad y la innovación plástica del arte: por un lado, la tradición, lo seguro, por el otro la innovación y el riesgo, el mito de lo genial y original. Luego el tradicionalista será tachado por conservador,

pero el innovador, según las críticas de Agamben, difícilmente escapa al individualismo y al fomento de valores liberales que hoy han degenerado hacia el neoliberalismo.

## Referencias bibliográficas

AGAMBEN, G. (2007): *Lo abierto: el hombre y el animal*, Buenos Aires: Hidalgo.

BOZAL, V. (ed.) (2004): *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, vol II, Madrid: La balsa de la Medusa.

CAMPOY, A. M. (1978): “Ramón Gaya: un revolucionario por conservador” en *ABC de Las Artes* 28/05, 19–21. <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1978/05/28/091.html>.

GAYA, R. (2010): *Obra Completa*, Valencia: Pre-Textos.

HEIDEGGER, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza.

JARNÉS, B. (2004): *Sobre la gracia artística*, Sevilla: Renacimiento.

LAURENZI, E. et al. (2014): *Por amor de materia, Ensayos sobre María Zambrano. Un entramado a cuatro manos*, México D.F.: Plaza y Valdés.

MARSANS, A. (ed.) (2010): “Luis Marsans: ‘Gaya ejerció una influencia muy importante sobre mi actitud frente a la pintura’”, *Turia*, 95: 270–73.

PARDO, J. L. (2016): *Estética de lo peor. De las ventajas e inconvenientes del arte para la vida*, Madrid: Pasos Perdidos.

PARDO, J. L. (2017): “Ortega después de Ortega”, *El País* 10/06 (Babelia). [https://elpais.com/cultura/2017/06/09/babelia/1496999371\\_612110.html](https://elpais.com/cultura/2017/06/09/babelia/1496999371_612110.html).

SUBRIZI, C. (2012): *Azioni che cambiano il mondo, Donne arte e politiche dello sguardo*, Milano: Postmedia.

VATTIMO, G. (1990): *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós.

ZAMBRANO, M. (1986): *Claros de bosque*, Barcelona: Seix Barral.

— (2012<sup>a</sup>): *Algunos lugares de la pintura*, Madrid: Eutelequia.

— (2012<sup>b</sup>): *El hombre y lo divino*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.



---

# Poesía y sueño en María Zambrano

Carmen Velasco Rengel

---

*El último sueño de esta  
mañana fue con varias llaves...*

(Zambrano, Obras  
completas IV, 2014: 362)

## I. La poesía de María Zambrano

Lo poético en María Zambrano se entiende en sus intentos de abrir nuevas vías al pensamiento y a la palabra a través de su lectura y aproximación personal y única a los clásicos. En *Filosofía y poesía* (1939), María Zambrano (1987: 13) expone que

es en Platón donde encontramos entablada la lucha con todo su vigor, entre las dos formas de la palabra, resuelta triunfalmente para el logro del pensamiento filosófico decidiéndose lo que pudiéramos llamar «la condenación de la poesía»; inaugurándose en el mundo de occidente, la vida azarosa y como al margen de la ley, de la poesía, su caminar por estrechos senderos, su andar

errabundo y a ratos extraviado, su locura creciente, su maldición.

A partir de estas palabras nos damos cuenta cómo la obra de María Zambrano añade un nuevo ingrediente a la cultura occidental. Zambrano es una figura principal ineludible, porque incorpora una visión poética para la filosofía, una «razón de amor» donde se admite la piedad al mismo tiempo que la ironía. Esta sensibilidad distinta es una actitud vinculada sin duda a su feminidad. Pues esta inmensa personalidad del pensamiento español propone un reto fundamental: en su obra hay lugar para la vida y para la carne, al mismo tiempo que para la palabra y para la sabiduría. Inamovible a lo largo de siglos de pensamiento, la mujer permanece en el imaginario colectivo como naturaleza, como cuerpo; por el contrario, el hombre es la cabeza: ese discurso universal que ha pretendido la filosofía. De ahí el desafío que supuso ser filósofa para una mujer nacida a comienzos del siglo veinte. La meritoria obra de la filósofa andaluza ha aportado matices significativos a la historia de la filosofía.

Como ella misma ha señalado en varias ocasiones, la poesía se une a la realidad para dar lugar a la historia. La visión de Zambrano es una gran originalidad porque añade la creación a la historia de la filosofía, que lleva tácitamente el punto de vista masculino y patriarcal. En este sentido, esta visión poética aportaría la conciliación entre la filosofía y la feminidad. «¿Qué raíz tienen en nosotros pensamiento y poesía?» (Zambrano, 1987: 15), y esa pregunta podría ser la contestación de una obra donde la palabra y el pensamiento, que no forman parte del legado que ha recibido la mujer, logran encontrar un sentido y una trascendencia.

La propia afirmación de Heráclito de que el mundo es uno y común a quienes están despiertos y que quien está dormido se aleja de sí mismo, argumentada por la filósofa Hannah Arendt en su libro *La condición humana* (272), explica esencialmente que el espacio de aparición del discurso hace cobrar existencia al pensamiento y, por tanto, a la palabra. Bajo las mismas condiciones de la vida humana, continúa Arendt, la única alternativa «al poder no es la Fortaleza — que es impotente ante el poder— sino la fuerza» (275). Esta fuerza es la que María Zambrano obtiene del lenguaje literario («la razón poética») para expresar su pensamiento con más fuerza.

## 2. Discurso y poesía

A través de su poesía, Zambrano va marcando su pensamiento filosófico de trazos biográficos como si fueran migas de pan, tal vez para marcar el camino de vuelta a su obra, la mirada del lector, de la lectora del futuro, como en un cuento de hadas. A finales de junio de 1947 (según las notas a sus *Obras completas VI, II63*), escribe:

¿Mi alma o un lucero?  
 Qué oscura galería me espera,  
 Por qué agujeros he de deslizarme,

Que laberinto me está ya preparado,  
 Qué cepo, qué cadenas, qué grillos,  
 Qué humo siniestro ha de envolverme, qué paredes  
 de niebla me dislocan.  
 Y no podré llorar. ¿Dónde están las manos que  
 recogen el llanto?, la mano, la caricia.  
 Atrás queda el misterio.  
 Despierta. Todo está ahí de nuevo. No hay secreto.  
 (286)

Asimismo, como señalan las notas de los escritos inéditos relacionados con *Delirio y destino*, este poema figura en un cuaderno justamente detrás de un texto sobre el sacrificio. La encrucijada vital en la que se encuentra en ese momento Zambrano, «una vez muerta su madre [...] sin saber aún a dónde conducirán sus pasos». En esta interrogación ante la oscuridad y la luz, se mueve el pensamiento de Zambrano, su «razón poética», que tiene que ver con la iluminación que espera encontrar en un discurso propio que no puede excluir la palabra poética. Sin duda, en ese discurso se representa lo femenino que, en cierto modo, es capaz de conciliar vida y palabra, naturaleza y pensamiento, a pesar de que ha sido negado por la historia de la filosofía.

En *El sueño creador* (Zambrano 1986: 23) escribe lo siguiente:

La estructura del tiempo en el sueño es, pues, sin poros, es un tiempo compacto donde no podemos entrar. Así, en cierto modo, somos externos a lo que nos sucede; la conciencia no entra, sino que, separada, asiste. La conciencia es el espectador de aquello que está sucediendo, aunque sea la explicación de un deseo.

Para Zambrano, en sueños todo es posible y tiene realidad y, paradójicamente, en su interior todo es imposible. Por esta razón el sueño es, para ella, «la aparición estática de la vida» (Zambrano 1986: 23) y por eso tiene relación con la creación,

con el arte, En tanto que la creación humana es un proceso, se somete al tiempo humano que deshace los límites e inmoviliza la vida.

Y así, la creación poética y sus arquetípicos géneros pueden ser la génesis de una especie de categorías poéticas del vivir humano. En ello, en estos géneros, se encierra y se realiza la identificación del espontáneo trascender del ser humano en la vida y una obra creada por él —«objeto ideal»—, según la denominación de Husserl (Zambrano 1986: 105).

El vacío aparece en el sueño como lugar para la filósofa, como nos deja ver en un poema fechado el 20 de junio de 1958, recogido por José Moreno Sanz en *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, según se anota en sus obras completas (I254). Veamos una estrofa:

Respirar en el silencio.  
Dejarse quieto flotar.  
Perderse yendo hacia el centro.  
Hundirse sin respirar.  
(427).

Por eso, su discurso poético está construido relacionando entre sí acontecimientos dispares de su vida; por lo que, también, aparecen fragmentos de su vida de la infancia o de momentos alejados del presente. Pues, en realidad, en la psique cerrada al tiempo nada transcurre, y lo que viene de fuera viene a formar un único suceso del que emergen fragmentos dispersos.

### 3. La tumba y los delirios

El desdoblamiento como poética supone un modo de establecer un intercambio con la tradición y con el tiempo. El poeta vive a través de lo leído, en el poema nada es lo que parece, porque está diluido, disfrazado. En este sentido, es difícil no establecer un paralelismo entre la biografía del

poeta y su poesía, En el caso de Zambrano, su poesía se relaciona con su condición de mujer y con un personaje fundamental al que dedica dos obras, Antígona.

Veamos este poema, titulado «El pensar, tiempo, luz», fechado en 1954:

Anunciación, abismo de la alegría.  
Fiesta de las entrañas.  
Reconciliación de la vida,  
nupcias de la aurora  
el carácter nupcial del  
arte  
regalo, don, promesa.

La forma verdadera [?] es la  
que responde a las entrañas  
es su alimento y paz. [...]

La poesía de Zambrano nos remite a la célebre visión de Santa Teresa que menciona asimismo Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (Beauvoir, 1949: 323), la mística, obligada a utilizar este vocabulario erótico ante la inefabilidad del lenguaje se acerca a la experiencia zambranianiana:

Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba a las entrañas. Al sacarlo me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios... No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo y aun harto.

Antígona es un personaje inmenso, Virginia Woolf la menciona por primera vez en *The voyage out* (1915) y adquiere un giro político feminista en *Three Gineas* (1938) (Steiner, [1990] 2013: 219) Independientemente de que Antígona ha sido el símbolo de la resistencia a las dictaduras en Hispanoamérica, como señala Myriam



Librán Moreno (2008:142) ha sido símbolo de feminismo; aunque, como bien indican Carmen Romeo Pemán, Paula Ortiz Álvarez, Gloria Álvarez Roche en su prólogo a *María Zambrano y sor Juana Inés de la Cruz: la pasión por el conocimiento*, la filósofa nunca perteneció al movimiento feminista. Sin embargo, como hemos mencionado con anterioridad, es un personaje fundamental reivindicado desde planteamientos feministas.

Las dos obras que María Zambrano dedica a este personaje son *El delirio de Antígona* y *La tumba de Antígona*.

*El delirio de Antígona* se edita en 1948, cuando Zambrano estaba en París, y aparece en la revista cubana *Orígenes*, es el primer «delirio» que publica. Para entonces, ya está conformada la especial epistemología que implican los «delirios». Vinculado a la «razón poética», el «delirio» es un modo de «decir» la experiencia (histórica o metafísica) de los límites, dar forma a aquello que ha permanecido oculto o ignorado. En esta obra, el delirio deviene lenguaje nacido del más hondo sentir ante el abismo de la existencia. Es un grito primordial que al articularse encuentra el sentido, donde lo universal se concreta. Luego llegarán otros: *Tres delirios* (1954) *Diotima de Mantinea* (1956), *Delirio, esperanza y razón* (1959); y los «delirios» de la segunda parte de *Delirio y destino*, todos ellos recogidos en el volumen *Obras completas VI*. En este primer «delirio», la palabra de Antígona está dirigida a un interlocutor masculino ausente: rey, novio, marido, hombre, varón, hermano y padre. Las numerosas preguntas que nadie responde actúan como un mecanismo estructural que proporciona al texto un ritmo de letanía y de tiempo detenido. La fuerza de imágenes como las entrañas, la larva o la mariposa actúan a veces como metáforas o símbolos: «la mirada como cuchillo» o «la mujer henchida como una nave». Y el cuerpo de

Antígona se hace estatua (Zambrano 2014: 304):

Mi sangre descendió y fui también una flor y un cordero... Y me parecía que no tenía cuerpo, que me hundía en un frío sin nombre y me encogí. ¡Qué pálida cenicienta fea, sí fea debí de estar en ese instante, porque tuviste miedo –“¿Te has puesto enferma?”–y hubiera huido si mis pies no se hubieran hundido en la tierra.

La obra consiste en un monólogo, un gemido de la heroína, interrumpido por un personaje ambiguo masculino del que sabemos que viene del pasado. Discurso y cuerpo son un todo y ambos se concentran en sus propias entrañas, origen del sentir; el cuerpo por nacer se cubrirá de cabellos grises y vestidos desgarrados.

Este largo discurso de Antígona transmite la desolación femenina más profunda; el lamento de un cuerpo sin conciencia de sí, la fertilidad ahogada por el destino. Al final invoca e interroga (Zambrano 2014, 305) al «hombre, varón, hermano-novio desconocido, ¿por qué no apareciste?... Soy vuestra víctima. Sola, sola está aquí vuestra caña, vuestra alondra, pobre paloma perdida. ¿Qué hacéis».

De una obra a otra, el personaje cambia, «es en el tiempo», por decirlo con palabras de Zambrano. De ese grito primordial en *El delirio*, el personaje nace un discurso potente femenino, se adentra en la ficción dramática, necesita el lenguaje literario, «la razón poética», para expresarse, para decir al tiempo que «su» Diotima (Zambrano 2014: 648): «La revelación que llega y que separa dejando la sombra inverosímil y la ausencia incierta, ella, la verdad es así». Pues como registra la propia Antígona en la escena titulada «La noche»: «Porque no escuchan, los hombres. A ellos, lo que menos les gusta hacer es eso: escuchar». Al hacer vivir su propia muerte al personaje, en una dimensión que es a la vez sueño y visión, acaba naciendo a

la palabra, renace en el ejercicio soberano de la palabra poética que sale del renacer.

El acto simbólico se establecería en La tumba de Antígona mediante una «acción» que niega el suicidio de Antígona, puesto que la encierra en su cámara mortuoria en vida, por voluntad propia, y le da la palabra, el verbo, el logos. En su prólogo a *El Delirio* (Zambrano 2014: 299) leemos lo siguiente:

¿Cómo podría ella la que no tuvo tiempo de descubrirse ni de ser descubierta, ejecutar esa acción...? Hubo de entregarse al delirio... Ella no había venido a «vivir su vida», sino a ofrecerla sellada en su vaso: pues el cuerpo virgen de Antígona es el vaso que en todos los sacrificios aparece.

En este ir y venir del escuchar al hablar, del oído al lenguaje, se mueve el pensamiento de Zambrano, su «razón poética», que tiene que ver con la voz, con la música de la voz y con la crítica a la razón patriarcal, es definitiva, con la ideologización del discurso del patriarcado.

Cioran hizo un excelente retrato de la filósofa (Cioran 1992: 178–179) donde nos da la clave de su excepcionalidad:

María Zambrano forma parte de esos seres que lamentamos ver demasiado poco... Un fuego interior que se oculta, un ardor que se disimula bajo una resignación irónica: todo en María Zambrano desemboca en otra cosa, todo implica un matiz de más allá, todo.

Como se puede apreciar en las palabras del escritor de origen rumano, el conocimiento personal importa mucho a la hora de comprender cualquier personalidad creativa, es una base importante para la interpretación de un pensamiento:

Desde el momento en que una mujer se consagra a la filosofía, se vuelve presuntuosa y agresiva, y

reacciona como una extraña. Arrogante y sin embargo insegura, visiblemente exiliada, no se encuentra, a todas luces, en su elemento. ¿Cómo es posible que el malestar que inspiraría no se experimente nunca en presencia de María Zambrano?

Entre las aportaciones que nos ha dejado Zambrano, destacan expresiones como «la palabra liberada del lenguaje», «la razón en la sombra», «el pensar vivificante» o «el pensar entre lo sagrado y lo divino», nociones de un pensamiento crítico, sintetizador, referencias que pertenecen ya a la tradición filosófica española, aportaciones imprescindibles para profundizar en lo humano. El pensamiento zambraniano trataría tanto de volver a pensar lo enterrado por la filosofía (la vida) como de rescatar la poesía.

#### 4.A modo de conclusión

Al descubrir la obra poética de María Zambrano nos damos cuenta de que el pensamiento femenino de la filósofa española se introduce en la forma de leer la filosofía, Sus «delirios» son una forma de género literario que vehicularía lo —en cierto modo— inefable. Para terminar con las propias palabras de la filósofa en *La Confesión: Género literario* (Zambrano [1943], 1995: 25)

¿Qué es una confesión y qué nos muestra? [...] Lo que diferencia a los géneros literarios unos de otros es la necesidad de la vida que les ha dado origen. No se escribe ciertamente por necesidades literarias, sino por necesidad que la vida tiene de expresarse. Y en el origen común y más hondo de los géneros literarios está la necesidad que la vida tiene de expresarse o la que el hombre tiene de dibujar seres diferentes de sí o la de apresar criaturas huidizas. La necesidad más antigua fue la más alejada de la expresión directa de la vida. La poesía primera, como se sabe, es un lenguaje sagrado, es decir, objetivo en grado sumo.

En este espacio único que es la poesía, María

Zambrano es una cumbre que nos habla como contemporánea, nos sirve como modelo y nos propone trascender el mundo a través de la feminización de la palabra.

### Referencias bibliográficas

- ARENT, H., 1999 [1958]. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Círculo de lectores.
- BEAUVOIR, S. de 2000 [1949]. *El segundo sexo I. Los hechos y los mitos*. Trad. Alicia Martorell. Madrid: Cátedra.
- CHIKIAR Bauer, I. 2012. *Virginia Woolf: La vida por escrito*. Madrid: Taurus.
- CIORAN, E.M. 1992. *Ejercicio de admiración y otros textos. Ensayos y retratos*. Barcelona: Tusquets.
- HEGEL, G. W. F. 1966 [1807]. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces (basada en el texto de Johaunes Hoffmeister, de la Editorial Félix Meiner, Hamburgo). México DF: Fondo de Cultura Económica.
- LIBRÁN MORENO, M. «Sófocles, Antígona» en Hualde Pascual, Pilar Sanz Morales, Manuel (eds.), en *La literatura griega y su tradición*. 2008. Madrid: Akal.
- MAILLARD, María Luisa. 1997. *María Zambrano: La literatura como conocimiento y participación*. Lleida: Ediciones de Lleida.
- ROMEO PEMÁN, C., ORTIZ ÁLVAREZ, P., ÁLVAREZ ROCHE G. 2010. *María Zambrano y sor Juana Inés de la Cruz: la pasión por el conocimiento*. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza.
- STEINER G. 2013 [1990]. *Antígonas: La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*. Trad. Alberto L. Bixio, Barcelona: Gedisa.
- WOOLF, V. *The voyage out*. 1915. <http://www.gutenberg.org/ebooks/144>.
- ZAMBRANO, M. 1995[1943]. *La Confesión: Género literario*, Madrid: Siruela.
- 1967. *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*. Madrid: Cátedra.
- 1986: *El sueño creador*, Titivillus: Edición digital.
- 1987. *Filosofía y poesía*. Mexico DF: Fondo de Cultura Económica.
- 1999. *El hombre y lo divino*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- 2014. *Obras completas IV. Escritos autobiográficos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg,





Fuente: Fundación María Zambrano

