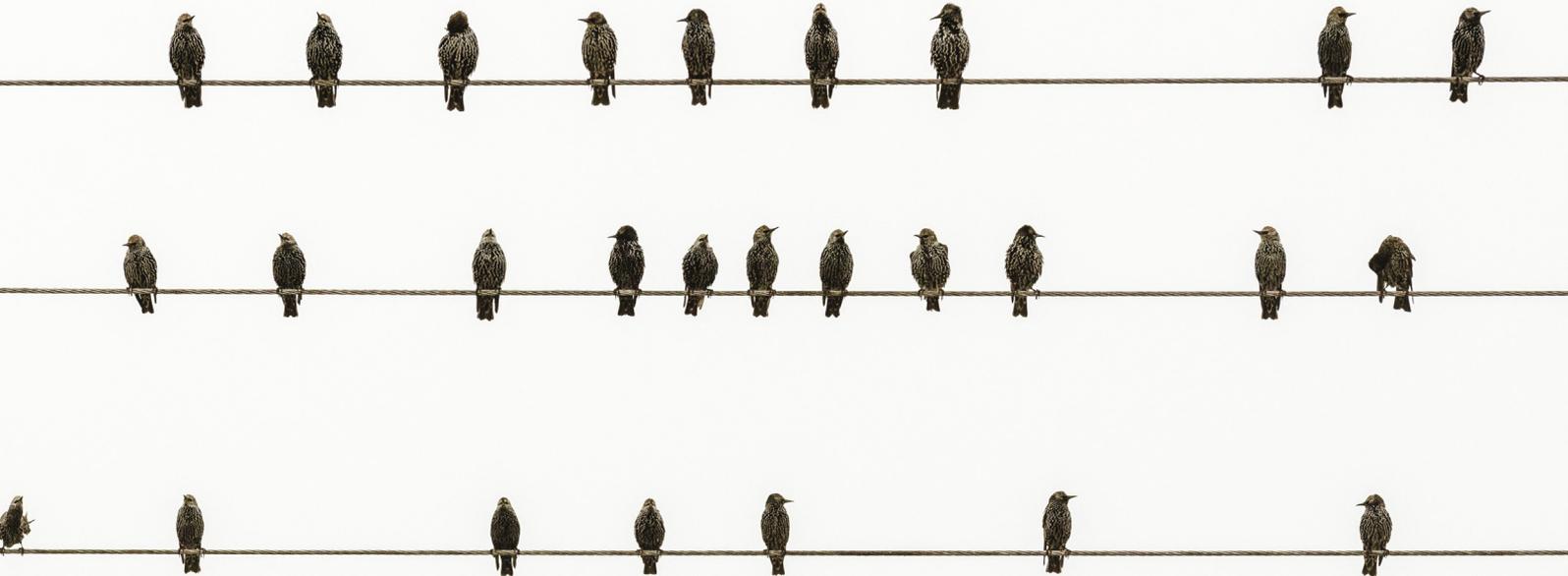


# ANTÍGONA

REVISTA DE LA FUNDACIÓN MARÍA ZAMBRANO



Nº7

2020

# ANTÍGONA

REVISTA DE LA FUNDACIÓN MARÍA ZAMBRANO

## Director y editor 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
- 6 *Palabras del presidente*  
Antonio Moreno Ferrer. Presidente de la Fundación María Zambrano
- 7 *María Zambrano siempre presente*  
Juan Antonio García Galindo. Director Gerente de la Fundación María Zambrano
- 10 *Vida Histórica y Personal. En torno a Persona y Democracia (1958) de María Zambrano*  
José Biedma López
- 20 *Umbrales y dinteles: el papel de lo liminal en el pensamiento de María Zambrano*  
Beatriz Caballero
- 30 *La crítica literaria de María Zambrano: el otro, la singularidad y la colectividad*  
Beatriz Domingues López
- 44 *Otros Lugares de La Razón: las investigaciones filosóficas de Carl G. Jung y María Zambrano*  
María Elizalde Frez
- 54 *Entre la persona y el superhumano. Zambrano, Harari y la pregunta por el futuro del ser humano*  
Maria Fogler
- 61 *Para un esclarecimiento de la audición en Zambrano: Diótima de Mantinea y el Anima mundo*  
Gabriel Gálvez Silva
- 70 *María Zambrano: de la razón poética a la cívico-política*  
Sebastián Gámez Millán
- 77 *De María Zambrano al momento actual. (Capital, ambiente y una nueva civilidad)*  
María Antonia García de León Álvarez

- 86 *Sobre el ensayo ganador del XIX Premio Nacional De Ensayo Carmen De Burgos, «Razón-Poética: la escritura femenina como creación de realidad»*  
Ana B. Verdugo González
- 94 *El oratorio interior de lo inaudible: Zambrano, Scelsi, Nono, Gubaidúlina*  
Antoni Gonzalo Carbó
- 108 *El espejo irreverente. Figuras de lo ridículo y genealogía de la polis*  
Lorena Grigoletto
- 121 *María Zambrano: repensar la democracia para humanizar la Historia*  
Amparo Jesica Herrera Santiago
- 133 *Breve reflexión acerca de la creación*  
Rebeca Huerta
- Monográfico especial. I Congreso Internacional de Comunicación y Filosofía**
- 138 *El interés por el otro*  
Ramón Reig (Universidad de Sevilla, España)
- 140 *Pensar los medios de comunicación*  
Lucía Ballesteros (Universidad de Sevilla, España)
- 142 *La amistad en las redes sociales: ¿un nuevo paradigma de lo afectivo?*  
Jesús Ramé López (Universidad Rey Juan Carlos y Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)
- 155 *Los medios de comunicación y la violencia simbólica. Una visión sociológica de los medios de comunicación desde la teoría de Pierre Bourdieu*  
Pablo Manuel Arenas López (Universidad de Granada, España)
- 169 *¿Masas digitales o enjambre digital? Las multitudes en la era de la comunicación digital*  
Georgina Díaz Dueñas (Universidad de Granada, España)
- 182 *La confesión en María Zambrano ¿paradigma comunicativo?*  
Consuelo Aguayo Ruiz-Ruano (Catedrática de Filosofía IES Alhambra. Granada, España)
- 192 *Pensar la mística en el Siglo de las Luces: Obras espirituales (1703) de San Juan de la Cruz*  
Francisco-Javier Escobar-Borrego (Universidad de Sevilla, España)

# Editorial

**E**n el año 2017 publicábamos el último número de la revista oficial de la Fundación María Zambrano, Antígona, una publicación que durante los primeros seis números sirvió de altavoz para conocer el modo en que otros autores e investigadores entendían a nuestra pensadora veleña. Aquel último ejemplar no pudo ver la luz en papel y tuvo que publicarse en soporte digital para que pudiera ser consultado en nuestra página web.

Retomamos el proyecto que ya iniciara la Fundación María Zambrano hace más de una década con la recuperación y publicación de dos números de la revista Antígona. Ambos números contienen las comunicaciones leídas en el VI Congreso Internacional María Zambrano celebrado en la ciudad de Vélez-Málaga entre los días 10, 11 y 12 de abril de 2019. Este 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.

Con un notable éxito, para esta esperada sexta edición contamos con la participación de seis conferenciantes, dieciséis ponentes distribuidos en cuatro mesas redondas, más de sesenta comunicantes y con la proyección, entre otras actividades, de una película documental sobre la pensadora veleña.

Igualmente, dentro del presente número se recoge el monográfico especial con los resultados del I Congreso Internacional Comunicación y Filosofía, celebrado durante los días 23 y 24 de noviembre de 2018 y organizado por el Grupo de Investigación en Estructura, Historia y Contenidos de la Comunicación de la Universidad de Sevilla (US) y el Ayuntamiento de Priego de Córdoba. Bajo la Coordinación Académica de la Dra. Lucía Ballesteros de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Sevilla y el Catedrático de Estructura de la Información de la misma universidad, el Dr. Ramón Reig, en él se pudieron reunir expertos de ambas disciplinas donde reflexionaron sobre esta convergencia necesaria.

Qué duda cabe del interés de esta publicación y de la necesidad de dar a conocer tan valioso trabajo. Esta publicación ve la luz gracias a la ayuda y colaboración de la Excma. 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

# Palabras del presidente

**E**s una realidad que los tiempos están cambiando. Estamos inmersos en un proceso de transformación que afecta a todos los niveles y al que ninguno de nosotros es ajeno y para que ese proceso pueda transcurrir en plenitud y con la mayor garantía para el bienestar de todos los ciudadanos, es necesario situar ciertos anclajes que nos permitan observar y analizar el mundo con perspectiva. Estos amarres nos permiten mantener siempre un juicio crítico y reflexivo sobre el modo en que nos relacionamos con el entorno y, como no, con otros seres humanos.

El pensamiento de María Zambrano podría ser entendido como uno de esos anclajes. Su obra discurre por esos caminos del pensamiento donde muchas de nuestras inquietudes encuentran respuesta y muchas de nuestras preguntas ya han sido formuladas. Su pensamiento es una luz guía que irradia luz y nos muestra un camino. Fraguado en uno de los siglos más violentos que se conocen, la obra de Zambrano pretende convertirse en manual para el viajante, un modelo de convivencia para los seres humanos donde las ideas de democracia, persona, igualdad, resuenan con fuerza a lo largo de toda su obra.

Celebremos la publicación de la revista Antígona, órgano oficial de la Fundación María Zambrano, como una demostración del interés que la obra de María suscita hoy día y la vigencia y actualidad de su pensamiento.

**Antonio Moreno Ferrer**  
Presidente de la Fundación María Zambrano

# María Zambrano siempre presente

**E**scribía María Zambrano a su querida amiga Rosa Chacel en una carta fechada en Roma el 1 de abril de 1956: “creo que hay gentes que me quieren y algunos discípulos. Todos me querrán más y serán más a quererme cuando yo me haya ido”. Esas palabras de María Zambrano han sido el eco de todas las actividades de la fundación que lleva su nombre desde su creación, pues cada vez es más numerosa en todo el mundo la gran familia zambranianiana. Y es que, a pesar de que el próximo febrero de 2021 se cumplen ya treinta años de su muerte, María Zambrano fue una pensadora adelantada a su tiempo, con una visión innovadora y creativa que sigue vigente en nuestros días.

La Fundación María Zambrano viene trabajando desde siempre en la preservación y en la difusión de su obra, y vela por el mantenimiento de su gran legado generosamente donado a la ciudad de Vélez-Málaga que la vio nacer. En nuestra fundación permanece viva la llama de su recuerdo, y está presente su magisterio y la perenne novedad de un pensamiento que se adapta como ningún otro a las circunstancias actuales.

Estamos convencidos de la actualidad y vigencia de la obra de la pensadora malagueña y, por tanto, de la necesidad de seguir difundiendo y promoviendo el estudio de su vida y de su producción intelectual. En este sentido, todas las actividades realizadas por la Fundación María Zambrano tienen ese objetivo, y aspiran a servir de tribuna pública de un pensamiento que es igualmente necesario. La revista Antígona cumple con esa función difusora, y reaparece este año tras varios de obligado silencio, sumándose a las numerosas iniciativas de la fundación para mantener vivo su gran legado.

**Juan Antonio García Galindo**  
Director Gerente de la  
Fundación María Zambrano



---

## Artículos

---

---

# Vida Histórica y Personal. En torno a Persona y Democracia (1958) de María Zambrano

José Biedma López (Doctor en Filosofía)

---

## Historia en modo ético

**A**un desacreditada en su pretensión de ciencia objetiva, la metafísica siguió gozando después de Kant de un lugar eminente, fundamentador, como invención e interpretación de aquello que el hombre crea: su moral y su historia. Objetivado lo natural por el positivismo científico, desentrañado de lo humano, Hegel vino a divinizar la historia, ese tiempo cualitativamente distinto, en ámbito ideal de progreso indefinido y de emancipación del hombre respecto de la naturaleza misma, ese estar fuera de sí de la Idea, y respecto de los viejos dioses. Para el idealismo, tal “liberación” –u olvido- ofrecía ocasión para el endiosamiento, raíz subjetiva de todo absolutismo. El hombre ya no era el individuo, el *cada uno personal*, sino un sujeto histórico; y para el materialismo, que invertirá aquella metafísica invirtiendo su lógica, un objeto histórico.

En esta soledad emancipada, Nietzsche soñará con un dios nacido de sí mismo<sup>1</sup>, un superhombre que llene el vacío que ha dejado el Dios desaparecido. El Futuro será el nombre abstracto del nuevo tirano. El Futuro será nuestro dios desconocido al que debemos sacrificarlo todo<sup>2</sup>, incluso, a veces, la propia vida, pues gracias a nuestro esfuerzo recobramos en el futuro el paraíso perdido, la comunión con la naturaleza o la igualdad en la unidad humana.

María Zambrano profundiza en el sentido sacrificial y trágico de la Historia, porque la Historia no es sólo eso tan peculiar que hacemos los humanos con nuestra libertad y de lo que somos responsables, es también el devenir que padecemos como circunstancia y resistencia, pues es real, Historia de los triunfadores, pero también de los humillados, para estos la historia fue y es, no el “tesoro de los errores”, que dijo Ortega, sino una terrible pesadilla, la de un proceso que nos devora.

---

1 María Zambrano. El hombre y lo divino, 1955, Introducción.

2 Ibidem, III.

No debemos sucumbir ni a la nostalgia de un estado de naturaleza mítico, ni a la desesperanza de alcanzar una sociedad completamente humanizada, en la que el cambio histórico, la Historia, no se comporte ya como una Deidad cruel que exija inagotables sacrificios. Para ello se precisa la ampliación de la conciencia histórica y por consiguiente de la responsabilidad histórica. Desde la duda y la perplejidad, porque el despertar de esta conciencia histórica está lleno de peligros. El ímpetu revolucionario, por ejemplo, confunde el momento del despertar con su realización.

La mejor oportunidad que nos ofrece la conciencia histórica es la *conversión de los conflictos en problemas*. Europa, tras siglos de guerras y enfrentamientos, se encuentra ante el problema de hallar un equilibrio, y sólo puede dejar de ser un equilibrio para ser una unidad. Esta es la gran novedad y, frente a la fatalidad trágica, la oportunidad de otorgar a la Historia una orientación personificadora. El problema es siempre el mismo: el hombre se esconde en el misterio de su esfinge como un condenado, pero también como un porvenir. Hoy, el mundo es nuestra casa común. Vivir es convivir, y la soledad de la persona, el tiempo en que el hombre se siente y se sabe individuo, ha de equilibrarse en comunicación con otras personas. La vida histórica es el tiempo discontinuo de la convivencia social, así que un cierto ritmo es la base de la civilización. Pero conviene no despreciar ese tiempo propio, el ocio que fue privilegio de ciertas clases, ese tiempo libre que consiente el pensamiento y la invención, ese ensayar y pensar por cuenta propia y que sirve luego, universalmente, a todos.

El subjetivismo individualista propiciado por el cristianismo ofrece una ganancia indudable si no se lo exagera, si no se endiosa al sujeto o se le ais-

la en una soledad sin comunicación ni salida. Es precisamente cuando se ensancha la conciencia individual al final del Mundo Antiguo, con el estoicismo sobre todo, cuando surge la convicción de la unidad del género humano. El cristianismo proclamará la Ecumene como su ámbito global de difusión, dirige su mensaje a todos los hombres de buena voluntad porque a todos considera hijos de Dios<sup>3</sup>. Con Marco Aurelio empieza a pesar la responsabilidad de una Historia Universal. El que gobierna ciudadanos, y no esclavos o súbditos, debe dar razón de lo que hace, ha de confesarse en voz alta, lo cual significa comportarse como persona entre personas.

Asumir el pasado con vistas al futuro, sobre eso reflexiona Conciencia Histórica. Pero resulta que Pasado y Futuro luchan entre sí y también minorías creadoras con minorías reaccionarias, las que extremosas quieren rehacer la historia destruyéndola, o las que se refugian en un pasado imaginario horrorizadas por la confusión del presente. En el desdén por el presente que es propio de ciertas mentalidades reaccionarias halla María Zambrano, si no resentimiento, sí incapacidad para descubrir la belleza de la vida en el orden de su incesante e inexorable fluencia. Por mucho que le repugne, el hombre debe abrazarse al tiempo para hacerlo suyo. Por eso busca nuestra filósofa una ética de la historia o persigue una historia en modo ético. Y esta es la principal intención de su pensar poético.

### Esperanza que busca argumento

Lo que Spengler describió como “decadencia” y otros como crepúsculo u ocaso del mundo occidental puede ser más bien un alba, una *aurora*<sup>4</sup>. En toda crisis algo muere mientras algo resucita, renace... “Pues la historia toda se diría que es una

3 Para el análisis del concepto de *filialidad* divina en el humanismo cristiano, v. El hombre y lo divino, III, “La huella del Paraíso”.

4 Sobre el concepto zambrano de Aurora v. Pedro Cerezo Galán, “La aurora de la razón poética”, en *Criaturas de la Aurora*, ed. Líberman, Jaén 2018.

especie de aurora reiterada pero no lograda, librada al futuro”<sup>5</sup>. El sentido de la historia es la revelación progresiva del hombre, el descubrimiento acelerado de su humanidad.

Desde esta interpretación, la venida de Cristo al mundo cobra un valor simbólico principal. Lo divino se humaniza y también se historifica; lo revelado se vuelve historia de salvación. La salvación es entonces un camino, un método. El propio hombre es también camino, no sólo “un callejón sin salida de la naturaleza”. Este camino se antoja pensamiento equilibrante, armonizadora melodía, más música que arquitectura. Si el pasado es su punto de salida, el camino requiere horizonte despejado que le sirva de foco viviente y estímulo atrayente, puesto que sólo hay acción propiamente humana cuando existe finalidad, propósito inteligente. Y sin embargo, el horizonte siempre se aleja a medida que avanzamos: “no le es posible al hombre instalarse en lugar alguno”. El camino es “Historia de una esperanza en busca de su argumento”<sup>6</sup>. Nostalgia y esperanza –explica en *El hombre y lo divino, III-* son los resortes últimos del corazón humano, corazón que es metáfora de la vida en lo que tiene de secreto e incomunicable, ese *a priori* no declarado de la voluntad.

Igual que la biografía se da siempre incompleta y fragmentaria, la esperanza histórica padece sus eclipses, sus exaltaciones, sus resurrecciones... Y es que el hombre es el ser que no acaba nunca de nacer, cuya aurora –la hora más trágica- persiste en el tiempo... “Nace el hombre como producto de un largo sueño, en el que va un designio inconmensurable”... “Y avanza a tientas soñando activamente, ensoñándose”<sup>7</sup>. Las utopías recogen esta voluntad, a veces exasperada o desesperada de que la esperanza se cumpla, pero también enmascaran lo que queremos.

Debajo de todas las pasiones se esconde la de ser, como si uno fuera la prolongación de un dios que lo creara para un logro semejante a sí mismo. En ese afán utópico, tal vez irrenunciable, *debe* suponerse también la conciencia histórica, pues nada de lo que se quiere podrá lograrse sin asumir el pasado o hundiéndolo. Lo mismo sucede en la vida personal (biografía) que en la historia. El futuro tiene raíces muy antiguas. Y eso aceptando que el tiempo fundamental del hombre, aquel en que se realiza como *persona*, es sólo el futuro. Ni podemos retroceder, ni detenernos. Como el árbol: o crece conservando sus raíces, o muere.

### Nada en demasía

La finalidad humanista de la Historia se desveló con Sócrates y se reveló con el Dios-hombre. A cada ensanchamiento del ideal ha seguido un crimen, una caída, hasta hallarnos en el dintel de una época que la ciencia por sí sola no conseguirá traspasar si no se resuelve el enigma de lo social. La Historia es drama y tragedia. Lo que debemos es convertir la historia trágica en historia ética, de modo que el protagonista no sea ya ignorante de su filiación y su destino como Edipo, por más que el conocimiento adquirido se haya obtenido padeciendo, esto es, en modo trágico. La historia se comprende haciéndola y soportándola lúcida-mente. Su discontinuidad viene por el sucederse de las generaciones, que fallecen, ¡ay!, cuando ya están entrenadas.

La tragedia desaparece cuando se traza un límite al ímpetu, al entusiasmo de la voluntad. “Nada en demasía”, cuando en nuestras sociedades deja de existir un ídolo y una víctima, cuando llegamos a amar, creer y obedecer sin idolatría. La conciencia histórica reflexiona sobre el hecho de que no hay castillo medieval ni palacio renacentista que

5 María Zambrano. *Persona y democracia*, I, 2.

6 *Ibidem* I, 2.

7 *Ibidem*, “El alba humana”.

no oculte una prisión bajo sus salones. No consuela el hecho de que el ídolo también pase –tras una revolución- a ser víctima.

La Historia debe dejar de ser *representación* cuyos protagonistas son *personajes* enmascarados, para empezar a ser devenir de personas, humanizándose sin ídolos y sin víctimas, “según el ritmo de la respiración”. Hemos de integrar armónicamente las tres maneras de actuar: la del ensimismamiento del niño, la acometividad del joven y la serenidad del hombre maduro dado a la justicia y capaz de neutralizar las demandas de la Historia.

En la fe humanista se revela el ser de la persona y el problema es encontrar una sociedad apta para albergar esta necesidad humana. Cada hombre está formado por un yo y una persona. La persona incluye el yo y lo trasciende, pues el yo es vigilia, atención; inmóvil, es una especie de guardián. La persona es una forma, una máscara con la que afrontamos el trato con los demás, con las cosas divinas y humanas. La persona es un sujeto moral cuando porta dentro de sí la conciencia, el pensamiento, conocimiento de sí y un cierto orden, cuando recoge lo más íntimo del sentir: la esperanza. La esperanza es la respiración profunda de la persona.

### Endiosamiento del absolutismo

El mayor obstáculo para una historia ética es el absolutismo, los totalitarismos de Estado que comportan, paradójicamente, el endiosamiento de un personaje. Querer absolutamente es la entraña histórica del absolutismo, producto de un endiosamiento. El querer, digamos el amor, no está menos necesitado de legitimación. Como al poder, el crimen ronda al amor, tanto como el error ronda al anhelo y la ceguera a la esperanza.

Todo endiosamiento exige una víctima y una complicidad. Nadie se endiosa a solas. Todo un

pueblo puede hacerse cómplice del endiosamiento de aquél que se alza sobre una víctima o un montón de víctimas. El absolutismo es una enfermedad, una caída, un abismo que se abre en la historia y que devora siglos enteros sumiéndola en una *situación* pre-histórica o infra-histórica, porque destruye la persona, porque el endiosamiento es inevitablemente criminal. El líder absoluto también se hunde como persona, a fuerza de querer ser ella y únicamente ella, se convierte en *personaje*, en algo impersonal. Acaba siendo nadie.

Y es que el ser persona exige limitación, figura humana, si se rompe por completo el límite, la forma desaparece, ya no se es *alguien*. El endiosado, así como las masas a las que fascina, sucumben a ese vacío, de la nada subyacente en el “seréis como dioses”. Algo increíble, absurdo y diabólico subyace en el endiosamiento del absolutismo totalitario. Es el tiempo de la destrucción.

La vida humana es vida histórica. La historia es algo engendrado espontáneamente por la vida humana inventora, por el soñar del hombre hecho querer, hecho acción creadora. La figura del sabio sirve aquí de modelo ejemplar: es el ser humano que no se endiosa, que no tropieza con nadie, ni con su sombra, la persona lograda, libre, que no salta por el tiempo, sino que lo respira, que no se enreda en la esperanza: sabe ser libre.

“Solamente se es de verdad libre cuando no se pesa sobre nadie; cuando no se humilla a nadie, incluido a sí mismo”<sup>8</sup>.

Toda la humanidad sufre cuando se hace padecer a un solo hombre, porque “en cada hombre están todos los hombres”. En la antípoda del sabio está el hombre enajenado que no se reconoce a sí mismo. Frente al concepto materialista de alienación, María Zambrano admite la cuestión

<sup>8</sup> *Persona y Democracia*, II, 2. “Una imagen de la vida histórica”.

económica como esencial e irrenunciable, pero no es causa, sino efecto. Es la historia misma la que enajena porque la persona no es sólo historia y la enajenación se muestra en todos los aspectos de la vida. Enajenado desde siempre, el hombre se desenajena por el pensamiento cuando se dispone a buscar la verdad y suspende las pasiones, en ese tiempo que es nuestro enteramente, cuando desaparece el personaje.

Toda moral heroica está basada en la enajenación, enajenación de la persona por el que se quiere ser o se cree uno ser, ese “ideal del yo” al que se sacrifica incluso la vida. El héroe quijotesco, por ejemplo, acaba identificando lo universal con lo íntimo. Para merecer a Dulcinea ha de establecer la justicia universal. Un querer que es un delirio. El mismo Cervantes sentencia: “a quien pide lo imposible es justo que lo posible se le niegue”.

¿Es posible querer de verdad sin caer en el absolutismo? La respuesta de la malagueña: “Cuando no sea necesario querer ciertas cosas absolutamente”. Es decir, cuando la sociedad haya dejado de ser un lugar de sacrificio, que es el hecho del absolutismo. El ser persona es algo absoluto, pero es erróneo e indebido proyectar este absoluto sobre el tiempo histórico.

## Tiempo de libertad

La entraña de la Historia es la esperanza de que el hombre como criatura única, simpar, se logre. Con el cristianismo esta esperanza se vuelve voluntad frenética. Es cuando se produce el endiosamiento, en el que subsiste el humanismo pero como una desviación clandestina cuando, por ejemplo, se considera el privilegio de una raza o de una cultura como exclusión de otras. El absolutismo se ha expresado históricamente como exaltación de la unidad: de raza, de lengua, de fe, de costumbres, de la razón... También el *racionalismo* es absolutismo, sobre todo desde el énfasis

en una razón dominadora, no contemplativa. Y ha funcionado como instrumento y medio de la voluntad de poderío del hombre occidental.

El cristianismo no es absolutista, pero como teocracia ha servido también como máscara del absolutismo. El error del racionalismo está en su abstracción del tiempo, ese medio en el que vivimos inmediatamente, pues es precisamente el tiempo lo que está ahí, en nosotros, para que podamos usar de la libertad, sabiendo que la tenemos y sabiendo ejercerla.

El absolutismo, cuya forma extrema es la teocracia, es un no querer tener en cuenta el tiempo propiamente humano o un querer eludirlo sobreponiéndose a él, un no querer tratar con él para convertirlo en camino de libertad. El error de todos los absolutismos es querer retener el tiempo o detenerlo, que “esto sea así para siempre”. De este modo anula el pasado y oculta el porvenir creando un infierno, bajo el pretexto de un ansia de perfección o de expansión y el motivo del terror pánico a todo lo que se mueve. Y el movimiento autónomo es, precisamente, el primer atributo de la vida.

Antes que en la naturaleza, el hombre aparece en sociedad (animal social). Este es su medio inmediato. Más acá está la naturaleza, más allá la soledad en la que nos ensimismamos pero en la que también sufrimos el espanto de no saber Quién es ese que vive y piensa en nuestro fondo. Por eso necesitamos presto refugiarnos en la convivencia, en el oasis en el que sabemos quiénes somos porque lo representamos. Como un medio hostil análogo de la naturaleza se torna la sociedad si no somos reconocidos en ella ni desempeñamos función alguna. Selva urbana para el desocupado que se siente inútil. Ninguna sociedad ha sido nunca enteramente humana; en su grado de insostenible deshumanización es sustituida por otras.

## Individuo y Estado

El sistema que es la Historia tiene su fundamento en el futuro. Decimos que toda sociedad está compuesta de individuos, pero esto no es más que lo que una sociedad lograda llegaría a ser. El conflicto entre individuo y sociedad, entre persona y Estado está por resolver. Mejor si lo traducimos a problema. Entre el estatalismo que ofende a la persona y el individualismo insolidario hay que buscar un ajuste, un equilibrio.

El individuo con conciencia de sí, o sea la persona, no ha existido siempre, como creyó Rousseau, sino que es un invento de la Polis griega, de la política, o sea de la democracia ateniense. Pero a la vez, el individuo en su plenitud personal es la finalidad de la historia, es decir, su fundamento. El ser individuo con conciencia autónoma es un privilegio que hunde sus raíces en lo sagrado. Es el *daimon* socrático, un ser aparte. Gana incluso filiación divina con el cristianismo, pues *cada uno* es hijo de Dios.

La *política* es, en efecto, la superación de la familia, del clan, de la tribu, de la etnia. En la Polis, cada uno es cada uno y todos son iguales entre sí, iguales ante la ley, ley igual para todos, liberado cada uno –al menos en abstracto– de los lazos familiares, de sangre, de clase..., si se exceptúan las mujeres y los esclavos. En todo caso tenemos ya una clase en lugar de una casta. La clase, al contrario que la casta, no tiene ancestro. Individuo y clase –explica la pensadora– son coetáneos. En la democracia ateniense se revela la condición humana como tal. Con ello nace el espacio de la discusión, la dialéctica como intercambio de razones, la libre expresión del pensamiento, un espacio donde los dioses ya no cuentan o –caso de Sócrates– son interiorizados en el ser de la conciencia individual.

La historia humana es nacimiento incesante, invención continua y es un error fundar en el pasado su finalidad. Cada vez que el individuo es aplastado o malogrado recaemos en un tipo de comunidad inferior a aquella donde se produjo el cambio revolucionario de su advenimiento donde la ley va más allá de la comunidad de origen, creando un espacio abstracto, racional, donde lo que cuenta es la esencia, la humanidad como valor. Es la idea trascendente de que ser hombre vale más que tener determinado origen. La idea de que el hombre es la medida porque todo lo verdaderamente humano es inventado.

Cuando el individuo conquista su diferencia y su soledad, duda, de la duda proceden las ideas que van dirigidas hacia el porvenir y lo preparan. Las ideas son futurizas<sup>9</sup>, mientras que las creencias vienen del pasado y por eso nos sostienen y nos acogen como un regazo cuando el porvenir se nos oscurece y se nos cierra. El nacimiento de Conciencia Individual por cuya vida brinda Sócrates con cicuta resultó peligrosa novedad, pues la razón ética exige vida sin ídolos ni víctimas sacrificiales, pide historia sin tragedia y conflicto reducido a problema racional. Pero el final del Tábano ateniense fue ciertamente trágico, como recoge Platón en el *Fedón*. Ese pedir cuentas al hombre y no a los dioses ni al destino; ese darse cuenta de sí mismo hace del centro consciente de la persona el único sujeto responsable.

El quehacer político precedió al descubrimiento de la persona; el ejercicio de ciudadanía que establecía las reglas de convivencia en virtud de la simple condición humana lo posibilitó. Hay una cierta analogía entre la polis y la conciencia. Sócrates lo sabe, sabe que su yo consciente es producto de las leyes de Atenas, *ciudad abierta*, que en ellas se ha formado él como sujeto civil, y por tanto las obedece cuando mandan su ejecución con cicuta. Prefiere la muerte en Atenas al exilio.

<sup>9</sup> Uso esta categoría aclimatada en la Escuela de Madrid por Julián Marías.

---

## La *minoría selecta* de María Zambrano no es una clase social. No se une por el nacimiento, sino por la intención, la finalidad, el horizonte al que se dirige

---

La Polis hace las veces del Dios desconocido del que hablará luego Pablo de Tarso. Sócrates es libre gracias a las leyes de su ciudad que lo han criado, según la prosopopeya del *Critón* platónico.

De esa larva socrática y luego helenística nacerá la persona libérrima y dramática del cristianismo, pues permanece aún en el hombre una aspiración que va más allá de la historia mundana, una dimensión de su ser que no es Estado ni Ley ni Historia y refiere a un tiempo especial...

### Vida trascendente

La vida es algo que se gana y no admite reposo hasta la muerte, abriéndose paso por medio de ensayos, algo absolutamente nuevo que, por chico que sea, es creación y sigue creando y se perpetúa y muere. Su fragilidad e indiferencia se proyecta en la infinitud, la eternidad de la vida. Y todo cuanto vive está bajo el sino de tener que apropiarse y destruir para seguir viviendo. Todo ser viviente roba para dar más, para dar lo no habido. La vida es trascendencia. Es posible considerar que lo destruido sea de algún modo redimido al entrar en un sistema superior, como cuando el leño se hace llama.

Parece como si en la realidad no hubiera nada elemental ya que todo organismo vivo es sistema, en el que a la estructura físico-química se superpone

un exceso, que es la vida, el sistema de funciones biológicas, cuyo motor desconocemos, como si un algo de otro orden se sirviese de él. A *Natura naturans* gusta esconderse. Donde aparece la vida florece la diversidad y con ella la rivalidad, la competencia por ser más y aún mejor, pues la vida tiende a dar un *máximum* como una aventura en el espacio-tiempo, misteriosa como conclusión y ofrenda.

En el drama de la vida humana se da la *vocación* como llamada a tener nombre propio y se da el *ensimismamiento* donde una soledad personal le aguarda. Este dentro parece escapar a la determinación social e histórica y junto a ella constituye lo que el medio ambiente para el animal. Ese estar dentro ensimismado transcurre en un tiempo diferente. Si el hombre no pudiera retirarse del curso de la historia sería como el animal, sería el mono y prisionero de la historia y, a veces se exige o se ha caído en exigir esto, en el ara de los intereses de Estado se ha sacrificado el privilegio de ser persona, ese ser individualísimo puede ser la plusvalía que en los sistemas totalitarios roba el Estado a cada uno, porque sólo la persona es culpable y digna de ser castigada y por tanto sólo la persona es capaz de sacrificio. Y puede entregarse a él incluso calumniándose a sí misma.

Nadie que viva como persona puede ni debe adherirse enteramente a modo de vida alguna sacrificando su diferencia, su íntimo espacio de soledad en el que reside un absoluto, su libertad, fuente de responsabilidad. La intimidad de la persona es irreductible a cosa definitiva, pero, por desgracia, no todos despiertan a ser persona. Podemos dejarla inerte, como yacente y dormida. Se requiere la decisión de invocarla y, una vez despierta, el esfuerzo de vivir desde ella. La persona es un *quién*, no un *qué*: un ser que no es ni cosa ni acción, sino sujeto y fuente de acción, autor, y no sólo actor. Es un ser imprevisible abierto al futuro y su infi-

nitid, “capaz de atravesar la muerte biológica”<sup>10</sup>. El modo adecuado de tratar con la persona es la confianza, fundamento de la fe, actitud que corresponde al futuro. Fe es eso que las raíces depositarían en la flor si la planta realizara un esfuerzo consciente por vivir. La conciencia corresponde a ese futuro, tiempo de la libertad, que hemos de hacer, que podemos cerrar o abrir, negar o servir. Por eso somos responsables. La conciencia no es por lo tanto contraria a la fe. Es lo diverso de lo no habido todavía, el futuro, lo que hace necesaria la conciencia.

La persona es el único sujeto creador, sólo metafóricamente se puede decir que una sociedad o un pueblo crean. Eso sí, lo que inventa la persona revierte sobre la sociedad. También cuando inventa su pasado, porque la persona necesita también de un ayer, como los pueblos una mitología que profetice su grandeza. La persona en su soledad se siente hija de Dios de algún modo. Cuando rechaza ese sentir se anonada; permanece sin brío y estéril<sup>11</sup>. No hay civilización sin quimera, ni creación sin profecía, mitología, religión, sueño hecho fe, una fe que es voluntad.

La persona que busca la verdad crea su propio tiempo, su horizonte, respira en el tiempo que en cierto sentido sustrae a la vida, ocio creador, y se alimenta de la verdad que ahí va ganando.

### **Demagogia y Democracia. Masa y minoría.**

*Democracia es la sociedad en la cual no sólo está permitido, sino exigido, el ser persona, o sea, sujeto civil (individuo) más una diferencia positiva. Democracia es la utopía en la que todos, con nuestras diferencias personales, somos pueblo. Lo viviente nunca se actualiza del todo. Así la democracia.*

Se puede espigar en María Zambrano una oportuna crítica de lo que hoy llamamos “populismo”. Un pueblo en el que bulle la masa que como la naturaleza no reconoce ningún tribunal, masa irresponsable y susceptible de descender al crimen, capaz de arrastrarse y abatirse a los pies de un improvisado ídolo o de revolverse contra aquellos que ambicionan conducirlo a la libertad. Recuerda Zambrano a este respecto el “¡Vivan las cadenas!”, o al pueblo de París que siguió los cortejos de la diosa Razón y que no se sació de ver funcionar la guillotina. La masa exige víctimas propiciatorias, especialmente si atiende al demagogo que la adula.

Lo que el demagogo esconde es que toda transformación requiere esfuerzo, bien porque afirma que es innecesario, bien porque va a presentar una deuda secular al cobro, de la que el “pueblo” (que suele ser facción) es acreedor universal. Pero el supuesto básico de la democracia es el desiderátum de que toda la sociedad sea pueblo. Por eso son falsas democracias o democracias totalitarias aquellas en las que el poder del “pueblo” aplasta al resto, donde el valor del individuo no es reconocido ni respetado. La demagogia degrada al pueblo en masa: una masa que sólo reconoce derechos, ávida de usar y de gozar cosas que ni sabe crear ni conoce. Frente a la masa, Zambrano habla de una minoría selecta que se caracteriza por el afán de perfección y se exige a sí misma en tensión vital constante.

El lenguaje de la masa no tiene ya nada de aristocrático ni de sabio deje popular que es “la palabra justa en el tono justo (...) y teniendo en cuenta la circunstancia”. El lenguaje de la masa se ha vuelto agresivo, desafiante, dogmático, desconocedor de las situaciones y –lo que es peor– del interlocutor, al que se ningunea. Es un lenguaje de “sí” y “no” absolutos, no hay salida ni por lo tanto lugar para

<sup>10</sup> *Persona y democracia*, III, 3.

<sup>11</sup> Una idea similar, en el humanismo de G.Steiner

el diálogo. No se elide el yo, sino que sobreabunda el “yo creo”, “yo opino”, es caricatura del “yo pienso” racionalista, cartesiano. La demagogia cristalizada.

La *minoría selecta* de María Zambrano no es una clase social. No se une por el nacimiento, sino por la intención, la finalidad, el horizonte al que se dirige. Puede desaparecer cuando se cumpla su intención, o constituirse en clase con una conciencia reaccionaria. La clase en su hora cenital, como la aristocracia del siglo XII o del primer humanismo, se asemeja a la minoría y, cuando crea, a la persona. Toda sociedad, clase, grupo o minoría será tanto más viva y creativa cuanto en ella la persona individual tenga más libertad y mayor estímulo para ser ella misma en toda su plenitud. La democracia es la sociedad humanizada que se halla en estado naciente. ¡No puede estar en decadencia –protesta Zambrano- aquello que no se ha logrado todavía! Tampoco es el régimen de un nacionalismo occidental. De hecho, todo nacionalismo tiene su término y está condenado a cesar un día, porque sólo tiene futuro ilimitado y verdadero lo universal.

Lo más característico de la democracia que con tanto trabajo ha ido alboreando en Occidente es la función de las minorías y su articulación con el pueblo y el cambio en la figura y función del pueblo que, como clase, cede terreno al pueblo como unidad de todos. Las minorías despiertan el ansia de libertad o de igualdad de los pueblos. Es el momento revolucionario que es trágico. Esta misma minoría que se torna importante suele ser arrasada o se hace reaccionaria. Es el momento de la nostalgia. “El momento del romanticismo político y social, y sigue al inevitable fracaso de las revoluciones”. Fueron también las minorías las que prefiguraron los fascismos y totalitarismos del siglo XX.

Frente al pueblo, las minorías son revolucionarias

o vanguardistas. Frente a la masa, las minorías se muestran reaccionarias. La masa es producto de las ciudades, del maquinismo industrial y su simplificado racionalismo. La masa encubre al pueblo hasta hacerlo invisible. Es el momento crítico de la democracia y hasta del infierno de la democracia, cuando se la niega y se la afirma demagógicamente al mismo tiempo. María Zambrano describe admirablemente este infierno en la Alemania hitleriana. Un país con vocación imperial y genio guerrero, pero con una población proletaria. Proletario es el que no ha mandado nunca. El nazismo, invento de una pequeña minoría, sirvió de vaso comunicante del proletariado, de su resentimiento, con una ideología que era una mitología que proporcionaba la alucinación de una finalidad heroica con la droga de las paradas militares y los desfiles, con su apelación a los impulsos más irracionales, con su regreso a la magia negra. La angustia se resolvía en epilepsia y paroxismo. Hitler, líder de “los descamisados”, convirtió con sus arengas a los desposeídos en posesos.

### Del Cielo al río

El absolutismo en cualquiera de sus formas es contrario al pensamiento, porque pensar es introducir la diversidad haciéndola descender del cielo supra-temporal de la uniformidad, a la vida que es multiplicidad, relatividad. Querer detener la historia cuajándola como un cristal es un error. La solución está en una doble fidelidad: a lo absoluto y a lo relativo, a lo que vivimos fuera del tiempo y al tiempo en su correr implacable. Es la ética, el modo propio de vida de la persona humana.

Democracia es el régimen de la multiplicidad, del reconocimiento de todas las diversidades, de todas las diferencias de situación. Democracia es ese orden –distinto del quietismo- que armoniza las diferencias, un orden más musical que arquitectónico. El absolutismo da por hecho que sólo

existe una situación, pero cualquier sociedad es conjunto de situaciones diversas. Ser persona activamente exige atención al cambio de situaciones vitales. Sólo la persona puede corregirse a sí misma. Por eso necesitamos una mente dinámica capaz de adaptarse a ese interminable proceso, a esos haces de energía que son la vida y las cosas. Si el hombre occidental arroja su máscara de personaje histórico, quedará libre para elegirse como *persona*, a él y a los demás, que son todos los hombres, y con esto no se acaba el camino, más bien empieza. Rosada Alba renovada. Salvadora Aurora.

---

# Umbrales y dinteles: el papel de lo liminal en el pensamiento de María Zambrano

Beatriz Caballero Rodríguez  
(University of Strathclyde, Glasgow)

---

## Introducción

**T**an solo un breve recorrido por los títulos de algunas de las obras más conocidas de María Zambrano, como son *Horizonte del liberalismo* (1930), *De la aurora* (1986) y *Delirio y destino* (escrito en 1952, publicado por primera vez 1989), pone de manifiesto la importancia de lo liminal en su pensamiento.

La utilización de símbolos liminales no hace sino aumentar a medida que progresa su obra. Durante la década de los 50, la pensadora recurre con frecuencia a las imágenes del umbral y del dintel, como símbolos de su evaluación de la situación socio-política y filosófica que vive Occidente durante esos años, tal y como señala María Luisa Maillard en las *Obras Completas* (2011, III: 1279). Así, en *Persona y democracia* (1958), Zambrano nos explica respecto a la historia que no es que “se produzca solo en la simple continuidad, sino que existan dinteles, situaciones límite, en las cuales el conflicto no puede permanecer.” (2011b, III: 403)

De aquí se desprende la función metafórica del dintel, que por un lado refleja el periodo inmediatamente anterior a un cambio histórico cualitativo y por otro hace referencia a su concepción no lineal del tiempo y de la propia historia. Por otra parte, su uso del léxico liminal, es decir, las referencias al delirio, la aurora, vislumbrar y ensoñar entre otras, se hace cada vez más significativo a medida que se va adentrando en su razón poética. El objetivo de este artículo es el de poner de manifiesto y subrayar el papel vertebrador de lo liminal como eje epistemológico e incluso ontológico de la razón poética zambraniana. Para ello recurriré al trabajo de Arnold van Gennep y Victor Turner como prisma hermenéutico desde el que interpretar y reevaluar la importancia de estos tropos comunes en el pensamiento de nuestra autora. De manera que comenzaré con un brevísimo recorrido por la historia y uso del concepto de liminalidad, para luego detenerme en el análisis de algunos de estos símbolos y metáforas en el contexto de la obra de Zambrano.

## Una breve historia del concepto de liminalidad

Fue el etnólogo franco-germano Arnold van Gennep quien en 1909 acuñó por primera vez el término liminalidad en su influyente libro *Les Rites de Passage*. En él crea un marco conceptual desde el que entender el ciclo de vida humana a través de las transiciones y rituales a nivel individual o social que marcan el paso de un estadio a otro, como por ejemplo el nacimiento, la iniciación, el matrimonio y la muerte.

Según van Gennep, dichos ritos contienen tres fases, aunque no siempre se puedan distinguir nítidamente. En primer lugar, hay una ruptura simbólica, un alejamiento de las personas, lugares y vivencias del estado anterior. Es esta ruptura lo que permite, en una segunda fase, la entrada en un estado liminal y por tanto transitorio que, tras la mediación de un ritual, conducirá al iniciado a la reincorporación en la sociedad a la que ya pertenecía, pero con una nueva identidad o estatus. Es esta fase liminal, transitoria, ambigua e incluso marginal, en la que el individuo está a medio camino entre dentro y fuera, entre lo familiar y lo extraño, lo profano y lo sagrado, la que nos interesa para esta investigación.

En su estudio, el etnólogo incide en el carácter espacial de la liminalidad, el *limen*, es decir, el límite o umbral, frecuentemente caracterizado por un periodo de reclusión enraizada en un lugar simbólico, a menudo sagrado, durante el cual las normas y expectativas previas dejan de ser aplicables. Van Gennep puso de manifiesto como el periodo liminal constituye un estado fuera de lo ordinario, que forma parte del proceso de renegociación y redefinición de la posición social o incluso de la propia identidad.

Es precisamente la excepcionalidad de este periodo y espacio transitorios, y a menudo marginales,

lo que permite la transformación que legitima la reincorporación a la comunidad. Por otra parte, no hay que perder de vista que la liminalidad así entendida, justamente por estar exenta de los controles y normas al uso y por ser el preámbulo al cambio, contiene una amenaza inherente tanto a la identidad propia como a la estabilidad y continuidad del orden social. Así pues, según la interpretación de van Gennep, el ritual se constituye como fórmula claramente articulada y pre-establecida para legitimar y dirigir la dirección de la transformación dentro de la estructura funcional de la comunidad, contribuyendo en última instancia a la perpetuación de dichas estructuras.

Décadas después, el antropólogo escocés Victor Turner reaccionó frente a este componente perpetuador y continuó desarrollando el concepto de la liminalidad para incorporar también la posibilidad de que el paso por la fase liminal pueda desembocar en una nueva etapa que rete el *status quo*, es decir, que reformule las interrelaciones, derechos y deberes de los miembros de una comunidad.

En definitiva, para Turner, la liminalidad es el lugar en el que temporalmente se suspenden los derechos y obligaciones tradicionales y, con ello, la obligación de estar sujeto a las expectativas o normas de la tradición o la ley. De manera que constituye un lugar privilegiado para la crítica y la reforma, así como para la construcción de nuevos marcos ya sean socio-culturales, políticos o artísticos. Como él mismo explica en su *The Forest of Symbols*,

Liminality may perhaps be regarded as the Nay to all positive structural assertions, but as in some sense the source of them all, and, more than that, as a realm of pure possibility whence novel configurations of ideas and relations may arise (Turner, 1967: 97).

Dicho de otro modo, para Turner liminalidad y creatividad van de la mano<sup>1</sup>.

En definitiva, fue Turner quien, tras la reinterpretación y adaptación de las teorías de van Gennep, propone su aplicación más allá del ámbito de las culturas no occidentalizadas y preindustriales y quien pone de manifiesto el valor de la liminalidad como herramienta hermenéutica aplicable a muy diversas disciplinas y fenómenos.

### La presencia de lo liminal en la obra de Zambrano

Nada indica que la autora haya estado en contacto con el trabajo de van Gennep o Turner; ninguno de estos dos autores se encuentra entre los libros de su biblioteca personal y tampoco hay mención directa de ellos en sus escritos. Sin embargo, como veremos a continuación, sí hay muestras de su interés en paralelo por el potencial que encierran los estados e imágenes liminales. De hecho, la liminalidad recorre su obra.

No es mi intención adentrarme aquí en la presencia del ritual en los escritos de Zambrano, pues excede el marco de esta investigación. De lo que se trata es de destacar la posición significativa, incluso privilegiada, que la liminalidad adquiere dentro del desarrollo de la razón poética.

Uno de los ejemplos más significativos lo encontramos en el exilio, tema tan prominente como casi ubicuo en sus escritos, y que tiene sin lugar a dudas una relación directa con la liminalidad. La experiencia del exilio es una vivencia constitutivamente liminal, en la que el individuo queda apartado de su sociedad de origen, claramente delimitada por la frontera que lo separa y que no

puede cruzar. A partir de entonces, habita un espacio intermedio, marginal, o lo que es lo mismo, liminal, entre la patria a la que no se puede retornar y la tierra de acogida que nunca acaba de sentirse como propia. Al mismo tiempo, este sentido de no pertenencia tiene recursiones inescapables tanto para el sentido personal de la identidad del exiliado, como para la percepción social de la misma. La huella del exilio en la identidad es tal que incluso queda reflejada en el lenguaje, el cual de manera excepcional diluye la distinción entre ser y estar: uno no solo está exiliado, sino que por el hecho de estarlo, también lo es: es un exiliado.

Es más, esa condición de exiliado no cesa ni tan siquiera con el regreso a la patria, ya que nunca es la misma que aquella de la que salió el exiliado y que alberga en su memoria. Esto queda claramente de manifiesto en el caso de Zambrano, quien como sabemos nunca renunció a su exilio según comunica de manera expresa en su conocido artículo de 1989 publicado en ABC “Amo mi exilio”.

No me detendré más en esta categoría por ser probablemente la más estudiada en términos de la liminalidad y su relación con la esperanza, la memoria, el tiempo, la dramaturgia y la propia razón poética. La relación entre el exilio y la liminalidad, especialmente su encarnación en la figura de Antígona, ha sido señalada por varios académicos, de entre los que destacan el reciente monográfico de Tatjana Gajic, *Paradoxes of Stasis: Literature, Politics, and Thought in Francoist Spain* (2019), así como también el también reciente capítulo de Nathalia Karagiannis, “The South as Exile” (2017), en el que, a través de lo que ella denomina la implacable promesa del exilio, propone un recorrido por varios símbolos liminales zambranianos, como el de la aurora<sup>2</sup>. También al hilo de *La tum-*

1 En este sentido, Turner prefiere distinguir entre liminal –el estado que conduce a la reintegración en la sociedad establecida– y liminóide, es decir, una transición que no está formalmente estructurada y cuyo desenlace está abierto. Ciertamente, se trata de una distinción perspicaz; no obstante, en aras de la simplicidad, en este artículo he optado por utilizar el mismo término para abarcar ambas acepciones siguiendo la práctica actualmente adoptada por la mayoría investigadores actuales, tal y como indica Jean Duffy (2011: 305).

2 En especial relevancia resulta la sub-sección titulada “The implacable promise of exile: the liminal thought of María Zambrano”

ba de Antígona, en su artículo “Espacios liminales, fantasmas de la memoria e identidad en el teatro histórico contemporáneo”, Luisa García Manso argumenta como la liminalidad está íntimamente ligada a la memoria y como su representación mediante la creación escénica de espacios liminales entre el pasado y el presente contiene un enorme potencial para la reconstrucción de la memoria (2018: 395).

Partiendo de esta base, lo que me propongo es argumentar que el conjunto de las numerosas alusiones a lo intermedio, lo transitorio, lo marginal, al intervalo y a la linde, ponen de manifiesto que lo liminal constituye uno de los ejes sobre los que se articula la razón poética que la ensayista va buscando y construyendo a lo largo de toda su obra. Como hemos visto, al igual que van Genneep, Zambrano le presta una especial atención al espacio y al momento liminales, los cuales son ricos en connotaciones simbólicas, como el umbral, el dintel, la aurora, el alba... Para ella, estos símbolos y metáforas liminales constituyen un rechazo de las ideas claras y distintas propugnadas por Descartes. Nuestra pensadora las emplea como parte de un profundo cuestionamiento de las certezas absolutas que desembocan en la soberbia de la razón y que buscan la dominación del ser mediante su demarcación, clasificación y escrutinio. En contraposición, Zambrano insiste en explorar la liminalidad y –mediante su adentramiento en lo liminal– brindarle visibilidad. La liminalidad, que es inherentemente opuesta a la lógica binaria, nos hace conscientes de las fisuras entre los polos, dándole protagonismo a las discontinuidades, al espacio intermedio, indeterminado, incierto. Por esta razón, la liminalidad le ofrece a la pensadora una posición de partida epistemológica que la sitúa fuera del paradigma cartesiano de la certeza.

## El delirio se erige para Zambrano como el elemento bisagra que, por su capacidad transformadora, posibilita la propia historia

Además, comparte con Turner, su interpretación de la liminalidad como tránsito transformador cargado de potencial creativo. En este sentido, conviene recordar que ya en su libro *El ángel del límite y el confín intermedio*, Jesús Moreno Sanz apunta que para Zambrano el confín –un punto liminal por definición– es el lugar “donde la imaginación humana puede hacerse creadora”. (1999: 13)<sup>3</sup>. Posiblemente, en el caso de la filósofa, uno de los ejemplos más claros de la posición creadora de la liminalidad, lo constituya el delirio. Según ella: “en todo principio hay delirio [...]. Sólo de la vida humana, claro está, se puede decir que todo comenzar se dé en el delirio” (1996: 165). Así, la propia Zambrano establece una firme relación entre el delirio y la posibilidad de lo nuevo. Moreno Sanz también recurre a la liminalidad como clave hermenéutica para analizar el concepto de delirio, al cual califica como “lugar intermedio de las pasiones humanas entre la naturaleza, la conciencia y la historia.” (1999: 13)

En efecto, el delirio se erige para Zambrano como el elemento bisagra que, por su capacidad transformadora, posibilita la propia historia. Es decir, que la referencia al potencial creativo no debe reducirse al ámbito artístico y cultural, sino que también implica la posibilidad de crear nuevas realidades, en su sentido socio-político, mediante la capacidad de haberlas previamente concebido, o en términos zambranianos, ensoñado<sup>4</sup>. Dicho

(2017: 192-197).

3 Véase también este libro de Moreno Sanz arrojar luz sobre las ricas connotaciones a diversas tradiciones místicas y míticas implícitas en el límite y el confín, especialmente (1999: 31).

4 Para más información sobre el delirio en Zambrano como conocimiento transformador y como pre-requisito para la libertad,

de otra manera, el delirio estaría constituido por ese ensueño de una realidad futura que no está acogida dentro de las ideologías y paradigmas existentes; consiste en contemplar un verdadero comienzo a través de lo nuevo y, hasta entonces, inconcebible, y precisamente por esto último que se le considera delirio. Por eso, el delirio constituye un espacio liminal no sólo por estar a medio camino entre la cordura y la locura, sino también porque, en este sentido, señala el espacio conceptual transitorio y transformador entre el presente que habitamos y el futuro, como realidad constitutivamente diferente, que podemos construir y que da paso a la historia.

A diferencia del reduccionismo binario de la razón discursiva, la liminalidad, precisamente por su imprecisión e indeterminación, se configura para Zambrano como un ámbito de potencialidad

y de humildad muy acorde con la razón entrañada que busca la autora. Sin embargo, a diferencia de van Gennep y de Turner, para nuestra pensadora lo liminal no es meramente una fase de paso, sino un ámbito de pensamiento en el que se instala y desde el que va trazando las coordenadas de la razón poética.

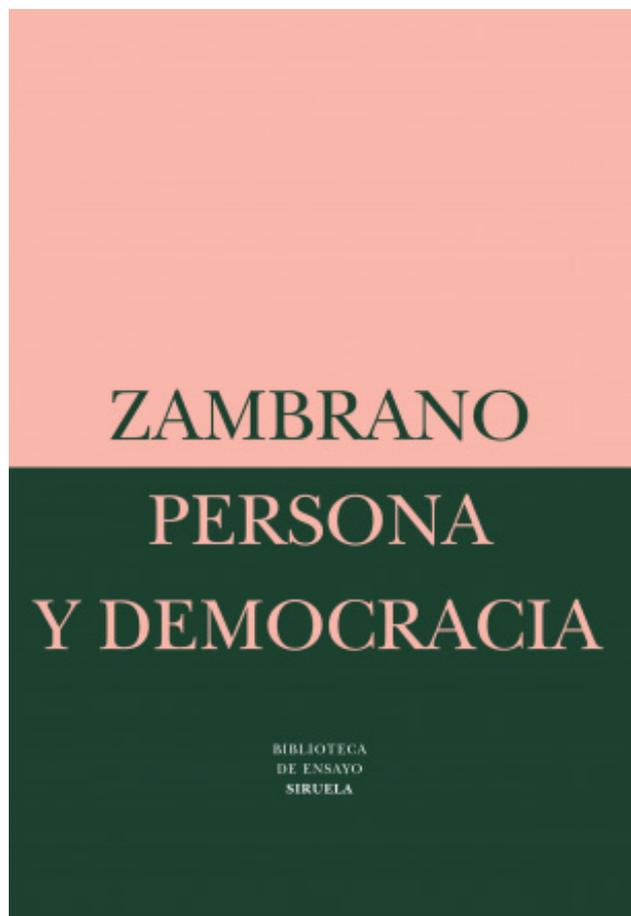
Esto se observa a nivel vital, tal y como acabamos de ver con el destierro o el exilio, al que se niega a renunciar incluso a su vuelta. De manera similar, conceptualmente, también habita los espacios intermedios en sus muchas concreciones, como el horizonte, el alba, la aurora, el eclipse, el ensueño, el delirio, la máscara, el mendigo, o el naufrago, por mencionar algunos ejemplos.

En esta ocasión, y a modo ilustrativo, solo nos detendremos en el horizonte, la aurora y el alba, prestando especial atención a su aparición en *Persona y democracia*.

### Horizonte

Es significativo que, como es sabido, el primer libro de nuestra escritora –publicado en 1930– se titule precisamente *Horizonte del liberalismo*. Se trata de una de sus primeras metáforas liminales, a la que recurrirá reiteradamente a lo largo de su obra. Así, en *El hombre y lo divino* (cuya primera versión data del 1955) nos habla del “horizonte de lo divino” (2011a, III: 104); una imagen que sigue repitiendo en *Persona y democracia* (1958), como veremos a continuación.

Pero antes, detengámonos un instante a considerar en qué consiste el horizonte. En primer lugar, se trata de la línea que se atisba sobre la superficie terrestre, cuya localización exacta es necesariamente imprecisa. En esencia, constituye un límite visual o más bien, el propio límite de nuestra visión, un confín que jamás se llega a alcanzar pues-



to que siempre retrocede ante nuestro avance. Paradójicamente, tiene por tanto una existencia real en tanto que fenómeno físico, mientras que, pese a localizarse en el espacio, constituye a la vez una utopía no solo en el más literal de los sentidos, es decir, el no-lugar, sino también en sentido figurado por ser inherentemente inalcanzable.

Además, también constituye una línea visible de transición entre lo conocido y el infinito. En definitiva, se trata de una imagen tan elusiva como sugerente que nos remite más que a un lugar físico a uno experiencial que tiene como requisito el elevar la mirada hacia lo más lejos que alcance la vista. Por esta razón, no es de sorprender que encontremos el horizonte una y otra vez en la pluma de Zambrano, quien ya desde su primer libro recurría a esta metáfora para aludir a la búsqueda de lo que Ana Bundgård ha denominado tan acertadamente un liberalismo espiritual (2005), es decir, un liberalismo al que aspira y una dirección hacia la cual nos alienta a movernos, pese a ser consciente de la imposibilidad de llegar a él de forma plena.

Posteriormente, Zambrano va más allá. *En Persona y democracia* nos dice: “el camino se abre cuando se despeja el horizonte: el horizonte creador del espacio-tiempo.” (2011b, III: 397) Con ello, enfatiza la invitación al movimiento y nos remite a la relación entre el espacio y el tiempo implícita en el horizonte (pues recordemos que el avance del horizonte está ligado al nuestro y por tanto también queda anclado al transcurso del tiempo). Es más, al igual que hiciera Turner respecto a la liminalidad, Zambrano también habla específicamente de la cualidad creadora de dicho horizonte.

En contraposición, en este mismo libro describe la crisis como el momento en el que “No aparece abierto el camino, pues se ha empañado el horizonte” (2011b, III: 394). Dicho de otro modo, el horizonte se constituye como el linde entre la es-

tabilidad de lo conocido y la promesa de la *terra ignota* que se empieza a entrever. Por esta razón, vislumbrar el horizonte, ya sea terrestre, social o político, constituye uno de los primeros pasos para orientarnos y a partir de ahí encontrar un camino viable.

### Aurora

La aurora constituye otra metáfora liminal esencial dentro del pensamiento zambraniano, la cual, pese a dar título a uno de sus libros de madurez, *De la aurora* (1986), apareció ya en un artículo de 1957: “La aurora en la pintura de Juan Soriano”; y aunque está presente desde sus primeros escritos, fue a partir de la primera edición de *El hombre y lo divino*, como apunta María Luisa Maillard, donde perfila su uso con precisión (2011, III: 1280).

Si bien Zambrano a menudo utiliza los términos alba y aura de manera intercambiable (aunque más adelante se decanta más por este último), ambos nos remiten al horizonte. Pero en esta ocasión el énfasis no está en el camino, sino en la luz; no está tanto en el espacio, sino en el tiempo. El alba y la aurora nos remontan al instante en el que empieza a clarear, tras la montaña o el mar, más allá de la línea del horizonte. Denotan el intervalo en el que deja de ser de noche, sin ser tampoco de día; el instante en el que empezamos a intuir el sol sin que asome aún. En esencia, para Zambrano, la aurora y el alba son “anuncio y realidad” (2011a, III: 121). Dicho de otro modo, su existencia, aunque real y concreta, se predica tanto sobre lo que es como sobre lo que anticipa: el sol, el día, el final de la noche y de la oscuridad. Por todo ello, ambas imágenes son inseparables de la de la luz.

Zambrano recurre a la luz, poderosa, imperiosa, deslumbrante y abrumadora, como símbolo para describir la razón de las ideas cartesianas claras y distintas, la razón de la Ilustración. En *El hombre y lo divino*, Zambrano nos habla de la aurora y del

alba, en clara contraposición a esa luz cegadora de la razón ensoberbecida. Allí nos dice: “la claridad de la luz que brilla en el firmamento, que se insinúa desde el oriente, es más un pacto con las tinieblas que una victoria humillante; parece haber salido no para vencerlas, sino para alumbrarlas.” (2011a, III: 122) Así, nos presenta la aurora y el alba como metáforas para una razón conciliadora. Frente a luz deslumbrante de la razón occidental, totalizadora y absolutista, la aurora aparece como una luz humilde, libre de soberbia, desde la que esforzarse por entrever una realidad que solo poco a poco se va desvelando.

Es significativo que el título de una de las secciones de *De la aurora* sea “Guía aurora”.

Siguiendo a Moreno Sanz, Zambrano identificaría la iluminación que ofrece la aurora, la guía aurora, con la razón poética misma (2018, IV.I: 692). La filósofa no duda en subrayar la relevancia de este ámbito liminal<sup>5</sup>. Sobre la aurora, nos dice la filósofa en la ya señalada sección: “ella no muere, y da a luz, al fin y al cabo, al mismo sol que es la fuente de la vida. Ella, fuente de la fuente.” (2018, IV.I: 233). Las consecuencias epistemológicas de este planteamiento son de gran calado, pues la argumentación de Zambrano busca nada menos que cuestionar no solo los valores a los que aspira la razón occidental, es decir, una claridad plena, absoluta, incontrovertida, sino también, de manera más fundamental, las propias condiciones de posibilidad del conocimiento. Esto la lleva a invertir el paradigma imperante. Lo que sugiere es que el conocimiento no debe buscarse desde el afán de la claridad cegadora que promete el sol, sino más bien desde la humildad de la penumbra de la aurora. Por todo ello, Moreno Sanz identifica a la aurora tanto en el germen como en la esencia misma

de la razón poética, la cual en definitiva constituye una razón auroral (2011, III: 67; 2018, IV.I: 692)<sup>6</sup>. Partiendo de aquí, propongo ampliar el radio de actuación de la liminalidad y, teniendo en cuenta el uso reiterado de un amplio espectro de símbolos liminales propios del léxico zambraniano, sugerir que nuestra pensadora se instala en la liminalidad como sede de su racionalidad, desde la que practica una ontología de la transitoriedad y una hermenéutica de la incertidumbre.

Pero antes de desarrollar este punto, me gustaría retomar el concepto del alba. En *Persona y democracia* nos dice: “el alba es la hora más trágica que tiene el día, es el momento en que la claridad aparece como herida que se abre en la oscuridad donde todo reposa. Es despertar y promesa que puede resultar incumplida.” (2011b, III: 399) Su referencia a la claridad como herida, constituye una advertencia sobre los peligros de la luz deslumbrante que ofrece la razón de la Ilustración de la que ya hemos hablado. A esto le sigue una segunda advertencia, más grave y directa: que nos avisa de que las promesas de esta claridad pueden no ser satisfechas. En definitiva, nos presenta el alba como un tiempo de incertidumbre, una incertidumbre que es inseparable del despertar.

La metáfora se va ampliando hasta abarcar también al propio ser humano. Así, en la página siguiente, hila ya explícitamente la relación entre ambos:

Y el hombre jamás está cumplido, su promesa excede en todo a su logro y sigue en lucha constante, como si el alba en lugar de avanzar se extendiese como tal alba, se ensanchase, y su herida se abriese más profundamente para dejar paso a este ser no acabado de nacer todavía.” (Zambrano, 2011b, III: 400)

<sup>5</sup> Por otra parte, el hecho de que uno de los epígrafes de *De la aurora* (1986) se titule precisamente “Límite de lo impenetrable” (2018, IV.I: 256-257), pone de manifiesto la liminalidad constituye una temática de reflexión que expresamente la acompañó hasta la última etapa de su pensamiento.

<sup>6</sup> Véase al respecto también el artículo de Juan Fernando Ortega Muñoz “María Zambrano, la filosofía de la aurora” (1993: 123-137).

De esta manera, al establecer una comparación con un alba continua y por tanto incompleta, Zambrano recalca su visión del hombre como ser inacabado y en este sentido ser también liminal, por habitar entre dos etapas de la vida: el nacimiento y el ser persona.

No se trata de una comparación baladí, puesto que en *Persona y democracia* la escritora no solo se muestra profundamente crítica con la racionalidad dominante y sus estructuras de poder – como ya viene siendo habitual en sus escritos –, sino que a la vez que se atreve a tejer un marco de pensamiento y de acción que permita el desarrollo integral del ser humano en la sociedad que habita. Lo que es interesante para nosotros es que dicho desarrollo está enraizado precisamente en la condición liminal del ser humano.

Continúa trazando una comparación explícita entre el alba y el ser humano. Inmediatamente a continuación nos dice: “Nace el hombre como producto de un largo sueño en el que va un designio inconmensurable [...] y avanza a tientas soñando activamente, ensoñándose.” (2011b, III: 400).

Así, el hombre no solo se configura como ser liminal y, por tanto, cargado de una capacidad intrínsecamente creadora, sino que además subraya que una de sus actividades propias es la de ensoñarse, verbo también liminal a medio camino entre la vigilia y el sueño. Son los frutos de estos ensueños, los que le permiten ir desarrollando su ser, siempre inacabado.

Este valor liminal del ser humano lo expone claramente una y otra vez en *Persona y democracia*, donde apenas unas páginas más adelante insiste: Y así, diríamos que el hombre mismo se constituye en horizonte y dintel a la par que su historia [...]. Horizonte, decimos, porque el ser hombre se convierte en meta, en finalidad a alcanzar, en

algo que hay que buscar y proponerse. (2011b, III: 415).

Para Zambrano, es en la liminalidad donde reside su potencialidad. Por tanto, la liminalidad existencial no se reduce al exilio, sino que se extiende a su propia interpretación del ser humano. La liminalidad pasa de ser una categoría hermenéutica o una herramienta epistemológica a formar parte constitutiva de la realidad del ser.

Lo que poco a poco se va desvelando es la importancia medular de la liminalidad, con importantes consecuencias para su ontología, pues se trata de una filosofía no del ser, sino del estar, en tanto que no solo pone en valor el potencial creador y transformador de los estadios intermedios y transitorios, sino que la liminalidad constituye uno de los pocos puntos prescriptivos de su filosofía puesto que para hacer razón poética hay que pensar desde la liminalidad. Así, volviendo a la interpretación de van Gennep y de Turner de la liminalidad como parte de un rito de paso, para Zambrano la liminalidad a grandes rasgos también es reminiscente de un rito de paso, pues solo al despojarse de la certidumbre y soberbia de la razón de las ideas claras y distintas, solo al instalarse en el ámbito de la incertidumbre, puede atravesarse el sendero que conduce a la razón poética.

## Conclusión

Para recapitular, las metáforas liminales en el pensamiento de Zambrano se configuran a través de imágenes espaciales, temporales o experienciales que sitúan al lector en un espacio epistemológico intermedio. Asimismo, Zambrano subraya la condición liminal del ser humano como ser incompleto, con lo que abre las puertas a una ontología de lo liminal, que a su vez implica la humildad como punto de partida de la reflexión. Además, siguiendo a Turner, desde el punto de vista político lo liminal sugiere un paréntesis de

liberación y libertad desde el que pensar y actuar lo previamente inconcebible. Paralelamente, la propia la propia Zambrano también ha abordado la interpretación del delirio como punto de inflexión transformador, no solo a nivel personal sino también histórico y político. Así queda reflejado cuando nos dice que

“En todo dintel a traspasar hay un vago delirio” (1996: 166), con lo que ratifica el componente liminal por un lado y transformador o transgresor por otro, que se extiende al ámbito social e histórico, tal y como queda patente en su conocida cita de *La agonía de Europa* (1945): “Y sin embargo, de esos delirios ha salido la historia efectiva.” (2016, II: 376)

Dicho de otro modo, la historia misma se ha construido a base traspasar límites, de cruzar dinteles con el componente de delirio que cada una de esas transgresiones y superaciones supone<sup>7</sup>. En conclusión, mediante el prisma de la liminalidad Zambrano cuestiona los valores definitivos y absolutistas de la modernidad y del racionalismo; nos recuerda las fisuras y grietas que existen en sus apretados constructos binarios y reclama el valor epistemológico, hermenéutico y ontológico de la incertidumbre y de lo transitorio, a la vez que nos presenta una plataforma para la creatividad y la transformación.

Desde esta perspectiva, el estado intermedio e incluso marginal de la liminalidad se configura como el estadio propio del filósofo, que a menudo queda plasmado en la metáfora del naufrago, del indigente o del mendigo. Estas identidades, a las que habría que añadir las del exiliado, desterrado y bienaventurado, son las que Zambrano habita y desde las que desarrolla su pensamiento. La propia razón poética reclama para sí un espacio flexible, dinámico y, crucialmente liminal, el cual

se erige en la intersección, en el cruce de caminos entre los múltiples saberes y tiempos de la filosofía, la poesía, la mística, la intuición y los sueños. En conclusión, la suya es una racionalidad que se predica en la liminalidad.

## Referencias bibliográficas

BUNDGÅRD, A. (2005): “El liberalismo espiritual de María Zambrano: *Horizonte del liberalismo*”, *Journal of Spanish Cultural Studies*, 6:1, 25-41.

CABALLERO RODRIGUEZ, B. (2008): “La centralidad del concepto de delirio en el pensamiento de María Zambrano”, *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 12: 1, 89-106.

DUFFY, J. H. (2011): *Thresholds of Meaning: Passage, Ritual and Liminality in Contemporary French Narrative*, Liverpool: Liverpool University Press.

GAJIC, T. (2019): *Paradoxes of Stasis: Literature, Politics, and Thought in Francoist Spain*, Nebraska: UNP.

GARCÍA-MANSO, L. (2018): “Espacios liminales, fantasmas de la memoria e identidad en el teatro histórico contemporáneo”, *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 27, 393-418.

VAN GENNEP, A. (1909): *Les Rites de Passage*, Paris: É. Nourry.

VAN GENNEP, A. (1986): *Los ritos de paso*, Madrid: Taurus.

KARAGIANNIS, N. (2017): “The South as exile”, P. Wagner (ed.), *Moral Mappings of South and North*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 183-216.

MAILLARD, M. L. (2011): “Anejo a Persona y democracia”, J. Moreno Sanz (ed.), María Zambrano. *Obras completas*, vol. III, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 1269-1290.

<sup>7</sup> Remito al lector mi artículo “La centralidad del concepto de delirio en el pensamiento de María Zambrano”, donde se explora específicamente el concepto zambraniano de delirio como punto de inflexión cualitativamente transformador (2008: 89-106).

- MORENO SANZ, J. (1999): *El ángel del límite y el confín intermedio: Tres poemas y un esquema de María Zambrano*, Madrid: Endymion.
- MORENO SANZ, J. (2011): “Presentación a El hombre y lo divino”, J. Moreno Sanz (ed.), *María Zambrano. Obras completas*, vol. III, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 21-94.
- MORENO SANZ, J. (2018): “Anejo a De la Aurora”, J. Moreno Sanz (ed.), *María Zambrano. Obras completas*, vol. IV.I, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 689-688.
- ORTEGA MUÑOZ, J. F. (1993): “María Zambrano, la filosofía de la aurora”, *Philosophica Malacitana*, 1, 123-137.
- TURNER, V. (1967): *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca (N. Y.); London: Cornell University Press.
- ZAMBRANO, M. (1996): *La Cuba secreta y otros ensayos*, J. Luis Arcos (ed.), Madrid: Endymion.
- (2015 [1930]): *Horizonte del liberalismo*, J. Moreno Sanz (ed.), *Obras completas*, vol. I, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 51-104.
- (2016 [1945]): *La agonía de Europa*, J. Moreno Sanz (ed.), *Obras completas*, vol. II, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 327-390.
- (2011a [1955]): *El hombre y lo divino*, J. Moreno Sanz (ed.), *María Zambrano. Obras completas*, vol. III, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 95-359.
- (2011b [1958]): *Persona y democracia*, J. Moreno Sanz (ed.), *María Zambrano. Obras completas*, vol. III, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 377-501.
- (2011c [1967]): *La tumba de Antígona*, J. Moreno Sanz (ed.), *María Zambrano. Obras completas*, vol. III, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 1111-1170.
- (2018 [1986]): *De la aurora*, J. Moreno Sanz (ed.), *María Zambrano. Obras completas*, vol. IV.I, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 199-347.
- (2014a [1989]): “Amo mi exilio”, J. Moreno Sanz (ed.), *María Zambrano. Obras completas*, vol. VI, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 777-779.
- (2014b [1952]): *Delirio y destino*, J. Moreno Sanz (ed.), *María Zambrano. Obras completas*, vol. VI, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 837-1197.

---

# La crítica literaria de María Zambrano: el otro, la singularidad y la colectividad

Beatriz Domingues López  
(Universidad de Málaga, España)

---

A cercarse al pensamiento de María Zambrano es adentrarse en una reflexión innegablemente constante, pero en pocos momentos lineal; es decir, el ideario zambraniano se construye y se constituye como una amalgama cuyo conjunto configura, como resultado, toda una serie de conceptos sobre dos de los asuntos que más le interesaron, entre otros: el individuo y la literatura. En este sentido, los textos de María Zambrano han llamado la atención por el caso singular que constituyen dentro de la creación poética, literaria, crítica y filosófica de su tiempo, en parte también porque sus tesis principales se encuentran diluidas con gran delicadeza y sutileza a lo largo de los escritos que elaboró durante toda su vida, especialmente durante un largo exilio en América y Europa. Sin embargo, esta sutileza no es un aspecto circunstancial o arbitrario en su creación, sino más bien todo lo contrario. María Zambrano dosifica su conceptualización y sus planteamientos otor-

gando a cada razonamiento un cierto carácter abierto, produciendo así una especie de obras inacabadas que no pretenden llegar a alcanzar ningún absoluto, ninguna conclusión irrefutable, sino más bien experimentar —en el sentido de ensayar—, motivo por el cual muchas de sus conferencias y de sus artículos se ven recogidos y reeditados en libros diferentes:

El que se haya de formar un libro es aceptado difícilmente por el autor, ya que el libro al fin ha de ser llamado el volumen; mas el hacer un libro está lejos de la finalidad de este pensamiento, que habría de fluir sin pretensión de llegar a un final, a una conclusión o conclusiones resumibles en doctrina. Por el contrario, el libro habría de llevar hasta él, en su inconclusión o inacabamiento, confines de lo que pueda vislumbrarse en la situación actual como manifestación de un conocimiento que sea integrador de los saberes fragmentarios a los que el hombre, especialmente el de hoy, se ve sometido<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> ZAMBRANO, M. (1989): *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, p. 11.

La reflexión zambrana refleja una evolución trascendental que implica y que se ve demostrada no solo en una mayor conciencia teórica acerca del proceso creativo, sino también en la capacidad de analizar y comprender la realidad de su tiempo, abstrayéndose —en un cierto y riguroso sentido— de lo cotidiano para poder teorizarlo, pero sin olvidarse de que la realidad es la raíz fundamental de todo planteamiento.

Es por ello por lo que se hace necesario atender no solo a su obra de carácter político, sino también a sus textos filosóficos y literarios, a fin de comprender la totalidad de su pensamiento. Conceptos e ideas como “individuo”, “sociedad”, “filosofía”, “poesía”, “conocimiento”, “ética”, “pueblo”, “realidad” o “razón poética” resultan ser difícilmente clasificables en un único grupo de obras de la escritora malagueña, puesto que ella necesita de todos ellos, casi a la vez, para completar sus reflexiones, que apenas entienden de límites textuales. Además, lejos de ser un conjunto incoherente e inconexo, María Zambrano apenas cierra ninguna puerta a la posibilidad, de modo que se puede identificar en su conjunto creativo una especie de hilo conductor que va imbricando unos razonamientos con otros, relacionando así todos los campos sobre los que reflexiona (política, filosofía, literatura) y otorgando una consistencia que, aunque no sistemática, es suficiente.

Por otro lado, María Zambrano desarrolló su obra literaria y ensayística en un contexto histórico en el que se produjeron varios de los acontecimientos tanto nacionales como internacionales que determinarían el rumbo de España: la Primera Guerra Mundial, la Revolución Rusa, la Dictadura de Primo de Rivera, el alzamiento del general Franco contra la República, la Guerra Civil española, el exilio, la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría. Todo ello ha supuesto, como consecuencia, que las ideas de María Zambrano hayan quedado desplazadas a un segundo plano

hasta hace relativamente pocos años, cuando han aparecido ya consagrados estudiosos zambranos como Goretta Ramírez, Jesús Moreno Sanz, Mercedes Gómez Blesa o Ana Bungård.

Además, en el marco de la historia de la literatura y la literatura en general, no se reconocían estrictamente los límites entre los diferentes géneros literarios; esta es precisamente una de las razones por las que María Zambrano sigue siendo recordada especialmente como filósofa y pensadora, y no tanto como crítica literaria, por ejemplo, a pesar de que sus textos no demuestren ni rasgos del tratado académico como tal, ni de una obra poética o literaria en un sentido excluyente o exclusivo.

Ese carácter fluido de su obra y las borrosas fronteras entre unos campos y otros también influyeron en la falta de atención que se ha venido poniendo en la crítica literaria de María Zambrano, como pueden ser sus anotaciones a Ortega, Galdós, Cervantes, Manrique, Unamuno, Alberti, Machado, los hermanos Bécquer, Bergamín, Rosalía de Castro, Cernuda, San Juan de la Cruz, Lorca o Lezama Lima.

Por todo ello, resultaría necesario no solo un análisis completo y en conjunto de la evolución de los conceptos zambranos a lo largo del desarrollo de su obra en sentido cronológico, sino que también sería preciso atender a sus concepciones personales: María Zambrano establece la necesidad de la rehumanización de la poesía entendida como un acto de comunicación, especialmente solidario, hacia el prójimo, donde se imbrican además la noción de compromiso social desde una perspectiva ética.

El objetivo fundamental del presente trabajo consiste en establecer, a raíz de lo expuesto, un puente que relacione la crítica literaria y ensayística de María Zambrano con los aspectos funda-

## Es preciso apuntar que el hecho de que María Zambrano defendiera un no racionalismo no implica que sugiera un antirracionalismo

mentales y los conceptos clave que desarrolló a lo largo de su obra, especialmente la de carácter filosófico y político, bajo los que subyace una férrea ética. De esta manera, se pretende un acercamiento al estudio de sus reflexiones desde una perspectiva lo suficientemente pormenorizada, pero, a la vez, con una tendencia globalizadora en cuanto al conjunto de su obra para establecer así la interrelación de los conceptos concretos en la totalidad de su producción. Así, el punto de partida supone trabajar sobre la siguiente hipótesis: la posibilidad de categorización de sus conceptos esenciales y el estudio analítico de la manera en que estos son proyectados en sus textos críticos fundamentales, los cuales no habían llamado tanto la atención a la crítica hasta hace relativamente pocos años en comparación con su vertiente política.

Atendiendo, en primer lugar, a su discurso filosófico, constituye este un bloque esencial en la obra reflexiva y crítica de María Zambrano. De hecho, pocas son las obras en las que, directa o indirectamente, no sea rechazada. Resulta muy peculiar el tratamiento que nuestra autora hace de ella, pues fundamentalmente la explica a partir de lo que ella entiende que es su contrario: la literatura y, más concretamente, la poesía. Esta contraposición viene siguiendo una tradición que se remonta a los textos platónicos, los cuales supusieron, en parte, la implantación de la

fuerza del logos o logocentrismo en la tradición occidental excluyendo lo irracional aunque, paradójicamente, siendo también el culto al delirio creador. Sin embargo, a partir del siglo XIX cobran protagonismo corrientes filosóficas que centran la atención de la acción y el pensamiento humano en lo impulsivo. Así, encontraremos el concepto de lo dionisiaco en Nietzsche o los conceptos de pulsión e inconsciente en Freud, entre otros.

Dadas estas circunstancias, se crea un escenario en el que son muchos los autores que, influidos por estas nuevas tendencias de pensamiento, tratarán de estrechar ambas áreas eliminando su confrontación y la exclusión de la una a la otra<sup>2</sup>. Así, entre los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, surgirán nuevas disciplinas que desplazan el estudio sobre lo verdadero para centrar la investigación sobre el humano: este es el caso de la antropología (Lévi-Strauss, Durkheim, entre otros), de la lingüística (Saussure, Sapir, Whorf, entre otros) o de la sociología (Max Weber como principal exponente).

Consecuentemente, el binomio filosofía/literatura no se configura a raíz de la dicotomía verdad/mentira, sino de racional/irracional como dos caminos posibles hacia la verdad, dos formas diferentes de lenguaje, uno denotativo, de precisas definiciones, que descubre la verdad captada por el pensamiento discursivo (dianoia), y otro metafórico, receptor de la verdad, bajo sospecha por desequilibrar las emociones<sup>3</sup>.

En *Filosofía y Poesía* (1939), María Zambrano emplea los términos de admiración y violencia para rechazar la filosofía —y, a partir de ella, la razón, como se verá más adelante—, en oposición directa a la poesía, por alejarse la primera en

<sup>2</sup> Se pueden citar al respecto, por ejemplo, autores como Sartre, Iris Murdoch, Camus, Artaud, Derrida o Heidegger.

<sup>3</sup> ALEXANDRESCU, I. (2007): "Literatura y filosofía: la "vieja querella" y María Zambrano", *Dialogía: revista de lingüística, literatura y cultura*, 2, pp. 73-84.

exceso de la realidad y, así, caer en la falacia de la abstracción. Partiendo del Libro X de *La República* de Platón, explica que la filosofía origina, en la propia caverna, una fuerza, que es la violencia, y que hasta que esta no se encuentra con la admiración, no termina de culminar el proceso del conocimiento. El pensador admira lo inmediato, la realidad cercana, pero nada más admirarlo se aleja con violencia de ello, y ahí es donde se centra la crítica de nuestra autora:

Si el pensamiento nació de la admiración solamente, según nos dicen textos venerables, no se explica con facilidad que fuera tan prontamente a plasmarse en forma de filosofía sistemática; ni tampoco haya sido una de sus mejores virtudes la de la abstracción, esa idealidad conseguida en la mirada, sí, más un género de mirada que ha dejado de ver las cosas<sup>4</sup>.

En esencia, la mirada filosófica es tan efímera, tan rápida y tan inmediata, que no termina de consumir su admiración por la realidad. Este, además, es el motivo que ella misma se plantea como culpable de que no se hayan constituido grandes tratados filosóficos españoles en comparación con los europeos de su tiempo. De esta manera, admiración y violencia deben funcionar conjuntamente:

¿No será tal vez que el pensamiento español no sea hijo de la violencia sino únicamente de la admiración, o que haya intervenido la violencia en forma más débil que en el pensamiento clásico ejemplar, o que en lugar de la violencia haya intervenido, quizá, algún ingrediente distinto; algo que confiera a nuestro modesto y humilde pensamiento su manera de ser específica?<sup>5</sup>

Además, en estrecha relación con el pensamiento español y con los términos explicados, añade nuestra autora en *Delirio y destino*: “en pocos lugares del planeta el pensamiento se hace vida tan rápidamente como en España porque brota de la vida y apenas nos está permitido lujo alguno de abstracción”<sup>6</sup>. De esta manera, María Zambrano contrapone vida y pensamiento partiendo desde la perspectiva de la abstracción, aferrándose a la inmediatez y a la naturalidad de la vida, al fluir de los ríos, y rechazando los sistemas filosóficos de su tiempo. Conocida es su crítica a la tradición filosófica no solo española, sino europea, como puede comprobarse en sus constantes alusiones al racionalismo desde el griego Parménides a Hegel, sin olvidar a Platón, Kant, el idealismo moderno, el alemán y el neokantianismo, desarrollados con gran detalle en obras como *Filosofía y Poesía*, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *El hombre y lo divino*, *Persona y democracia* o *Hacia un saber sobre el alma*.

En cambio, alega que el poeta, a pesar de encontrarse en un camino más oscuro e inseguro, respeta la heterogeneidad de la realidad y no trata de hacerla unidad, como sí la filosofía, sino que se esfuerza por comprender y describir aquello con lo que vive para así conocerlo. Esto no implica que en el caso del poeta no exista un proceso de abstracción, de hecho “de no tener vuelo el poeta, no habría poesía, no habría palabra”<sup>7</sup>. La diferencia reside en que mientras el filósofo alcanza una realidad absoluta, el poeta no quiere todo porque quiere cada una de las cosas de la realidad y teme que, al conseguir el conjunto, alguna se haya quedado por el camino. En esencia, mientras el filósofo se queda con la idea de la cosa, el poeta prefiere la cosa en sí; mientras

4 ZAMBRANO, M. (1996 [1939]): *Filosofía y poesía*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 15.

5 ZAMBRANO, M. (1939): *Pensamiento y poesía en la vida española*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 13.

6 ZAMBRANO, M. (2014): *Obras completas VI. Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928-1990)*. Ed. Jesús Moreno Sanz y Goretti Ramírez, Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, p. 877.

7 ZAMBRANO, M.: *Filosofía y poesía*, op. cit., p. 21.

la filosofía tiende hacia arriba en una escalera de abstracción, la poesía se inmiscuye hacia dentro; frente a la singularidad de la razón filosófica, la colectividad de la razón poética.

La filosofía es problema ante todo. Para la poesía nada es problemático sino misterioso. La poesía no se pregunta ni toma determinaciones, sino que se abraza al fracaso, se hunde en él y hasta se identifica con él (...). poesía es siempre retorno; subir para caer de nuevo; por esto hay quien ha visto solamente el instante en que cae y la identifica con la caída, porque no ve ni su vuelo ni su morosa reiteración que es causa de su eterno retorno. Retorno que nos dice que la realidad para el poeta es inagotable, como para todo amante<sup>8</sup>.

Otra de las claves de su pensamiento en torno a la crítica literaria es, siguiendo a Goretti Ramírez<sup>9</sup>, su marcado carácter intuitivo frente al academicismo y el racionalismo de las lecturas que se venían haciendo de las obras del momento. En este sentido, se ha podido establecer una estrecha relación entre María Zambrano y la forma de entender la literatura de emblemáticas figuras como José Luis Abellán<sup>10</sup>, Miguel de Unamuno y otros noventayochistas, quienes comprendían la literatura como aquel espacio en el que, en términos de Unamuno, sigue la corriente fugitiva de la vida frente al racionalismo puro que defendían autores como Ortega y Gasset, que tratan de captar un momento de la realidad, convertirlo en idea y desprenderse de ella para pasar a una nueva.

No obstante, es preciso apuntar que el hecho de que María Zambrano defendiera un no racionalismo no implica que sugiera un antirracionalismo. De hecho, nada más lejos de la realidad: la

razón y la poesía se encuentran ligadas por las entrañas, pues la razón debe dirigirse de nuevo hacia el espacio originario de las entrañas que ha sido negado por el racionalismo, y este es precisamente el espacio propio de y para la poesía; la poesía ahora se tiene que encargar de todo aquello a lo que la racionalidad ha dejado a oscuras.

Así, pretende María Zambrano dotar de nuevo a la literatura de un carácter más humano, re-humanizando a la vez al hombre moderno. En este proceso es imprescindible también el compromiso social y político que María Zambrano desarrolla en libros como *Persona y democracia* (1988), *La agonía de Europa* (1945) y *El hombre y lo divino* (1955), entre otros. Pero, además, la pérdida de los valores del espíritu que ha provocado el racionalismo, por un lado, y la edad de la burguesía, por otro, no solo ha desembocado en la desazón del hombre moderno, sino también en una pérdida de la esperanza. Aquí es donde entran en juego los conceptos de mística y cristianismo que trabaja en sus reflexiones, tratando de reconstruir el espíritu humano, dotándole de una nueva fe y una nueva confianza, tarea pendiente exclusivamente del poeta. De esta manera, no solo se consigue completar la ligazón de la vida del hombre con la poesía y su relación con la realidad —la *religión*, en sus propios términos— sino que se cumple también el aspecto comprometido que puede verse subyaciendo en los textos de la filósofa.

Por otro lado, resulta preciso comprender otro de los conceptos más importantes dentro del pensamiento zambraniano: la razón poética. Como señala Goretti Ramírez<sup>11</sup>, este es uno de los ejes principales de su pensamiento, pero, a la hora de acercarse a este concepto, es necesario compren-

<sup>8</sup> *Ídem*.

<sup>9</sup> RAMÍREZ, G. (2004): *María Zambrano, crítica literaria*, Devenir Ensayo.

<sup>10</sup> ABELLÁN, J. L. (1979): *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid: Espasa-Calpe

<sup>11</sup> RAMÍREZ, G. (2004): *María Zambrano, crítica literaria*, op. cit., p. 87.

derlo como una imbricación de poesía, filosofía y religión. María Zambrano parte de la idea de razón vital de su maestro Ortega, pues:

Aquí, en Occidente, el maestro ha de ser como un guía también, ha de serlo deteniéndose al borde mismo de ese misterio del ser de cada uno que es su vocación. Cumple en plenitud si le ha dejado libre, entero, si ha dejado en libertad de nacer a ese ser intacto que a cada hombre se le da con su nacimiento. La acción reveladora del maestro, la respuesta verdadera a la demanda de ser reconocido del discípulo, sería dejarlo intacto en vía de despertar<sup>12</sup>.

Su *Hacia un saber sobre el alma* supone un punto de inflexión en su conceptualización del pensamiento poético y de su razón, hasta el punto de hacerse consciente de que comenzaba a marcarse una gran diferenciación entre sus líneas y las de su maestro:

Mi razón vital de hoy es la misma que ya aparece en mi ensayo *Hacia un saber sobre el alma*, libro que se acaba de reeditar. Yo creía, por entonces, estar haciendo razón vital y lo que estaba haciendo era razón poética<sup>13</sup>.

En esta pugna entre razón, poesía y religión, desde escritos como “Diotima de Mantinea” o *Delirio y destino*, María Zambrano comienza a reflexionar acerca de la relación que pudiera existir entre vida y verdad y cómo la una se comporta al respecto de la otra, en un sentido de acercamiento o de distanciamiento. Nuestra autora pretende “el rescate de la pasividad y la consi-

guiente transformación a la que se ve sometido lo recibido”<sup>14</sup>, de manera que configura su *logos* poético para “encontrar aliento a la filosofía para salvarse —al modo de una circunstancia— de las tergiversaciones y trampas en que ha sido apresada”<sup>15</sup>. Supone entonces indagar en los sucesos del mundo, de la vida, de la realidad, no para tratar de encontrarles salida, sino para llegar a hacerlos accesibles y acabar con “el hermetismo de la vida profunda”<sup>16</sup>. La razón poética supone, así, el alumbramiento de las razones del corazón y de las entrañas desde las que surge la vida como lugar de origen de la esencia y la entidad del individuo, contemplando asimismo lo que no ha tenido en cuenta el dominio de la razón y constituyendo “el saber acerca de las pasiones”<sup>17</sup>. Para ello, resulta también imprescindible atender a su concepto de alma, pues esta constituye “el medio en el que se posibilita el encuentro con todas las razones de realidad a través del sentir”<sup>18</sup>, las cuales, además, solo pueden ser reveladas poéticamente.

La superación de la razón vital orteguiana para dar paso a la razón poética zambranianiana supone, de la misma manera que se ha mencionado recientemente, superar la mera indicación de lo que debe hacerse para pasar a hacer directamente lo que se está proponiendo; como revela Chantal Maillard, podemos pensar que María Zambrano era consciente de que “no era necesario inventar un lenguaje nuevo: el cambio podía realizarse simplemente procediendo a una fluidificación del mismo”. Por tanto, vemos que en la propia configuración del discurso de María Zambrano, nuestra autora, de una forma muy

12 ZAMBRANO, M. (2002): *Cartas de la Pièce (Correspondencia con Agustín Andreu)*, Andreu, A. (ed), Valencia, Pre-textos, p. 258.

13 Entrevista del año 1986, cfr. *Anthropos*, 70-71, 1987, p. 37. Citado en REVILLA, C. (1999): “De la razón vital a la razón poética: el logo de las cosas”, *Convivium*, 12, p. 85.

14 REVILLA, C. (2005): *Entre el alba y la aurora*, Barcelona: Icaria, p. 166.

15 ZAMBRANO, M. (2004): *De la Aurora*, Moreno Sanz, J. (ed.), Madrid: Tabla Rasa.

16 ZAMBRANO, M. (1989): *Para una historia de la piedad*, Málaga: Torre de las Palomas, p. 313.

17 Ídem

18 REVILLA, C. (2005): “De la razón vital a la...”, *op. cit.*, p. 94.

poética, ha logrado indagar en las entrañas de la razón para rescatar su aspecto sensible (enigmático y sagrado) y constituirlo, finalmente, como conocimiento poético, que ya no será ni circunstancial ni histórico.

Por el conocimiento poético el hombre no se separa jamás del universo y conservando intacta su intimidad, participa en todo, es miembro del universo, de la naturaleza y de lo humano y aun de lo que hay entre lo humano y más allá de él<sup>19</sup>.

El sentido, en definitiva, de esta razón poética, lo desvela muy acertadamente Antonio Varo Baena: “no es una razón que justifica la poesía, sino una poesía que se incrusta en la razón, pues las dos forman parte de la misma quimera, la quimera de la vida”<sup>20</sup>.

Una vez comprendido el proceso creador para María Zambrano, se puede observar cómo su concepto de compromiso social no solo está presente en sus escritos sobre política y sociedad como en el caso de los libros anteriormente citados, sino que estos se proyectan férrea y directamente en los escritos críticos que ella elaboró sobre otros escritores como Galdós y Cervantes en el caso de la novela, frente a la tradicional visión de contemplar, por separado, el aspecto político y social de su obra y el creativo y poético.

Al respecto, es preciso apuntar que María Zambrano presenta un concepto de novela entendida en relación con la poesía en tanto que, de base, mantienen el mismo objetivo, pues en ambas reside la esencia española y solo en ellas es posible hallarla. Además, si bien la división de géneros no es nada clara en la crítica de su siglo, mucho menos lo es en este caso tan singular que cons-

tituye María Zambrano, pues ella precisamente toma la tradición retórica clásica no para seguirla sin más, sino para finalmente acabar reconstruyendo los conceptos tradicionales<sup>21</sup>. En *La confesión, género literario* manifiesta su visión de los géneros literarios directamente imbricados con las circunstancias concretas en que se emplean, de manera que cada género es hijo de su tiempo, de sus circunstancias y de la época concreta en que cada autor que elige uno u otro. Así, unos de otros se diferencian por “la necesidad de la vida que les ha dado origen”, de manera que existe una estrecha relación entre las circunstancias políticas y sociales y el nacimiento y el uso de los géneros literarios para expresar la esencialidad española.

Así, el compromiso de nuestra autora para con su tiempo se puede entender en dos direcciones que pretenden llegar a un puerto común. Por un lado, María Zambrano entiende el desarrollo de la forma de pensar y de los géneros literarios ligados a su función social:

La condición del género del saber predominante en una época o en un pueblo no es ajena ni mucho menos a la función social de ese saber. No cumple socialmente la misma función la religión, o la poesía, que la ciencia, ni la filosofía<sup>22</sup>.

Por otro lado, se opone directamente a la idea de pueblo como masa propuesta por Ortega y Gasset y acercándose al concepto unamuniano de la *intrahistoria*, entendiendo así al pueblo como esas capas del fondo del mar que están en constante movimiento. Ella misma afirma:

Y en realidad, el español solamente es capaz de encontrar su equilibrio así, solo es capaz de conservar

19 ZAMBRANO, M. (1939): *Pensamiento y poesía en la vida española*, op. cit., p. 28.

20 VARO BAENA, A. (2006): *María Zambrano, la poesía de la razón*, Sevilla: Asociación Cultural Andrómi, p. 21.

21 María Zambrano entiende el género de la poesía como “género que abarca a todos los demás” (RAMÍREZ, G.: op. cit.).

22 Zambrano, M. (1939): *Pensamiento y poesía en la vida española*, op. cit.

la fluidez de su vida por la poesía, por el conocimiento poético de las cosas y los sucesos que le incorporan a la marcha del tiempo<sup>23</sup>.

El compromiso de nuestra autora para con su tiempo se puede entender, entonces, en dos direcciones que pretenden llegar a un puerto ético común. Por un lado, María Zambrano entiende el desarrollo de la forma de pensar y de los géneros literarios ligados a su función social: “La condición del género del saber predominante en una época o en un pueblo no es ajena ni mucho menos a la función social de ese saber. No cumple socialmente la misma función la religión, o la poesía, que la ciencia, ni la filosofía”. Por otro lado, se opone directamente a la idea de pueblo como masa propuesta por Ortega y Gasset y acercándose al concepto unamuniano de la *intrahistoria*, entendiendo así al pueblo como esas capas del fondo del mar que están en constante movimiento.

Para María Zambrano, los géneros literarios no dejan de ser “la génesis de una especie de categorías poéticas del vivir humano”<sup>24</sup> en tanto que “la palabra preside la libertad”<sup>25</sup>. De esta manera, si los géneros literarios son el medio por el que la palabra se plasma, en ellos se produce la identificación del ser humano con una obra creada por él. Siguiendo a Ortega, se puede aplicar su misma sentencia al caso zambraniano: “La vida resulta ser, por lo pronto... un género literario”<sup>26</sup>. Así, pues, los géneros literarios no solo recogen los distintos modos de vida mediante los distintos personajes y métodos, sino que también se constituyen como tal: los géneros literarios *son* la vida

## Se opone directamente a la idea de pueblo como masa propuesta por Ortega y Gasset y acercándose al concepto unamuniano de la intrahistoria, entendiendo así al pueblo como esas capas del fondo del mar que están en constante movimiento

misma. Como afirma Francisco José Martín, “el texto literario ofrece a Zambrano la posibilidad de ejemplificar su comprensión de los sueños como parte integrante fundamental del ser de la persona”<sup>27</sup>. En este “ser de la persona” es donde reside el aspecto ético más profundo de la creación literaria zambraniana, pues la contemplación de la identificación del ser humano hunde sus raíces en las citadas “costumbres humanas”. El proceso creador y los sueños cuentan con un papel muy importante en el discurso de María Zambrano en tanto que suponen el momento en el que el individuo se enfrenta a la atemporalidad, tratando de descubrirse a sí mismo en íntima tensión hacia su finalidad, su destino: “La poesía descubre con la voz el secreto”<sup>28</sup>.

En el caso español, el saber está íntimamente relacionado con el saber popular, con el del pueblo, hasta el punto de que “en ninguna otra cultura la conexión íntima entre el más alto saber y el saber popular ha sido más estrecha y sobre todo más coherente”<sup>29</sup>.

Teniendo en cuenta que “ninguna vida por individual que sea deja de estar engarzada con la

23 Ídem

24 ZAMBRANO, M. (1965): *El sueño creador*, Madrid: Turner, p. 75.

25 *Ibid.*, p. 67.

26 ORTEGA Y GASSET, J. (1958): *Prólogo para alemanes, Obras completas*, vol. VIII, Madrid: Alianza Editorial.

27 MARTÍN CABRERO, F. J. (1998): El sueño creador de María Zambrano (Razón poética y hermenéutica literaria), en *Sogno e scrittura nelle culture iberiche. Atti del 17. Congresso AISPI*, Bulzoni, pp. 231-242.

28 ZAMBRANO, M. (1934): “Por qué se escribe”, *Revista de Occidente*, tomo XLIV, Madrid, p. 318.

29 ZAMBRANO, M. (1939): *Pensamiento y poesía en la vida española*, *op. cit.*, p. 19.

cultura de que forma parte”, la imbricación entre pensamiento, saber y poesía es evidente para con la sociedad, puesto que a través de la poesía se alcanza el conocimiento de la realidad, y esta misma realidad es reflejada desde la perspectiva popular.

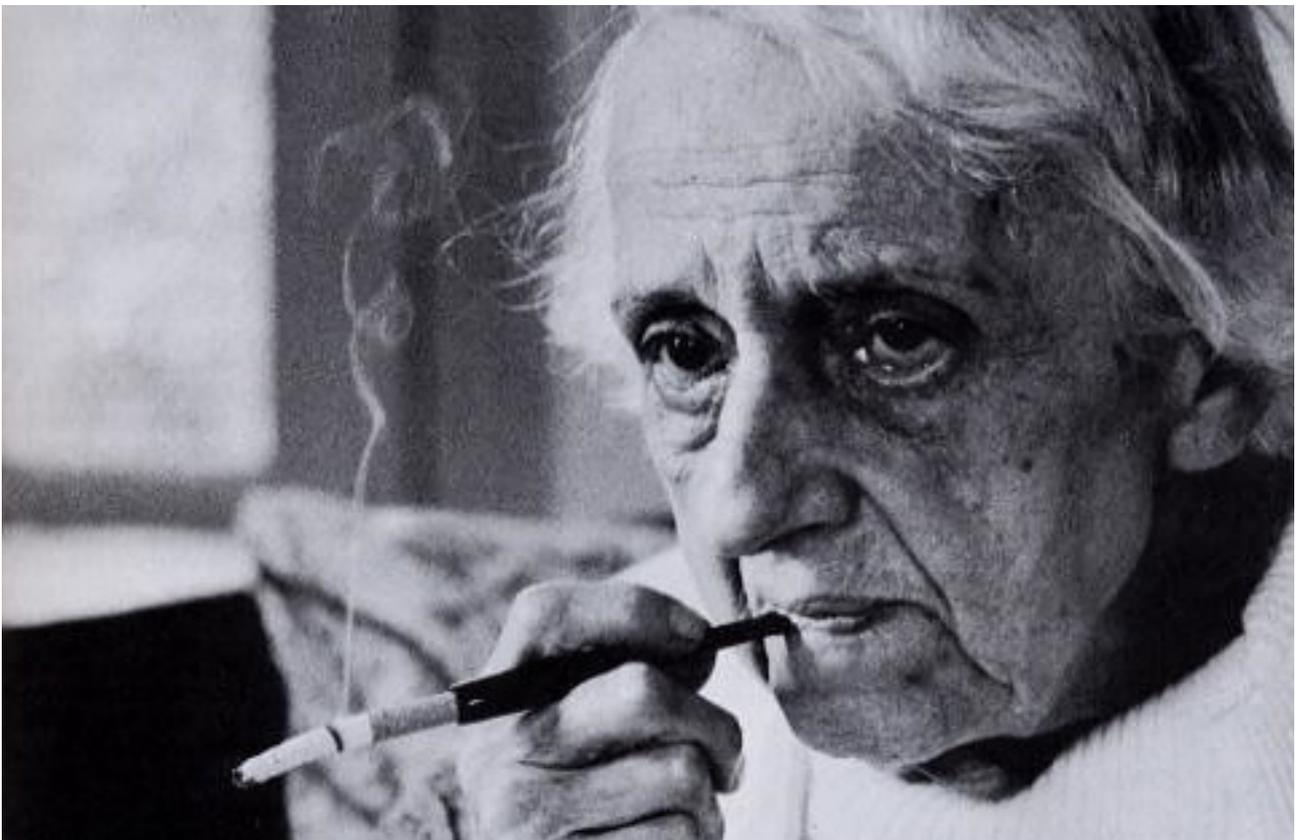
Así, tanto su perspectiva de la función social de los géneros como su concepto de pueblo convienen en la búsqueda de la esencia de España, esencia que precisamente ella encuentra en los textos literarios debido a su ya mencionado carácter intuitivo.

La interpretación de nuestra literatura es indispensable. Al no tener pensamiento filosófico sistemático, el pensar español se ha vertido dispersamente, ametódicamente en la novela, en la literatura, en la poesía. Y los sucesos de nuestra historia, lo que

real y verdaderamente ha pasado entre nosotros (...) aparece como en ninguna parte en la voz de la poesía. Poesía es revelación siempre, descubrimiento; y sucede en nuestra cultura española que resulta muy difícil, casi imposible, manifestar las cosas que más nos importan, de modo directo y a las claras<sup>30</sup>.

Entonces, la esencia española reside especialmente en la poesía, que es la máxima expresión de la realidad popular española puesto que es lo más antiguo y sagrado<sup>31</sup>, aunque también rescata la novela (especialmente a Galdós, Cervantes y Gómez de la Serna) y el ensayo:

Pues al fin, la necesidad íntima de saber acerca de si el alma española sentía, le fue más directa e inmediatamente revelada a los artistas que a los pensadores, aunque los nombres de Ortega



**María Zambrano.** Imágen libre de derechos de autor

30 ZAMBRANO, M. (1939): *Pensamiento y poesía en la vida española*, op. cit., p. 26.

31 Estas reflexiones se pueden encontrar en *La confesión, género literario* (1943).

y Unamuno nos muestran una obra gigantesca pero aislada.

Entretanto, María Zambrano centra la dirección de la poesía hacia el otro, el prójimo, como un acto de amor y comunicación que se opone directamente al elitismo de la poesía nueva, razón por la cual la rechaza sobre todo en *La confesión, género literario* (1943). Por esta misma razón, a la hora de llevar a cabo su crítica literaria y de entender una obra literaria ajena, María Zambrano establece su punto de partida primero en el autor, y después en el argumento, desgranando cuál es el objetivo del ejercicio comunicativo que cada autor ha pretendido construir y establecer, pero con la vista centrada en la colectividad, que es la esencia de la poesía, a la vez que la poesía es la esencia del español.

En general, en la crítica literaria que elabora María Zambrano sobre autores como Emilio Prados, Luis Cernuda y Antonio Machado, nuestra autora deja clara su visión de la poesía como espacio auroral para el nacimiento del ser, idea de la que surge su *De la aurora* (1986). Por ejemplo, en “Emilio Prados” (1963) y en “Pensamiento y poesía en Emilio Prados” (1977), señala el carácter concéntrico en cuanto a lo creativo en la poesía de Emilio Prados, así como lo señala también en el caso de Luis Cernuda en “La poesía de Luis Cernuda” (1962).

Por otro lado, en sus comentarios acerca del *Quijote*<sup>32</sup>, por ejemplo, señala que “la figura del Caballero de la Mancha representa la encarnación de las aspiraciones profundas de un pueblo”<sup>33</sup>. Asimismo, al respecto de la obra de Galdós, atribuye María Zambrano su importancia, entre otras razones, al enfoque “sobre la vida menuda

y vulgar” en el que se centró el autor, presentando el mundo de la tradición a través del delirio y el disparate, ideas que giran de nuevo alrededor de la noción del pueblo como base. Además, en *La España de Galdós* (1959), María Zambrano incluye sus propias reflexiones acerca de lo que supone el género de la novela y su relación, de nuevo, con lo social:

Podría decirse que todas las novelas —y todo lo que el hombre crea, está, reside en el lugar de la vida y no puede traspasarla. Lo cual es cierto. Más en la obra de Galdós encontramos otra cosa además de esa ineludible condición humana. Y es una especie de sumersión en ese terreno donde los seres vivos nacen, el tomar sucesos y personajes directamente de este lugar donde lo vivo brota y nace, y el reconducir todo aspecto o plano de lo humano allí, al lugar de la vida elemental tal como parece brotar con su fuerza avasalladora.

En definitiva, el paso de la individualidad a la colectividad, esa proyección del uno en el otro, se ve en el caso de María Zambrano reflejado en el proceso de evolución que ella misma ha seguido acerca de la creación poética y literaria, que es escalón elemental de su pensamiento, junto con sus reflexiones sobre la persona, la democracia, el sueño, la filosofía o la realidad. Así, hemos ido analizando sus propias reflexiones hasta encontrarnos sus mismos términos en la crítica literaria que ella misma originalmente elaboró. Si bien podría resultar natural y evidente pensar que la crítica de una estudiosa se base en los términos acuñados y elaborados por ella misma, no ha sido esta una de las facetas más estudiadas y expuestas de nuestra pensadora. De hecho, la crítica generalmente ha ido dejando en un segundo plano el compromiso subyacente en toda palabra de

32 Al respecto se pueden consultar *La reforma del entendimiento español* (1937), *La mirada de Cervantes* (1947), *La ambigüedad de Cervantes*, *La ambigüedad de Don Quijote*, *Lo que le sucedió a Cervantes: Dulcinea* (en *España, sueño y verdad* (1965)), *La liberación de Don Quijote* (1947), *La novela: Don Quijote. La obra de Proust* (1965).

33 ZAMBRANO, M. (2001): *La mirada de Cervantes. Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, (3), pp. 133-138.

la filósofa. Sus reflexiones literarias sobre otros escritores beben no solo de su capacidad de reflexión desbordante, sino también de su conciencia singular del conocimiento y de la base que la vincula a los valores éticos y los principios de la buena práctica social. La siguiente afirmación de Enrique Azcoaga se encuentra en la misma línea de lo que aquí se ha pretendido esclarecer:

En estos tiempos que tanto se habla de compromiso, convendría señalar que, toda crítica literaria, y fundamentalmente, toda “crítica poética” que no funcione de comprometida manera con aquello que desvela, constituye un esfuerzo desdichado<sup>34</sup>.

Así, María Zambrano en la mayor parte de sus escritos literarios y acerca de lo literario se muestra en deuda con la causa social, con ella siempre presente, buscando la esencialidad española y la manera de converger con la realidad misma a la vez que tratando de construir un futuro posible, siempre desde la perspectiva inmediata y cercana del pueblo:

Sin alianza con la poesía, el pensamiento filosófico no podrá alcanzar el secreto supremo de la libertad terrestre, la fusión de la libertad con lo que parece ser su contrario: amor, obediencia<sup>35</sup>.

Esta es la manera en que política, sociedad y literatura se amalgaman en los escritos zambranos.

### Referencias bibliográficas

ABELLÁN, J. L. (1979): *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid: Espasa-Calpe.

ALEXANDRESCU, I. (2007): “Literatura y filosofía: la “vieja querrela” y María Zambrano”, *Diálogo: revista de lingüística, literatura y cultura*, 2.

AZCOAGA, E. (1984): *María Zambrano y lo poético*. Cervantes Virtual.

MARTIN CABRERO, F. J. (1998): El sueño creador de María Zambrano (Razón poética y hermenéutica literaria), en *Sogno e scrittura nelle culture iberiche*. Acti del 17. Congresso AISPI, Bulzoni.

ORTEGA Y GASSET, J. (1958): *Prólogo para alemanes, Obras completas*, vol. VIII, Madrid: Alianza Editorial.

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

REVILLA, C. (1999): “De la razón vital a la razón poética: el logo de las cosas”, *Convivium*, 12.

— (2005): *Entre el alba y la aurora*, Barcelona: *Icaria. revista de lingüística, literatura y cultura*, 2.

VARO BAENA, A. (2006): *María Zambrano, la poesía de la razón*, Sevilla: Asociación Cultural Andrómi.

ZAMBRANO, M. (1934): “Por qué se escribe”, *Revista de Occidente*, tomo XLIV, Madrid.

— (1939): *Pensamiento y poesía en la vida española*, México: Fondo de Cultura Económica.

— (1965): *El sueño creador*, Madrid: Turner.

— (1989): *Notas de un método*, Madrid, Mondadori.

— (1989): *Para una historia de la piedad*, Málaga: Torre de las Palomas.

— (1996 [1939]): *Filosofía y poesía*, México: Fondo de Cultura Económica.

— (2001): *La mirada de Cervantes*. Aurora: pape-

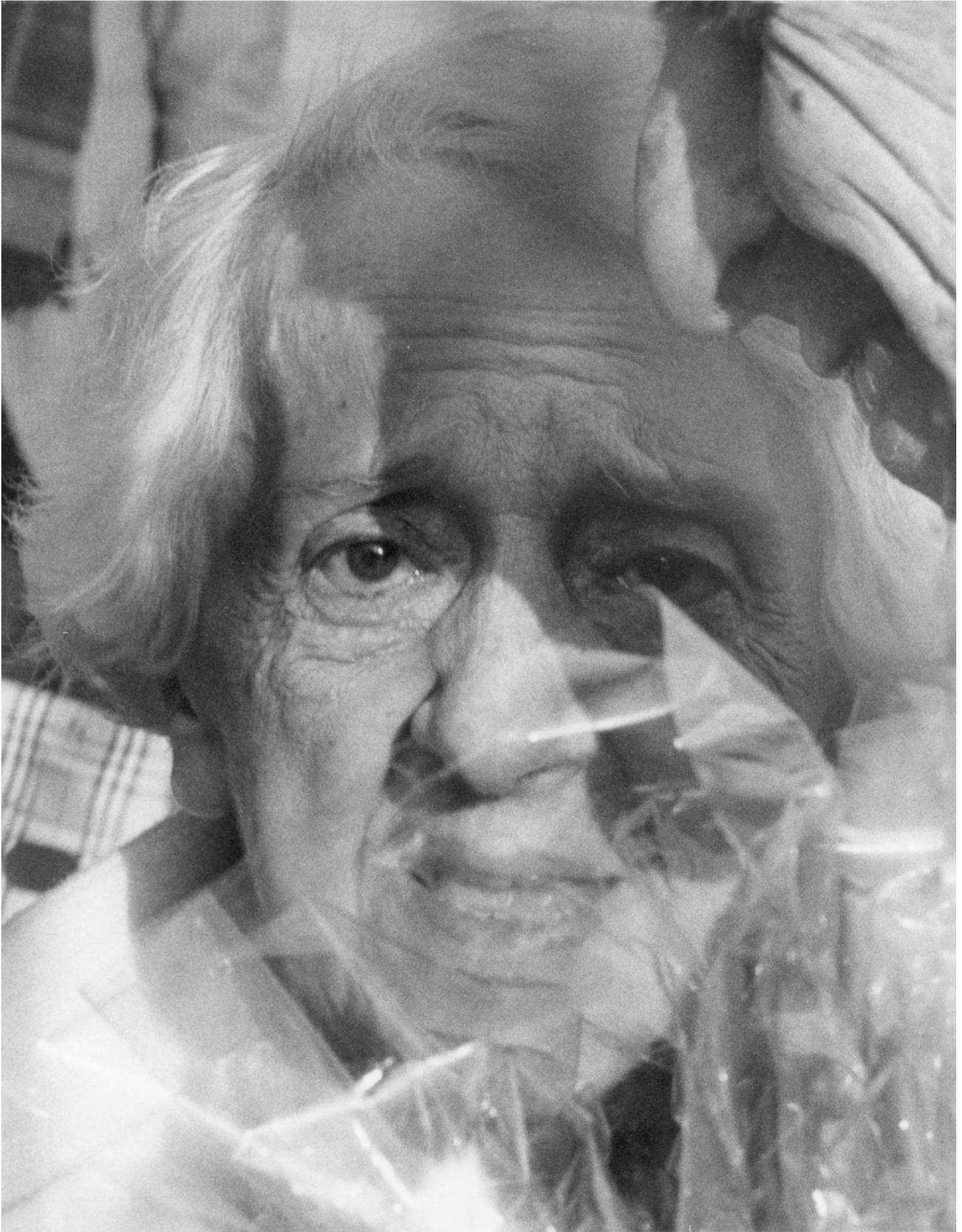
34 AZCOAGA, E. (1984): *María Zambrano y lo poético*. Cervantes Virtual.

35 ZAMBRANO, M. (2001): *La mirada de Cervantes, op.cit.*, p. 136.

les del Seminario María Zambrano, (3).

— (2004): *De la Aurora*, Moreno Sanz, J. (ed.), Madrid: Tabla Rasa.

— (2014): *Obras completas VI. Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928-1990)*. Ed. Jesús Moreno Sanz y Goretti Ramírez, Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores.



Fuente: Fundación María Zambrano



---

# Otros Lugares de La Razón: las investigaciones filosóficas de Carl G. Jung y María Zambrano

María Elizalde Frez

---

## Introducción

En la *Crítica de la razón pura*, Kant (1724-1804) extrañamente se deja llevar por la figura retórica de la metáfora para describir los fundamentos de su teoría del conocimiento:

No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad -un nombre atractivo- y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. Antes de aventurarnos a ese mar para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podemos esperar algo, será conveniente echar

antes un vistazo al mapa del territorio que queremos abandonar e indagar primero si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene, o bien si no tendremos que hacerlo por no encontrar tierra en la que establecernos. Además, ¿con qué títulos poseemos nosotros este mismo territorio? ¿Podemos sentirnos seguros frente a cualquier pretensión enemiga? Aunque ya hemos dado cumplida respuesta a estas cuestiones en el curso de la analítica, es posible que un breve balance de sus soluciones refuerce su aceptación al unificar los diversos aspectos en un solo punto (Kant, 1993).

El entendimiento puro, aquella facultad del ser humano que ordena, unifica, configura la realidad a través de las categorías, es el territorio en el que determinamos la verdad. Tiene límites invariables, al otro lado hay un mar borrascoso donde habitan la ilusión y las temidas apariencias. Carl G. Jung y María Zambrano, como algunos de sus predecesores, decidieron abandonar los límites de la verdad en el camino del conocimiento.

Lo sorprendente es que sus investigaciones epis-

temológicas iban a tener tres puntos en común muy destacados: Nietzsche como gran influencia vital, los sueños como objeto de estudio filosófico y en tercer lugar las otras formas de racionalidad como posibles métodos de conocimiento.

No es objeto de este estudio averiguar si las coincidencias entre Jung y Zambrano se dieron primero en uno y luego en el otro o si mantuvieron alguna comunicación. Según el Dr. Juan Fernando Ortega, en *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, Jung trató de vincular a María Zambrano a su equipo de trabajo en Suiza. Por afinidad entre pensamientos, quizá por proximidad en el método de investigación o también por el interés de Zambrano en el trabajo de Jung, la originalidad de ambos pensadores es vigente todavía en el siglo XXI y puede mostrarnos nuevas formas de hacer filosofía.

## Zaratustra o Nietzsche

Jung creía que *Así habló Zaratustra* es la manifestación del inconsciente colectivo, que es una obra que no todos estamos preparados para afrontar. En 1934 dio inicio al Seminario basado en la lectura de *Así habló Zaratustra*. De este seminario se tomaron notas y se transcribieron las sesiones, de manera que, incumpliendo la demanda de Jung para que tales transcripciones no se difundieran, a los pocos años ya formaban parte de fondos de personas interesadas en el pensamiento de Jung.

El pensamiento de Nietzsche se confunde a menudo en el de Jung. En *Recuerdos, sueños y pensamientos* Jung se sincera sobre la influencia del filósofo:

Los siguientes semestres me ocuparon tanto que apenas tuve tiempo para mis escapadas a lugares apartados. Sólo los domingos podía leer a Kant. Leía también con interés a E. von Hartmann. Nietzsche estuvo por algún tiempo en el programa, pero dudaba en leerlo porque no me sentía suficiente-

mente preparado. (...)

Pese a mis temores, sentía curiosidad y me decidí a leerle. Lo primero que cayó en mis manos fueron las Consideraciones anacrónicas. Quedé fascinado por completo y no tardé en leer *Así hablaba Zaratustra*. Constituyó, como el Fausto de Goethe, una fuerte conmoción. Zaratustra era el Fausto de Nietzsche (...) (Jung, 2001).

La fuerza de la narración, la clara estructura de sermón, los paralelismos entre Zaratustra y Cristo, el sentido del humor o incluso la grosería de algunos pasajes, rodean la importancia de la hipótesis central: la muerte de Dios como tema central de *Así habló Zaratustra*. No obstante, hay un detalle del que Jung extraerá un gran arquetipo: la sombra. Efectivamente, hacia el final de *Así habló Zaratustra*, Zaratustra deja de huir y se sienta finalmente a hablar con su sombra. El diálogo entre ellos es asombroso: la sombra se queja de su suerte, ha perdido la meta, demasiada experiencia se acumula sobre ella como para desear otra cosa que no sea el reposo de un hogar, a lo que Zaratustra responde con comprensiva tristeza, pero enseguida se recupera:

Y ahora quiero volver a escapar rápidamente de ti. Ya pesa sobre mí algo parecido a una sombra. Quiero correr solo, para que de nuevo vuelva a haber claridad a mi alrededor. Para ello tengo que estar todavía mucho tiempo alegremente sobre las piernas. Mas este atardecer en mi casa - ¡habrá baile! (Nietzsche, 2016, p. 433).

Similar es el diálogo que Nietzsche paseante, viajero, caminante, tenía con la sombra sobre los conceptos que ocupan su sistema filosófico en *El paseante y su sombra*. En el aforismo 194 dice:

Si alguna vez, excepcionalmente, nuestros sueños se logran y consuman -pues de costumbre son una chapuza-, son encadenamientos simbólicos de escenas y figuras que hacen las veces de un lenguaje

poético narrativo; transcriben nuestras vivencias, expectativas o relaciones con osadía y precisión poéticas, de modo que por la mañana siempre nos asombramos de nosotros mismos si nos acordamos de ellos. Malgastamos en sueños demasiado arte ... y por eso de día solemos ser tan pobres (Nietzsche, 2003, p. 92)

El arquetipo de la sombra nació de la concepción nietzscheana de la sombra y la persona, la necesidad de aquélla para la completud de ésta. De los llamados maestros de la sospecha<sup>1</sup>, es probable que la influencia de Nietzsche como psicólogo fuera tan o más importante en Jung como la influencia clara que Freud ejerció en su formación y primeros pasos como psicólogo analista. Freud tenía una mala imagen de los filósofos, pues creía que éstos eran únicamente seres preocupados en el intelecto. Por eso mismo, no quiso poner atención a las ideas de su contemporáneo -a pesar de no ser filósofo de formación-, ni siquiera leer *Así habló Zaratustra* “por temor a ser demasiado influenciado por ideas meramente especulativas en vez de basadas en la práctica empírica”. (Jung, 2019, p. 17)

Otro de los aspectos influyentes de Nietzsche es que, en la mayoría de sus obras, así como evidentemente en el devenir de su vida<sup>2</sup>, la clara convicción de la necesidad de mantener el espíritu dionisiaco, el antiguo *amor fati*, era irrefutable; contrariamente al prejuicio que Freud tenía sobre el pensador, la empiria debía incidir en el pensamiento y éste no debía estar formado de “ideas meramente especulativas”. En este punto, recordemos cómo María Zambrano defendía exactamente la misma actitud que Jung y Niet-

zsche, pero en este caso, en relación con Goethe:

Ellos [Holderlin y Nietzsche] para su genialidad, para la “luz recibida” tuvieron que “pagar prenda”, Goethe no. ¿Cómo consiguió su plenitud sin pagar prenda?, se pregunta Zambrano, y en la pregunta ya se encuentra la respuesta: porque la plenitud goetheana es una ilusión, porque no la alcanzó, porque no es poeta. Goethe firmó un pacto con el diablo, pero no pagó, dejó abierta una puerta trasera que le permite la fuga hacia la felicidad existencial. (...) Sin embargo, la alusión al Fausto es implícita: la cláusula en el pacto con Mefistófeles que finalmente permite la liberación religiosa del viejo sabio. Y así, sin pasión, sin lucha, no puede serse ni poeta, ni filósofo (Kurz, 2010).

Nietzsche como filósofo y como poeta había pagado prenda. Y quizá la intuición tan celebrada por Jung se concretara como una anticipación del pensamiento del siglo XX en la aproximación del término “razón poética”<sup>3</sup>, que Nietzsche trabaja en *Aurora* y que más tarde utilizará Machado, el método filosófico que María Zambrano trabajará en profundidad: en ella, una racionalidad que engloba la razón del silogismo, de lo lógico, la matemática pero también la poesía, es decir, la razón creadora, aquella que no pretende invadir y diseccionar sino que se deja captar por la realidad, en una posición casi de pasividad, pero podríamos decir que una pasividad atenta. Estamos en la corriente iniciada por Schopenhauer que sitúa al arte en un lugar privilegiado de acceso a un conocimiento verdadero, que quiere compartir podio con la razón científica<sup>4</sup>. Bajo la luz de Nietzsche, Zambrano suma su luz ampliando una forma de razón que ya no es suficiente, a la

1 Para más información, Torralba, Francesc, *Els mestres de la sospita*, Barcelona, Fragmenta, 2018.

2 Este aspecto está ampliamente desarrollado por el autor en *Ecce homo*.

3 Para una profunda aproximación al significado del concepto utilizado por Nietzsche, Velasco Guzmán, A. *Nietzsche y la razón poética*, Nóesis, vol. 21, núm. 42, 2012.

4 La influencia de Nietzsche en Zambrano ha sido largamente estudiada. Ver, por ejemplo, el número 10 de la *Revista Aurora, Papeles del Seminario María Zambrano*, dedicado exclusivamente a esta relación. [http://www.ub.edu/smzambrano/Aurorapdf/AURORA\\_10p-df.pdf](http://www.ub.edu/smzambrano/Aurorapdf/AURORA_10p-df.pdf)

que se le echa en falta todo aquello que no sea del reino del intelecto, por ejemplo, las emociones, los sentimientos, todo aquello que la sombra representa de uno mismo, el inconsciente al que el poeta se abisma en los sueños para poder crear sin ayuda del entendimiento. La razón, para Zambrano, no debe ser ya instrumental. Ahora sabemos que muchos pensadores europeos estaban sospechando de la razón durante la primera mitad del siglo XX tal como sospechaba Zambrano.

Pero quizá lo novedoso de Zambrano en relación a Nietzsche sea que sitúa al pensador en el lugar de un místico en *La destrucción de la filosofía en Nietzsche*. En este clarividente texto, Friedrich Nietzsche haría dos recorridos en su método genealógico:

Quizá fue el primero de esos geniales destructores, los más infatigables trabajadores de este tiempo; los más exasperados, al menos. Lo que a Nietzsche tocó en suerte destruir fue la Filosofía misma. (...) Nietzsche vivió dentro de la Filosofía el doble anhelo por el origen, que reside en la Filosofía misma, y el otro, el del hombre que sueña verse más allá de su propio ser (Zambrano, 2005).

Buscar el origen de la construcción de la verdad en la moral, por un lado, y por el otro verse a sí mismo, el pensador como persona que contenía algo oculto que lo completara, quizá esa sombra que habla con Zaratustra: Zambrano sitúa esa búsqueda en la soledad en la que vive Nietzsche hacia su locura, pero también hacia su genialidad. El camino hacia la individuación, diría Jung. Por lo tanto, el conocimiento no sólo es una búsqueda externa a quien lo busca, sino que tiene que ver con la propia interioridad, con lo oculto que hay en cada uno de nosotros.

## La vida es sueño

Zambrano se sentía especialmente orgullosa de su larga investigación sobre el sueño y el tiempo. Y así la tituló: *Los sueños y el tiempo*, que había empezado en 1955 con *La multiplicidad de los tiempos*. En esta investigación Zambrano refiere a los temas del psicoanálisis, pero desde la perspectiva del estado de sueño, “realidad original que aparece de forma inmediata y espontánea, desde una actitud pasiva asistiendo a su revelación y tratando de salvar la distancia entre el sueño, la vigilia y el despertar” (López Castro, 2012). Explica ya en la introducción qué pretende con esta investigación:

No es que me haya propuesto hacer una metafísica de los sueños, ni de la realidad en tanto que soñada, sino que al ser el soñar la *manifestación primaria* de la vida humana, y los sueños una especie de prehistoria de la vigilia, *muestran la contextura metafísica de la vida humana* allí donde ninguna teoría o creencia puede alcanzar [...] En sueños aparece la vida del hombre en la privación del tiempo, como una etapa intermedia entre el no ser - el no haber nacido — y la vida en la conciencia, en el fluir temporal. [...] Pues que si el hombre entra en la vigilia por el despertar es porque en el sueño inicial que parece ser su vida primera, no puede alcanzarse a sí mismo, a ser sí mismo. Porque si la vida es sueño, es sueño que pide despertar. Enajenación inicial de alguien que busca identificarse. Y de ahí la angustia subyacente bajo los sueños, aun los felices. Pues que el sueño pide realidad (Zambrano, 2004).

De alguna manera, el sueño es el espacio de libertad de expresión, aquel espacio donde el ser humano no está esclavizado por la voluntad, es decir, en sentido schopenhaueriano, esa fuerza inconsciente que late como un impulso de vida:

Los sueños son un caso de rescate y aparición de lo oculto, de lo perdido, de lo abismado. Los sueños, son, ante todo, la revelación de una ocultación es-

pontánea -automática- o realizada por el hombre: de lo que el tiempo es en su ambigua condición reveladora-ocultadora (...) Revancha de la libertad frente a la esclavitud en su condición humana (Zambrano, 2004, pp.33-34).

El sueño es, pues, el acceso al *íntimo fondo de la persona* (Zambrano, 1986), al origen, a lo que requiere todavía de máscara parafraseando a Nietzsche<sup>5</sup>.

De manera similar para Jung los sueños serán, como para su primer maestro Sigmund Freud, uno de los caminos que el inconsciente utiliza para manifestarse, por ejemplo, la sombra se nos aparece en los sueños. Define así el inconsciente personal y el inconsciente colectivo, que se manifiesta en los sueños:

“Una capa, en cierto modo superficial, de lo inconsciente es sin duda alguna personal. La designamos con el nombre de inconsciente personal. Pero esa capa descansa sobre otra más profunda que ya no procede de la experiencia personal ni constituye una adquisición propia, sino que es innata. Esa capa más profunda es lo así llamado inconsciente colectivo. He elegido el término colectivo porque tal inconsciente no es de naturaleza individual sino general. Es decir, a diferencia de la psique personal, tiene contenidos y formas de comportamiento que son iguales cum grano salis en todas partes y en todos los individuos (Jung, 2015).

Zambrano investiga no el contenido de los sueños sino la forma de los sueños, que siempre es caracterizada por la pasividad del soñante, que no tiene voluntad y lo único que puede hacer es despertar, y la atemporalidad (no importa el tiempo físico como tampoco el tiempo de la persona dice Zambrano). O más que la atemporalidad,

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 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 (Solsona, 2019).

Hay dos tipos de sueños: el sueño de deseo o de la psique y el sueño creador -o de la persona, dos extremos que constituyen el arco de la escala de los sueños:

Descifrar una imagen onírica, una historia soñada, no puede ser por tanto analizarla. Analizarla es someterla a la conciencia despierta que se defiende de ella; enfrentar dos mundos separados de antemano. Descifrarla, por el contrario, es conducirla a la claridad de la conciencia y de la razón, acompañándola desde el sombrío lugar, desde el infierno atemporal donde yace. Lo que sólo puede suceder si la claridad proviene de una razón que la acepta porque tiene lugar para albergarla: razón amplia y total, razón poética (Zambrano, 1986).

“El sueño es una reintegración a la ‘Fysis’”, un retorno a lo originario. En los pasos de Zambrano se advierte, como ella misma explicita, la huella previa de Jung: parte de sus tesis para investigar filosóficamente creo que una de sus grandes preocupaciones filosóficas: qué es ser persona.

### **Los otros lugares de la Razón: *Rerum Novarum Copidus***

En el Colegio de Médicos Suizo, Jung pronunció dos conferencias sobre Paracelso (1493-1541) en 1941, con motivo del 400 aniversario de su muerte. La conferencia comenzaba así:

“El extraño hombre Philippus Aureolus Bombast von Hohenheim, llamado también Teofrasto Para-

<sup>5</sup> “Todo lo profundo necesita de máscara”

celso... Nació bajo el signo de Escorpio: la posterior vida de Paracelso desde luego no contradujo esta predisposición natalicia.”

Llama la atención, en primer lugar, la extraña forma de dar comienzo a una conferencia haciendo referencia al signo astrológico del homenajeado. Pero nada más y nada menos que en el racionalista colegio de médicos de cualquier país europeo de la época, Jung terminaba la frase con una apreciación que transparentaba el conocimiento e interés que tenía en el esoterismo: la vida de Paracelso había mostrado certeramente el camino que los astros habían determinado en el momento de su nacimiento. Se puede llegar a pensar que Jung bromea con la actividad alquímica de Paracelso, pero no puede ya pensarse a partir de su juicio de valor. Realmente le interesaba comprender cómo funcionan las tradiciones, muchas veces contenidas en los corpus de cada una de las antiguas creencias populares.

¿Qué buscaba Jung en la esoteria, en los pseudo-conocimientos populares? En el prólogo de la versión del IChing de Wilhelm, Jung exponía firmemente su idea sobre la razón totalizadora occidental, inmensamente coincidente con la idea zambraniana desarrollada en *Filosofía y poesía*. Jung buscaba explicar el significado del IChing a partir de su experiencia personal de más de 30 años con este libro. Para él, el IChing es “técnica oracular o método de exploración del inconsciente”. Buscaba ir más allá de la causalidad en la que se basaba la ciencia occidental del momento. Afirma en el prólogo:

Si dejamos las cosas a merced de la naturaleza vemos un cuadro muy diferente: cada proceso se ve interferido en forma parcial o total por el azar, hasta el punto de que, en circunstancias naturales, una secuencia de hechos que se ajuste de manera absoluta a leyes específicas constituye casi una excepción.

## Partiendo de la influencia de Nietzsche, Zambrano siempre se pronunció a favor de la apertura de la racionalidad

La mente china parece preocuparse exclusivamente por el aspecto casual de los acontecimientos.

*Rerum novarum cupidus* (la gente desea cosas nuevas), dice él de sí mismo, “Siempre he tratado de mantenerme desprejuiciado y curioso”. Este es el espíritu del pensador del siglo XX, de la pensadora exiliada en la isla de Cuba o en la de Puerto Rico. Pensar es siempre pisar donde no se ha pisado, andar por donde no había camino, no ya en la historia de la humanidad, si no en el propio devenir del pensamiento. Aunque no deberíamos dejar de lado nuestra propia mismidad inconsciente, que no se piensa a sí misma: “El método del Yi Ching, en verdad, toma en consideración la oculta calidad individual de cosas y hombres, así como también de nuestra propia mismidad inconsciente.” Más adelante nos dice:

En la exploración del inconsciente nos topamos con cosas sumamente extrañas, de las que el racionalista se aparta con horror, asegurando luego que no ha visto nada. La plétora irracional de la vida me ha enseñado a no descartar nada jamás, aunque vaya contra todas nuestras teorías (de tan breve perduración en el mejor de los casos) o bien no admita ninguna explicación inmediata. Esto, naturalmente, resulta inquietante, y uno no sabe con certeza si la brújula está apuntando bien o no; pero la seguridad, la certidumbre y la paz no conducen a descubrimientos. Lo mismo sucede con este método chino de adivinación. Es obvio que la finalidad del método es el conocimiento de sí mismo, aun cuando en todas las épocas también se lo ha usado en un sentido supersticioso.

El método del IChing pasa por hacer brotar el inconsciente con el fin de conocerse a sí mismo. No estaría este método alejado de la razón poética si la entendemos como método:

Poesía y razón se completan y requieren una a otra. La poesía vendría a ser el pensamiento supremo para captar la realidad íntima de cada cosa, la realidad fluente, movediza, la radical heterogeneidad del ser. Razón poética, de honda raíz de amor (Zambrano, 1998).

Tal como escribe la dra. Rosa Rius (2006) en la Introducción a *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*

Otras, como María Zambrano, reivindicaron hasta el final su compromiso activo con la Guerra Civil Española, sin que ello significara contradecir un sueño de revolución pacífica que impone repensar de forma global “nuestro modo de vivir, de ser hombres, de habitar el planeta”, es decir, impone la búsqueda atenta de formas inéditas, e inauditas, de convivencia.

El método filosófico de la razón poética obliga a la búsqueda atenta de manera desprejuiciada y curiosa. Debieron surgir infinidad de coincidencias ideológicas entre Lydia Cabrera y María Zambrano en los primeros años del exilio de ésta. El exilio en Cuba puede reseguirse tanto en textos como en artículos de la dra. Madeline Cámara, en su gran labor de reivindicar el pensamiento y letras de las mujeres en Latinoamérica y especialmente en Cuba, entre otros muchos estudios. Madeline Cámara investigaba en las relaciones de amistad entre la etnóloga cubana Lydia Cabrera y la filósofa María Zambrano, de las que surge el hermanamiento en el *conocimiento poético*,

las escritoras que habían creado escuelas con sus obras desafiando las etiquetas de los géneros literarios (dos en particular muy afines con el tema de esta última correspondencia: los “delirios zambranianos” y los “itinerarios del insomnio cabrerianos”), las intelectuales que supieron tomar con dignidad el camino del exilio y mantener dentro de sus rigores una inaudita creatividad (Cámara, 2014).

En otro texto, la dra. Cámara revela el misterio, el asombro que sintió Zambrano en Cuba:

No la imagen, no la viviente abstracción de la palma y su contorno, ni el modo de estar en el espacio de las personas y las cosas, sino su sombra, su cifra de realidad, fue lo que me hizo creer recordar que la había ya vivido.

Sombra, peso secreto, cifra de realidad, términos inquietantes que nos transportan a un tratado alquímico, salpicado de reminiscencias gnósticas. Nada aparential ha contribuido a la intuición del fenómeno, sino todo lo que no es, o mejor dicho, que no tiene indicio físico de ser, lo no revelado, lo menos evidente, aquello que tiene su mitad en la sombra: rastro, pluma, perfume. Llega el momento de anunciar lo que de esencial tiene el secreto: “yo diría que encontré en Cuba mi patria pre-natal” (Cámara, 2011).

Los métodos de ambos pensadores, por lo tanto, distaban mucho de ceñirse a la costa de la isla del entendimiento kantiano con el que iniciaba este recorrido. Más bien los métodos de investigación están enfocados en el mar borrasco, ancho, habitado por nieblas y hielos que se deshacen y que hacen tener vagas esperanzas al navegante que busca descubrimientos en sus aventuras que ya nunca van a concluir. No querían ya el territorio de la verdad, pues si algo tiene el inconsciente, decía Jung en sus conferencias y entrevistas de manera sonriente y hasta carcajeante, es que siempre es inconsciente y por tanto no se puede describir. Queda fuera del ámbito de la verdad,

ésta no se puede aplicar al inconsciente, ni a las manifestaciones de este.

¿Acompañó Zambrano a Lydia Cabrera en sus incursiones profesionales como etnógrafa? Cabrera publicaba en 1940 *Por qué... cuentos negros de Cuba* y en 1954 *El monte*, tratado etnográfico en el que se recogen los orígenes de la santería. Es sabido que en la visita de Federico García Lorca a la isla, Cabrera lo acompañó a un ritual que dejó al poeta conmocionado. Así que muy probablemente en los años de exilio cubano, Zambrano acompañaría a Cabrera a recoger información para su tratado etnográfico.

Un poco más allá de la racionalidad occidental, ellas se permitieron un diálogo que incluía otras racionalidades, otros juegos de lenguaje en los que componentes esotéricos o de creencia eran posibles. Lo demuestran las dos cartas cruzadas ya desde Roma y la Florida, otros exilios y ambas en el exilio esta vez, cartas que trataban de una sesión de espiritismo.

Partiendo de la influencia de Nietzsche, Zambrano siempre se pronunció a favor de la apertura de la racionalidad: ya en *Filosofía y poesía*, publicado en 1939, rechazaba el enseñoramiento de la razón instrumental como he mostrado antes, iniciando así el recorrido filosófico que no abandonaría y que la llevaría a elaborar la investigación sobre los sueños, el constante trabajo sobre la poesía o la pintura como espacios de conocimiento, o el interés en el esoterismo, como su biblioteca personal demuestra. Otros lugares donde la razón se manifiesta de forma distinta a la manifestación de la razón occidental, este es el método de la razón poética.

## Conclusión

Caminando por las montañas de los Alpes, de una piedra triangular junto al lago de Silvaplana,

surgió por segunda o tercera vez la idea de Zaratustra. Así lo explica Nietzsche en *Ecce homo*. En 1883 aparecía por vez primera el primer volumen de *Así habló Zaratustra*. En 1892 se publicaba la edición completa tal como ahora la conocemos, pero Nietzsche ya no tenía capacidad de juicio desde enero de 1889. Unos años más tarde, en 1895 el compositor y director Gustav Mahler enfrentaba la composición de su tercera sinfonía que incluiría un capítulo de *Así habló Zaratustra* en el 4º movimiento, *La otra canción del baile*. Conocido es el *Así habló Zaratustra* de Strauss, o el poema sinfónico *Vida de héroe* de 1898. Nietzsche todavía estaba con vida, pero no podría ya escuchar las obras que los compositores le estaban dedicando a su Zaratustra.

Por tal genialidad, Nietzsche tuvo que “pagar prenda”, según palabras de Zambrano. Tal genialidad imbricada a la forma de vida del filósofo fue la causa de la admiración tanto de Jung como de la misma Zambrano. Hacer del pensamiento, de las convicciones últimas la forma de vida parece ser una característica que compartían los tres pensadores, si nos fijamos atentamente en sus biografías.

Por otro lado, utilizar el martillo para hacer filosofía, el anuncio nietzscheano de ser pura dinamita parece también ser compartido por los tres. No hay más que leer *Filosofía y poesía* de Zambrano, escrito y publicado en 1939 para entender que contundentemente Zambrano trabajaba por la ampliación de la razón occidental. Y a partir de la destrucción con el martillo llega el momento de la creación de nuevas teorías, nuevas ideas que iluminen el porvenir, ampliando la razón para poder así saltar sobre los límites de la vigilia o del entendimiento. Jung y Zambrano establecieron plataformas de paso allá donde el mar borrascoso había anegado las calles de *acqua alta*: donde aparentemente no se podía transitar ellos colocaron tablones más o menos sólidos sobre

plataformas elevadas por los que posteriormente hemos podido andar con algo de seguridad.

Personas de trayectorias vitales y profesionales tan distintas sintieron interés por similares áreas de la vida, combatieron cada uno a su manera los discursos arraigados y buscaron en lugares incluso menospreciados, donde otras formas de uso de la razón había tenido cabida. A menudo ha llamado la atención el interés de Zambrano por Massignon o Guenon, o en el caso de Jung, su interés por prácticas menos ortodoxas de la religión, o su conocimiento en astrología o como he puesto de ejemplo, el estudio del Libro de las mutaciones o IChing; pero ¿sólo ha llamado la atención como algo curioso que no merecía la pena tratar *con seriedad*? Según Jung, procuraba mantenerse desprejuiciado y curioso. Lo mismo quizá nos impele a hacer Zambrano cuando declara que ella ya no pregunta por el ser, porque “la pregunta “¿Qué es el ser?” la he abolido hace tiempo. En vez de preguntar, creo en la revelación de la filosofía y al que revela, no se le pregunta (Zambrano, 1995).”

## Referencias bibliográficas

CÁMARA, M., “Sororidades habaneras entre María Zambrano y Lydia Cabrera”, Puñales Alpizar, Damaris, *El Atlántico como frontera. Mediaciones culturales entre Cuba y España*.

— (2011) *Viaje iniciático de María Zambrano a la isla secreta: Pensamiento insular y vivencia caribeña del exilio en Cuba y Puerto Rico*, Cámara, M., Ortega, L.P. (eds.), (2011): María Zambrano: palabras para el mundo, Newark: Juan de la Cuesta, p. 98.

JUNG, C.G. (2019): *El Zarathustra de Nietzsche*, Madrid: Trotta, p. 17.

—(2015): *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Madrid: Trotta.

— (2001): *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona: Seix Barral.

KURZ, A. (2010). “La carta abierta a Alfonso Reyes sobre Goethe de María Zambrano: ¿un caso de irracionalismo poético?”, *Iberoamericana*, año 10, n. 37, pp. 59-66.

LOPEZ CASTRO, A (2012) “María Zambrano: los caminos del sueño”, *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, 37, pp. 413-432.

—María Zambrano y la filosofía de Nietzsche”, *Revista Aurora, Papeles del Seminario María Zambrano*, 2010, n. 10. [http://www.ub.edu/smzambrano/Aurorapdf/AURORA\\_10pdf.pdf](http://www.ub.edu/smzambrano/Aurorapdf/AURORA_10pdf.pdf) [consulta: 1, septiembre, 2019]

MARTÍN, F. J., El “sueño creador” de María Zambrano (*Razón poética y hermenéutica literaria*) [https://cvc.cervantes.es/literatura/aispi/pdf/09/09\\_229.pdf](https://cvc.cervantes.es/literatura/aispi/pdf/09/09_229.pdf) [consulta: 1, septiembre, 2019]

NIETZSCHE, F., (2016): *Así habló Zarathustra*, Madrid: Alianza, p. 433.

— (2003): *El paseante y su sombra*, Madrid: Siruela, p. 92.

— (1996): *Aurora*, Madrid: EDAF.

— (2007): *Ecce homo*, Girona: Accent.

RIUS GATELL, R. (ed.), (2006): *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*, Barcelona: UB, p. XIII.

SOLSONA, H., *Sueño, realidad y verdad*. Comunicación recogida en esta misma publicación.

ZAMBRANO, M. (2005): “La destrucción de la Filosofía en Nietzsche”, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza, pp. 1 (Zambrano, 1998)57-166.

— (2004): *Los sueños y el tiempo*, Madrid: Siruela, pp. 33-34.

— (1986): *El sueño creador*, Madrid: Turner.

— (1998): *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Valladolid: Trotta, pp. 177-178.

— (1995): *Felices en la Habana*, Las palabras del regreso, Salamanca: Amarú, pp. 189-190.

---

# Entre la persona y el superhumano. Zambrano, Harari y la pregunta por el futuro del ser humano

María Fogler

---

Quería empezar con unas palabras bien conocidas que María Zambrano escribe en el prólogo de su libro *Persona y democracia*, añadido en el año 1987. Dice: “Algo se ha ido para siempre, ahora es la cuestión de volver a nacer, de que nazca de nuevo el hombre en Occidente en una luz pura reveladora que disipe (...) lo que se ha perdido” (Zambrano, 12). Han pasado más de 30 años desde esta declaración pero estoy convencida de que hoy se podría repetir la misma frase. Sin embargo, parece obvio que ya no significa lo mismo, que quizá ese algo que se ha ido para siempre ya es otro *algo* y ese *hombre nuevo* que debe nacer ya es otro *hombre nuevo*. Me gustaría en esta ponencia acercarme a algunos aspectos de la idea zambraniana de la persona, entendida como una propuesta de un posible futuro para el ser humano. También me gustaría apuntar a un libro publicado exactamente 60 años más tarde que *Persona y democracia*. Se trata de *21 lecciones para el siglo XXI*, el libro de un historiador y pensador israelí, Yuval Noah Harari, en el que aparecen unas preguntas muy importantes en cuanto al

futuro del ser humano. La propuesta zambraniana ¿es compatible con el contexto futurista del ser humano, dibujado por Harari, o pierde su vigencia? ¿El proyecto de la persona tiene algo que ver con el del superhumano?

Hace unos años investigué sobre el tema de la mujer en la filosofía de María Zambrano. Una de las posibles conclusiones de cómo ubicar lo femenino dentro del pensamiento occidental – lo femenino entendido como *lo otro* que la cultura occidental en sus rasgos dominantes – fue la propuesta zambraniana de la persona. ¿Por qué consideré, y sigo considerando, a la idea de persona en la filosofía zambraniana como una de las soluciones que la filósofa propone para el tema del género? Dicho de modo resumido, según Zambrano el conflicto entre lo femenino y lo masculino se estaba desarrollando a lo largo de la cultura occidental desde sus principios en la Grecia antigua y luego a través del Cristianismo. Lo femenino fue dominado por lo masculino, quedándose en lo subterráneo, en lo escondido o en lo esclavizado. Se quedó en lo unido al saber del alma, a las entrañas, a lo oscu-

ro y lo sagrado, separándose de lo racional, claro y definido, de lo divino. Una de las principales herramientas con las que se desarrolló la cultura occidental fue su filosofía, una filosofía lógica y racional y por tanto muy masculina en su carácter. Lo que había que hacer, según Zambrano, para solucionar esa situación tan desfavorable para las mujeres era encontrar unas nuevas herramientas para poder incluir lo femenino en esta cultura, en su pensamiento. Una de las herramientas que propuso la filósofa veleña fue obviamente la razón poética. Pero lo femenino no entra en el pensamiento zambraniano solo a través de la razón poética sino también, por ejemplo, a través de su pensamiento ético. Y aquí aparece el tema de la persona. Ser persona es, entre otras cosas, un proyecto ético que requiere una actuación. Es tomar una decisión y emprender un proceso. El hecho de ser el ser humano no significa, según Zambrano, simplemente haber nacido como tal, sino asumir el serlo. Es un camino, tal y como lo indica la filósofa varias veces a lo largo de su libro que aquí nos interesa, que es *Persona y Democracia*. Dice allí, por ejemplo: “Y abrir camino es la acción humana entre todas, lo propio del hombre, algo así como poner en ejercicio su ser y al par manifestarlo, pues el propio hombre es camino él mismo (...). Descubrir un camino, abrirlo, trazarlo, es la acción más humana porque es al mismo tiempo acción y conocimiento; decisión y una cierta fe que regula la esperanza en forma tal de convertirla en voluntad. Es pues una acción moral entre todas” (Zambrano, 43). La persona, o mejor dicho, el camino de la persona, es entonces una realización integral del ser humano desde la dimensión ética, o más bien es el adquirir por el ser humano la conciencia de su ser verdadero. Dice Zambrano: “La persona es algo más que el individuo: es el individuo dotado de conciencia, que se sabe a sí mismo y que se entiende a sí mismo como valor supremo, como última finalidad terrestre; y en este sentido fue así desde el principio; mas como futuro a descubrir, no como realidad presente, en

forma explícita” (Zambrano, 130). Así también ser persona consiste en asumir de un modo consciente la tarea ética de proyectar nuestro ser y, como dice la misma Zambrano, hay en este proyecto algo absoluto, algo imposible de conseguir en su totalidad, dado que significa una búsqueda inacabable, que trasciende el tiempo histórico. Lo que importa indicar en este contexto es que ese camino inacabable de ser persona es un camino de esperanza y amor, muy femenino en su carácter -tal y como entiende lo femenino Zambrano-. Igual que en los análisis sobre la mujer de los años 40, en el contexto de la persona vuelve la idea de obtener la libertad para poder ofrecerse. Y es obtenerla a través de un saber de sí mismo, desde dentro de sí mismo que es el camino indicado antes para la mujer para conseguir su existencia. El lugar de la persona es un espacio íntimo, en el que reside algo absoluto, universal, movido por la esperanza. Dice: “El esperar es el movimiento íntimo de la interioridad. Se entiende como alma o persona y es, a la vez, pasividad y actividad” (Zambrano, 84). Así que el camino del alma se convierte en el camino de la persona y el amor que necesitaba la mujer para ganar su existencia en la historia -el caso de Eloísa- aparece ahora en el caso de la persona para poder llegar hasta las entrañas de la historia, para conseguir una historia verdadera.

La persona, de hecho, en un cierto modo supera a lo masculino y lo femenino. Se trata, como acabo de decir, de una actuación ética del ser humano para desarrollar la plenitud de su existencia, de su ser. Y esta plenitud no puede ser conseguida tanto sin lo femenino como sin lo masculino. Así que, aunque en dicho libro no se habla directamente del problema del género, es obvio que, teniendo en cuenta el pensamiento zambraniano sobre los géneros, esta unión es inevitablemente necesaria. Al volver ahora al libro *Persona y democracia* con el propósito de esta conferencia, lo releo con un ángulo un poco diferente. El tema de la persona obviamente se puede considerar una propues-

ta para el futuro de la coexistencia de los seres humanos a nivel social o -aun más generalmente- una propuesta del posible futuro desarrollo del ser humano. La filósofa indica que la cultura occidental ha ido progresando hacia el individualismo, con la conciencia entendida como la responsabilidad, o más bien con una “conciencia histórica convertida en una ética de la historia o una historia en modo ético”. (Zambrano, 36). Según Zambrano, el humanismo ha transformado el ritmo histórico. Dice: “Si se piensa que el hombre apareció ya con toda su humanidad actualizada, la historia sería inexplicable (...) no tendría sentido si no fuera la revelación progresiva del hombre. Si el hombre no fuera un ser escondido que ha de irse revelando”(Zambrano, 41). Mas, como dice la filósofa, “la historia nos muestra que no le es posible al hombre instalarse en lugar alguno” (Zambrano, 45). Lo podríamos entender como que ningún punto de la historia es el punto final en el que el ser humano consigue su plenitud. Y sin embargo, gracias a la esperanza el ser humano sigue proponiéndose crear su historia. Aunque, según la filósofa, “en nuestra civilización todavía no poseemos un itinerario íntegro, verdadero, de la persona humana, una especie de Ética en marcha, que sea itinerario del ser persona por medio de la historia” (Zambrano, 67), el futuro, tal como se lo ve desde la perspectiva humanista, pertenece a los humanos, ya que vivir humanamente es el ir siempre más allá en la búsqueda de su plenitud. Es la obligación moral del ser humano y a la vez es su único camino hacia su libertad verdadera, sin la cual la persona humana no puede realizarse íntegramente. “Solamente se es de verdad libre cuando no se pesa sobre nadie; cuando no se humilla a nadie, incluido a sí mismo. (...) En cada hombre están todos los hombres” (Zambrano, 97). Y esto significa que hay que “transformar la sociedad de modo que pueda alojar en ella a la persona humana en toda su integridad” (Zambrano, 104). Hay necesidad de la humanización de la sociedad y eso lo ofrece la democracia liberal, con la persona en-

tendida como la medida de lo social, ya que “no es posible elegirse a sí mismo como persona sin elegir, al mismo tiempo, a los demás. Y los demás son todos los hombres” (Zambrano, 208). Zambrano escribió este libro en el año 1956 y lo publicó en 1958, lo que quiere decir que el mundo estaba en un punto muy diferente del de hoy en día. La propuesta de Zambrano es principalmente a nivel ético, lo que quiere decir que intenta tratar sobre los valores universales y no contextualizados en un medioambiente espacio-temporal concreto. Y, sin embargo, la influencia de este contexto es inevitable. Su propuesta, aunque sea válida, ¿es suficiente para el futuro cercano del *homo sapiens*?

Como ya he indicado al principio, creo que un ángulo bastante revelador para esta reflexión puede aportarlo el compaginar la propuesta de Zambrano con la de Yuval Noah Harari. El historiador israelí es últimamente considerado uno de los pensadores más importantes o quizá mejor dicho más impactantes, en cuanto al futuro del género humano. El año pasado Harari publicó su tercer libro, *21 lecciones para el siglo XXI*. Me centro en este libro porque de una manera clara apunta a los problemas cruciales del futuro cercano de la humanidad. Intentaré ahora sintetizar algunos de esos problemas, tal y como los dibuja Harari, sin intención de hacer una exposición completa ni de dicho libro ni del pensamiento de su autor.

El libro de Harari es un llamamiento hacia la búsqueda de un nuevo sentido de la vida en un mundo en el que -en parte por ser un mundo global- se ha perdido la fe en la mayoría de las grandes narrativas, tanto religiosas como éticas, políticas o económicas, y que además es un mundo al borde de una catástrofe, dadas las amenazas de la crisis ecológica, nuclear y sobre todo la amenaza de las nuevas tecnologías. El desarrollo acelerado de la inteligencia artificial y la biotecnología nos está forzando con cada vez más urgencia a encontrar una base ética para su futuro desarrollo, pero ade-

más, según Harari, nos está llevando a un punto en el que vamos a necesitar crear una nueva definición de lo que es un ser humano. Este aspecto humano es el que ahora más me interesa.

Ya en su anterior libro *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Harari indicaba que la última narración global, la religión humanista llamada el liberalismo, está llegando a su fin. Esta convicción la repite también al principio de su nuevo libro. Dice: “La humanidad está perdiendo la fe en el relato liberal que ha dominado la política global en las últimas décadas, exactamente cuando la fusión de la biotecnología y la infotecnología nos enfrenta a los mayores desafíos que la humanidad ha conocido” (Harari, 19). ¿Qué quiere decir con eso? A pesar de los campos político y económico, sobre los que se desarrollan las principales dudas en cuanto al liberalismo, según Harari, hay un aspecto aún más importante y es que ser un ser humano, en el sentido de ser un individuo libre e independiente, deja de ser el centro y la medida de todas las cosas. Este puesto ocupan los macrodatos - big data - o sea la información masiva. Un individuo ya no tiene tanta importancia como un algoritmo que se puede sacar de los datos sobre él. La idea de un algoritmo dominante por encima de los individuos es crucial para los análisis de Harari. Aunque nos creemos personas libres e independientes, ya hace un tiempo que nuestras decisiones están afectadas por algoritmos. Y no se trata simplemente de la manipulación en las redes sociales, sino de toda la información que dejamos -sobre todo inconscientemente pero también voluntariamente- sobre nosotros mismos y que puede ser utilizada para ofrecernos un mejor producto, sea un simple bien, un tratamiento médico, una elección política o una experiencia vital. Aquí entramos en el campo de la inteligencia artificial, o sea de la biotecnología y la infotecnología. Los programas inteligentes usados cada vez a escala más masiva para analizar los datos, empiezan a conocernos mejor de que nosotros mismos. Solo analizando lo que miramos

---

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

---

online, compramos, dónde vamos, con quién nos vemos, etc, son capaces de ofrecernos lo que mejor encaja con nosotros. En el momento en que la inteligencia artificial llegue a ser mejor que nosotros en tomar decisiones sobre nuestras carreras, tratamientos médicos o incluso relaciones personales -y según Harari este momento está ya muy cerca- tendremos que cambiar nuestra definición de lo que consideramos *lo humano*. Estamos acostumbrados a pensar sobre la vida humana como sobre un drama de tomar decisiones. Pero, ¿y si algo las tomara mejor que nosotros? Un programa que nos iría vigilando día tras día, usando por ejemplo los sensores biométricos, guardando y transformando toda la información que a nosotros se refiere, tanto vital como emocional, sin mencionar todo lo que decimos, escribimos o comunicamos de otra manera. Un programa que sabría cómo aumentar nuestra felicidad y reducir nuestro sufrimiento. ¿No es lo que ha ido buscando el ser humano a lo largo de su existencia? Un sentido de seguridad de estar eligiendo lo mejor posible. Es una tentación difícil de rebatir y pocos pensarían en su libertad, sabiendo lo que podrían obtener a cambio. Este proceso ya ha empezado. También a nivel fisiológico, de ir mejorando nuestros cuerpos, no en el sentido de saber curarlos mejor, sino de hacerlos más resistentes, duraderos, bellos. Si en un futuro cercano podemos elegir para nuestros hijos por nacer una variación de ADN que los haga más sanos, inteligentes y felices, ¿nos resistiremos a hacerlo? Quizá lo único que nos limitará será el aspecto económico. Los superhumanos serán los que se lo podrán permitir pagando por todos estos servicios de mejoría ofrecidos por la inteligencia artificial. Y entonces la igualdad, por

la que luchó tanto el humanismo, pero esta vez también a nivel biológico, desaparecerá. Habrá una élite de superhumanos y una masa *sin valor*, tanto económico como político o social, dado que la dictadura digital no necesitará a esta masa ni para votar, ni para trabajar, ni para enriquecer de alguna manera a la cultura creada por superalgoritmos. Y es mucho más difícil luchar contra esa irrelevancia del individuo que contra su explotación tal y como lo hacía el liberalismo luchando por los derechos humanos.

Se podría decir que estos son los miedos de siempre; que con la revolución industrial hubo el mismo miedo a nivel social y económico que con las nuevas tecnologías de la época moderna. Y sin embargo, parece que esta vez hay algo más, y es la sombra de la posibilidad de cambiar a través de la inteligencia artificial y la biotecnología lo que entendemos como un ser humano. No se trata solo de la necesidad de controlar quién va a obtener ese poder. Se trata de una necesidad filosófica de no solo crear unas nuevas bases éticas sino quizá una

nueva definición del ser humano, para poder contestar, por ejemplo, la pregunta de si un organismo orgánico equipado con unos nanorobots corriendo constantemente por sus venas, enviando toda la información relevante a un procesador externo y aplicando, sin ningún tipo de consulta con este organismo en cuanto a la toma de decisión, un tratamiento adecuado para ir alargando su vida, ¿es todavía un ser humano o es un tipo de ciborg? O ¿qué, en un mundo dominado por los superalgoritmos, significará ser una persona libre? Y por otro lado, ¿quién va a ser capaz de entender el mundo dominado por la inteligencia artificial? Hoy en día ya los sistemas financieros perfeccionados con la IA empiezan a ser demasiado complicados para que los entienda una sola persona. ¿Qué pasará en cuanto dejemos de ser capaces de entender lo que esté pasando a nivel de nuestro cuerpo y nuestra mente? Según Harari, vivimos en una época en la que nos creemos más listos de lo que somos. Nos parece que al tener un fácil acceso a la información, sabemos más. Y, sin embargo, es al revés. Y además cada vez somos menos capaces de digerir la inhumana cantidad de datos que nos llega cada día. Se puede decir que estamos perdiendo, o ya hemos perdido, la posibilidad de entender el mundo que estamos desarrollando. Y si no entendemos al mundo moderno ¿cómo podremos diferenciar el bien del mal, lo justo de lo injusto? Por tanto, nuestro imperativo ético tendría que ser el de saber, saber quiénes somos antes de que lo hagan los algoritmos, observarnos a nosotros mismos antes de que esto sea imposible.

Para el ser humano es mucho más fácil inventar una nueva herramienta que saber luego usarla sabiamente. Vivimos en una época en la que de repente tenemos unas nuevas herramientas muy potentes, pero todavía no hemos decidido lo que significa su uso sabio. Es posible que antes de descubrirlo perdamos el control sobre nuestras vidas. La narración humanista o liberal a la que estamos acostumbrados y a la que tomamos como algo ob-

Del autor de *Sapiens*

Yuval Noah Harari

## 21 lecciones para el siglo XXI



DEBATE

vio e irrefutable, indica a la libertad y a la autonomía humana como a un derecho básico. Defiende los *derechos humanos* como algo que nos pertenece por naturaleza. Habla de nuestro libre albedrío como la base sobre la que tomar las decisiones sobre nuestras vidas. ¿Qué pasará en cuanto perdamos esta posibilidad? Y por otro lado, si defendemos el derecho a la vida significa que ¿tendremos que usar biotecnología para rebatir la muerte? Si defendemos la libertad, ¿tendremos que crear unos algoritmos que sabrán cumplir todos nuestros deseos? Y si todos los seres humanos tenemos los mismos derechos humanos, entonces ¿los superhumanos tendrán unos *superderechos*? Harari cree que el principal peligro está en que vayamos a esforzarnos demasiado en desarrollar la inteligencia artificial, o sea la ciencia, y demasiado poco en desarrollar la conciencia humana. En este caso toda esa tecnología avanzada podrá servir para reforzar la estupidez humana, lo que nos puede llevar a un desequilibrio total, sin hablar del peligro de las dictaduras digitales. Y bien, si llegamos a crear al superhumano, con la vida desequilibradamente alargada, con constante apoyo en la inteligencia artificial y en superalgoritmos, ¿lo podremos describir como un ser humano tal y como lo entendemos ahora? ¿Se podrá hablar en su caso de la libre toma de decisiones? Los últimos descubrimientos de las neurociencias describen a nuestros sentimientos y pensamientos como a unos algoritmos que solo a nosotros mismos nos parecen unidos a un yo uniforme y autoconsciente, pero que realmente son unos procesos totalmente independientes de nuestra conciencia. Ahora, ¿solo los algoritmos creados dentro de un organismo orgánico pueden ser considerados como humanos? Los que se crean en un ambiente inorgánico, o sea fuera del cuerpo humano, aunque sean totalmente compatibles con esos primeros, ¿ya no son humanos? ¿Y si los usamos para mejorar ese organismo orgánico? A lo mejor la huida de la limitada definición del *yo* como una narración uniforme y completa, será la solución imprescindible para el

siglo XXI.

Podría seguir ampliando el marco de los problemas que nos crean las nuevas tecnologías, tal y como lo describe Harari. Pero quizá al señalar este como el más importante, la necesidad de una nueva definición de ser humano, podríamos volver a la propuesta zambraniana de la persona. No se trata de averiguar si Harari estaría de acuerdo con Zambrano o al revés. Obviamente estos pensamientos no encajan. Por ejemplo, Harari, basándose en los últimos descubrimientos científicos, niega la existencia del libre albedrío, sin hablar del alma. Además, considera al liberalismo como una narración de más, basada simplemente en unas creencias humanas, como otras grandes narraciones de la humanidad. Las considera un cuento, que se construyen los seres humanos en la búsqueda del sentido de la vida. Pero Harari, más que soluciones, aporta con su libro unas preguntas muy importantes, si no cruciales, para la humanidad de la época en la que vivimos. Y gira su mirada hacia los filósofos para que construyan unas posibles respuestas, unas nuevas narraciones que harían posible pensar en el ser humano como en algo cuya existencia no solo tenga sentido sino que pueda ser definida como humana. ¿Podría aportar algo en este contexto la propuesta de Zambrano de hace 60 años?

Creo que el elemento crucial de la propuesta zambraniana en este contexto, uno que no está en conflicto ni con el pensamiento de Harari ni con los últimos descubrimientos de las ciencias, es el de tratar al ser humano como *un camino* y no como un punto de llegada. No como a algo dado, sino como un ser cambiante que en cualquier momento tiene que preguntarse qué significa ser un ser humano. Repito lo dicho al principio: el hecho de ser el ser humano no significa, según Zambrano, simplemente haber nacido como tal, sino asumir el serlo. Aún más: “Ser persona activamente exige esta atención constante al cambio de las situacio-

nes vitales y una acción en consecuencia. Y esta acción es, a veces, una corrección. Solo la persona puede corregirse a sí misma” (Zambrano, 204), dice Zambrano. En este sentido creo que la propuesta zambraniana sigue actual aunque se haya cambiado totalmente el contexto socio-político, o mejor dicho el mundo entero. A Zambrano su definición de la persona la llevó a unas ideas de cómo podría ser la sociedad humana y el ser humano en el futuro. Nosotros no tenemos por qué aceptar sus conclusiones. Pero el camino indicado parece adecuado. Significa exactamente lo mismo ahora que entonces el principio ético de seguir preguntándose todo el rato quién soy y por qué estoy en este punto de mi vida. Quizá dejar la toma de decisiones de un campo de nuestra vida a unos superalgoritmos no afecte tanto a nuestra humanidad. Pero tenemos que saber el porqué: ¿por qué dejamos un campo de nuestra vida en poder de la inteligencia artificial? O sea, tenemos que ser conscientes de este proceso. Como he citado antes, “La persona es algo más que el individuo: es el individuo dotado de conciencia, que se sabe a sí mismo y que se entiende a sí mismo como valor supremo, como última finalidad terrestre”. A lo mejor hay que aceptar que no existe una definición uniforme y acabada de lo que es el ser humano. Existen solamente unas conciencias individuales que se consideran a sí mismas unos seres humanos, sin pensar en una definición completa. Que esto nos salvará de todos los peligros de la identidad humana de los que habla Harari, obviamente no lo parece. Pero es un buen principio, ya que, como dice Zambrano: “la primera forma de encontrarse en una realidad humanamente es soportarla, padecerla, simplemente” (Zambrano, 20).

Quería acabar con otra cita de Zambrano que me parece especialmente impactante en el contexto de las reflexiones de Harari. Dice: “Y nada hay que degrade y humille más al ser humano que el ser movido sin saber por qué, sin saber por quién, el

ser movido desde fuera de sí mismo” (Zambrano, 20). Ella se refería generalmente a los procesos históricos. Ojalá no nos pase esto con las nuevas tecnologías.

## Referencias bibliográficas

HARARI, Y.N. (2018): *21 lecciones para el siglo XXI*, Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, Serie Debate.

ZAMBRANO, M. (2004[1958]): *Persona y Democracia*, Madrid: Siruela, Biblioteca de ensayo.

---

## Para un esclarecimiento de la audición en Zambrano: Diótima de Mantinea y el *Anima mundi*

Gabriel Gálvez Silva

---

Asegura Zambrano que «la música es, desde un principio, lo que se oye, lo que se ha de oír» (Zambrano, 2014: 209-210). Esta afirmación, no obstante su simpleza y claridad, deja al descubierto un singular problema, que es la necesidad de esclarecer lo que la filósofa tiene por audición, considerando que, para ella, el sonido no es el principal objeto del oír cuando de música se trata. Los antecedentes de esta dificultad admiten ser resumidos apelando a la identificación que Zambrano establece entre la danza, aún insonora, y la esencia misma de la música, efectuando afirmaciones que al negar su goce estético relativizan su ontología sonora: «La música pitagórica -la música de siempre- no es la que produce un placer, sino la que es obedecida. Sentir una música no es gozarla, sino seguirla» (Zambrano, 2016: 112), escribe Zambrano en *El hombre y lo divino*, extremando la misma sentencia en *De la Aurora*, donde reduce la música a la pura condición de *experiencia del movimiento*:

En la danza de los dólmenes de Stonehenge, acarrea-

dos hasta allí, no nacidos, pues, en el lugar, llevados a ese punto preciso donde la danza había de tener lugar, ¿qué música seguían? Puesto que la función primordial de la música no es ser oída, sino ser seguida. La música nace para ser danzada, para ser danzar sonando a veces tan sólo en los oscuros laberintos del oído primero (Zambrano, 2004a: 45).

Con todo, Zambrano ciertamente reivindica el oír, pero como el ejercicio de una virtud tan extrema como exiliada; así es que fundamenta, a partir de Schneider, la denuncia de la sordera moderna:

Y así, en esta Era de ocultación se puede llamar locura a la pretensión de escuchar el abrirse de una flor, o, si se toma en serio, el oír crecer la hierba, y cuánto más el oír el canto de las piedras de la Aurora (Zambrano, 2004a: 170).

Advierte Zambrano cómo los alcances de este «oír», bajo un examen *ocultador*, bien pueden ser considerados locura. Y cabe relevar que este descargo no presenta al oír en cuanto recurso puramente metonímico, que si lo hiciera no cabría

su estimación como desvarío, ominoso según la axiología de la Era de ocultación. Si Zambrano previene sobre esta valoración del hondísimo oír, es porque éste es un *acto* y no un concepto. Su propia experiencia, para ser exactos, la confesada en 1979 a Agustín Andreu:

Ya te hablé un poquito de la des-encarnación que he ido sufriendo implacablemente [...] Quizás haya de ser así por exigencia de aquel que es llamado Vivificante y que consuela sin que lo parezca haciendo sonar su inaudible música, tañendo en el alma (Zambrano, 2002: 92).

Efectivamente, se trata de algo *vivido*; complementando lo declarado en *De la Aurora*, y con evidente amor, Zambrano continuará *testimoniando* su ascética experiencia auditiva:

En *Claros del Bosque*, cuando yo estaba tan liberada de la palabra sin música, de la palabra sin canto, de la palabra abstracta, aunque de la litúrgica nunca lo estuve, oí la hierba cantar... (Zambrano, 2009: 294).

La estimación de la música y su audición como una cuestión extrema, anestésica o desencarnada si se quiere, y solidaria de un *consuelo* o *experiencia paracliteana*, no solo da cuenta, evidentemente, de la sola vivencia y reflexión zambranianas, sino también de cómo éstas se emparentan a otras, especialmente dos: la plasmada por Juan de la Cruz en la expresión «música callada», y la desarrollada por Cristina Campo<sup>1</sup> bajo el concepto de «*sensi soprannaturali*» (Cristina Campo, 1987), tributario a su vez de Simone Weil y su convicción de que «la mística debe proporcionar la clave de todos los conocimientos y de todos los valores» (Weil, 2003: 41). La «música callada», que del alma es «su amado» (Juan de la Cruz, 1959: 167), la oye aquello que Cristina Campo, citando a Boris Pasternak, llama «*l'orecchio dell'anima*», y también el «*organo stesso del mistero*» (Cristina Campo, 1987: 113), rótulos

referidos exactamente a lo mismo que Zambrano menciona como «el oído primero» (Zambrano, 2004a: 45): una audición que, sin negarlas, acontece no tanto allende como aquende las orejas, atendiendo u obedeciendo a un delicadísimo *llamado*, si bien oculto tras la corteza acústica de las cosas, ciertamente más *real* y estremecedor que todo lo que suena.

Una brevísima detención en el íntimo vínculo entre Zambrano y Guerrini revela aquel «sentimiento de devoción frente a la realidad» (En Cristina Campo, 2014: 4), señalado por Adele Ricciotti como uno de sus principales fundamentos, y especialmente manifiesto en el ensayo «Atención y poesía», que Zambrano traducirá para su publicación en 1961 por la revista *Sur*. Emprende aquí Guerrini una apología de la *atención* como requisito de la poesía en cuanto acto de «*justicia*», o *mediación entre el hombre y Dios*, posicionándola como lo exactamente opuesto a la imaginación al punto de afirmar que «*justicia e imaginación son términos antitéticos*» (Cristina Campo, 2010: 11). En este sentido, el verdadero poeta, para Cristina Campo, lejos de imaginar, *atiende* la realidad como nadie. La atención del poeta «es espera, aceptación ferviente, valerosa de lo real» (Cristina Campo, 2010: 117), procurante de una recuperación de las que son sus formas primigenias, deformadas por la cultura. Pues bien; es esta devota atención a la realidad, que hermana a las dos autoras, la que adquiere la paradigmática fisonomía de la *obaudientia*; no hay apropiación posible de lo audible, sino que es lo audible lo poseedor por excelencia, tal como señala la Diótima zambraliana cuando afirma que «La música no tiene dueño. Pues los que van a ella no la poseen nunca. Han sido por ella primero poseídos, después iniciados» (Zambrano, 2008: 229).

Concentrándonos ya en el delirio citado, no podemos sino relevar cómo la padeciente *obaudien-*

1 Heterónimo de Vittoria Guerrini.

*tia* no puede sino culminar en el silencio. Mas, en la ausencia que éste enseña es que precisamente deviene la inusitada comparecencia de lo real. Efectivamente, señal de lo que Zambrano enuncia como un «haberse desposeído de toda propiedad» (Zambrano, 2014: 184), el silencio conforma un nido, o un vientre, para el advenimiento de lo que Juan de la Cruz llama la «inteligencia sosegada y quieta» (Juan de la Cruz, 1959: 167), por cierto impropia. Es entonces, en el silencio, que el oído del alma siente algo, descrito por Diótima como intensísimo *vibrar*:

Y el silencio se ahondaba aún más y se abría en sus adentros. Comienzan así a sentirse las puras vibraciones del corazón de los astros, de las plantas y de las bestias y del corazón sagrado de la materia que solo es inerte porque se presta a ser domada hasta el no-ser para servir. Y también el tiempo primero que cae y descende rescatado de cada cosa. El mar sin límite de las vibraciones de la vida y su corazón primero. Un cáliz donde toda vibración se transforma y la materia es redimida de su servidumbre, donde el tiempo es consumido y se hace instante, como si ese Dios desconocido de que me han hablado llamara hacia sí irresistiblemente, abismo donde toda vibración, todo latido, entra para pasar a ser vida. Cáliz y abismo donde el instante deja de ser grano de arena; es germen, fuego, luz. Suceso que no pasa (Zambrano, 2008: 233).

Nos encontramos aquí de lleno con lo advertido por Angelina Muñiz-Huberman: la «nada creadora», en Zambrano, es «Dios a un paso de la nada» o, mejor aún, «inmerso en la nada» (Muñiz-Huberman, 2002: 12); un Dios ya sin atributos, o despojado de su propia máscara de Dios. La «nada», es, en verdad, la *última realidad*, la *mismidad de lo sagrado*. Y permite, su experiencia, precisamente traspasar su aspecto de nada para sentir en ella algo que se presenta como sutilísima e intensísima vibración. No hay inercia alguna en el universo: todo vibra para Diótima-Zambrano, acusando

esta vibración que todo *es*, independiente de cualquiera categorización instrumentalizadora de las cosas. Por esto es que puede afirmarse que no es en una *teoría materialista* donde la filósofa verá auténticamente resuelto el problema «de un mundo desrealizado, convertido en sensación, representación o imagen» y en el que la materia es «el nombre de la desilusión», «el residuo real, el precipitado que dejaba el mundo al ser disuelto por la consciencia» (Zambrano, 2004c: 76), sino en la recuperación de lo que, en tantas oportunidades, menciona como el «sentir originario»; la característica *soledad* del místico, despojado de lo propio, o sea *silenciado*, consiste en volver a *sentir* en el mundo, con todo lo terrible que esto implica, «la presencia inexorable de una estancia superior a nuestra vida que encubre la realidad y que no nos es visible» (Zambrano, 2016: 31). Y este *sentir* que todo es, insistimos, posee la fisonomía puntual de la audición:

El sentirse creado, criatura, lleva a sentir con sagrado respeto y aun con sacro horror el vacío; fuera de sí, en la naturaleza, y dentro de sí, en la soledad que se da en el abandono, en el verse abandonado de toda humana asistencia y aun de todo socorro divino: la copa de la soledad, vacía. Siente entonces y recuerda, quien así se siente y se ve, la nada que precedió a la creación, y no el caos que antecede al orden. Y agudizando el oído -el interno o metafórico-, llega a percibir la vibración de velocidad máxima, superior a la de la luz, a toda vibración conocida, y la claridad indecisa, palpitante, más allá de todo horizonte conocido. El palpar eco del palpar primario (Zambrano, 2011: 162-163).

La redención de la materia -del mundo, de la realidad- no pasa por *pensarla*, sino por sentir-oír en ella su *alma*. Una aseveración tal podría quizá pasar por pura figuración del lenguaje si no se emparentara a la arcaica tradición que afirma la permanencia del alma en la dimensión acústica de las cosas. Es sobre esta consideración que se

asienta la ancestral conducta organológica de fabricar instrumentos en base a materiales orgánicos: la madera de los cuerpos resonantes, las tripas de las cuerdas, las crines de los arcos, las plumas de los plectros y, especialmente, los cueros de los parches dan cuenta de que el alma de lo vivo «se convierte entonces en parte del instrumento, y en las notas que emite éste se hacen oír los “muertos que cantan”, que están siempre junto a nosotros» (Godwin, 2000: 24). Evidentemente, tras todas estas contemplaciones se levanta la figura de Marius Schneider y su puesta en relevancia de que, en música, «Todo lo que vale procede de un sacrificio» (Schneider, 2010: 204). Hay que aclarar, sin embargo, que el sentir originario en Zambrano, si devela al alma particular es porque conduce al reconocimiento de la suma de *todas las almas*; la «Gran Alma» de la totalidad. Afirma la filósofa en *Notas de un método*:

El vacío, el vacío salvador, ha de estar dado por una velocidad máxima, por una máxima vibración de esa última realidad que se ha nombrado como espíritu y, supeditadamente, del “alma del mundo”. Su acción hace, crea el vacío, que puede ser llamado “nada”, la nada, la nada divina-humana, tan sospechosa para los adoradores de la sustancia, no para sus simples creyentes, ni menos todavía para sus aceptantes (Zambrano, 2011: 162).

Nos encontramos aquí con la Zambrano terminal, ya enteramente recorrida su «senda». Y, por lo mismo, las alusiones más o menos veladas a contenidos tradicionales, incluso esotéricos, conviven libremente con la crítica filosófica. En este sentido, cabe detenerse un poco en la imagen en extremo móvil del Espíritu que Zambrano expresa mediante la noción de «vibración». Esta proverbial actividad espiritual, heredada por el cristianismo del concepto hebreo de *Ruah*, resulta particularmente notable en Hildegarda, lo que nuevamente permite trazar relaciones entre Zambrano y la tradición mística occidental. Escribe la abadesa en su *Sym-*

*phonia armonie celestium revelationum*:

*Spiritus sanctus  
vivificans vita  
movens omnia  
et radix est in omni creatura  
ac omnia de inmunditia abluit  
tergens crimina  
ac ungit vulnera  
et sic est fulgens  
ac laudabilis vita  
suscitans et resuscitans omnia* (Hildegard de Bingen, 2003: 64).

Flisfisch *et al.* han llamado la atención al respecto, iluminando el uso, en la anterior antífona, «de los participios *vivificans, movens, tergens, fulgens, suscitans, resuscitans* y los verbos en presente *abluit* y *ungit*. Todas, formas verbales que denotan acción» (En Hildegard de Bingen, 2003: 65). El Espíritu, por el místico, es sentido, esencialmente, en cuanto movimiento; así se explica, en el contexto judeo-cristiano, su tradicional fisonomía acuática (*Juan 7: 37-39, I Corintios 10: 4*), ígnea (*Hechos 2: 3, Mateo 3: 11*) y, por cierto, pneumática (*I Reyes 19: 12, Juan 3: 8, Hechos 2: 2*). Sin embargo, hay que señalar que, en cuanto vibración, el Espíritu descrito por Zambrano no es solo movimiento, sino, además, *exactitud*. En este sentido, si es que el citado fragmento de *Notas de un método* puede, efectivamente, asociarse a algún pasaje de la tradición religiosa, éste debe ser el inicio mismo del *Génesis*, donde se lee aquello de que «En el principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era caos y confusión: oscuridad cubría el abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas» (*Génesis 1: 1-2, Biblia de Jerusalén*). Es de relevar que la palabra aquí traducida como «aleteaba» corresponde al verbo hebreo *meraephet*, que significa tanto «aletear» como «incubar», lo que plantea una analogía entre el «Viento de Dios» y la madre pájaro que empolla. Esto explica no solo la naturaleza propiamente pneumática del *Spiritus*, pro-

veniente del aleteo, sino «el vacío, que puede ser llamado “nada”» (Zambrano, 2011: 162), producido por la fragmentación infinitesimal del continuo temporal; la reiteración que el hombre experimenta, primitivamente, en su propio corazón y que le devela la condición rítmica del tiempo, continente de un microscópico «átomo de vacío», tal como ilumina Zambrano cuando señala que «Surge el tiempo [...] de algo más íntimo al hombre, de la discontinuidad, acaso reiterada ruptura. Ese átomo de vacío que el ritmo del corazón, reiterándose, tiene que salvar» (Zambrano, 2011: 84).

El «Espíritu», desde la interpretación que Zambrano permite, figura, así, como profundamente emparentado a «ritmo», atendiendo a la clásica confrontación que Aristóteles resume en los conceptos de *Arsis* y *Tesis* (Advis, 1979: 18). Intuyendo y develando el átomo de vacío en el núcleo mismo del movimiento, Zambrano ofrece una lectura del Espíritu en cuanto *coincidentia oppositorum*<sup>2</sup>, lo que nos parece, en el marco de la reflexión zambraniana, como otra manera de mencionar la armonía pitagórica en su condición de totalidad reconciliada; tras ‘la nada’, en verdad, está la completitud, tal como ocurre con la blancura, «que es pura vibración, velocísima vibración que une todas las vibraciones que engendran el color, mostrándose en apariencia como quietud y pasividad» (Zambrano, 2009: 130). Para Zambrano, «el vacío en el tiempo es ese átomo que permite que el tiempo corra propiamente y no sea un correr continuo análogo a la inmovilidad» (Zambrano, 2004b: 83), lo que refuerza una interpretación del Espíritu en cuanto *tiempo ritmado*, pues, atendiendo a la autoridad musicológica de Sachs, la noción de ritmo

implícitamente excluye dos formas de movimiento, el caótico y el continuo, y, en cambio, incluye la idea de movimiento intermitente a intervalos regulares, el que percibido sensorialmente nos comunica una bien

organizada expansión en el tiempo y en el espacio (En Advis, 1979: 18).

«Espíritu», entonces, en cuanto ritmo, es *movimiento cósmico*, y he aquí la razón más evidente de su expresa identificación con el *Anima mundi*, «que impele al cuerpo del universo al movimiento» (Macrobio, 2006: 335). Es la propia Zambrano quien ratifica esta relación, arrancada del aleteo pajarril mencionado en el *Génesis*, cuando remonta a la etimología de *psyché* como *mariposa*, la que, si bien no canta, *vibra*:

Ese rumor de insecto que justifica por sí solo que el alma haya sido designada en los aurales tiempos de la cultura griega, con el nombre de un insecto, “psique”, mariposa. Un insecto que es también símbolo de libertad. No canta la mariposa, como se sabe, ni emite un particular sonido; mas una mariposa no está nunca quieta, le vibra el delicado cuerpo, le vibran sobre todo las alas. Y esta vibración produce un leve sonido inconfundible, misterioso y tenaz, un hilo de seda que no se rompe y que parece sea un reflejo de un desconocido, inaudible sonido del mundo todo, del cosmos que vibra siempre (Zambrano, 2007: 52).

De esta manera se entiende que la de Cronos, en el silencio místico, es transfiguración en el *Anima mundi*: deja de ser tiempo caótico y devorador para volverse *movimiento cósmico, ritmado*, o, derechamente, *músico*. Valga citar este fragmento de *Claros del bosque* donde el sentir del tiempo durante el silencio místico es descrito como «aleteando sin escaparse de sí mismo», recordando insoslayablemente a la madre-pájaro-Espíritu:

La mayor prueba de la calidad de este silencio revelador es el modo en que el tiempo pasa: sin sentir, sin hacerse sentir como tiempo sucesivo ni como atemporalidad que aprisiona, sino como un tiempo que se consume sin dejar residuo, sin producir pasado;

2 El concepto cusiano, Zambrano lo ocupa expresamente para referirse a la peculiaridad sin igual del *descubrimiento*, «irreemplazable como lo es toda *coincidentia oppositorum*», sobrevenido tras un instante «de vacío en la consciencia» (Zambrano, 2004b: 83).

como aleteando sin escaparse de sí mismo, sin amenaza, sin señalar tan siquiera la llegada del presente, ni menos todavía dirigirse a un futuro. Un tiempo sin tránsito (Zambrano, 2014: 186).

Aunque no sea un canto, el movimiento cósmico se oye; la vibración del Alma del Mundo, para Zambrano, constituye un eterno «rumor», que se esconde tras el silencio y que parece venir de los mismos astros. Escribe Zambrano durante su exilio romano, que son los años de máxima amistad con Guerrini:

Pues que existe un rumor inicial, sobre el cual vienen a darse los rumores producidos por el ajetreo humano y por el de las máquinas. Un rumor inicial que no desaparece nunca ni en esas ocasiones en que en la noche cerrada o en medio de la naturaleza a solas llamamos silencio. En verdad el silencio absoluto no existe espontáneamente. Hay siempre una vibración en el aire y en las noches del trópico, noches de Puerto Rico, cuando el “Cocu” se adormenta fatigado la vibración, cuán próxima, de las estrellas se transforma en un rumor que se entreoie. Y que puede llegar hasta oírse, si este silencio dura (Zambrano, 2007: 51).

La concordancia que Zambrano establece entre Espíritu y *Anima mundi*, a partir de la transformación del tiempo en el silencio, recupera no solo la tesis que tantos problemas trajera a Pedro Abelardo, sino que también, y por supuesto, el principal argumento del *Timeo*, alrededor del cual orbitará toda la tradición pitagórica de la Música de las Esferas: la idea de una *entidad medial* entre lo eterno y lo mutable, que viene a *armonizar* la realidad en su absoluta completitud. Refiere el diálogo platónico:

En medio del ser indivisible, eterno e inmutable y del divisible que deviene en los cuerpos mezcló una tercera clase de ser, hecha de los otros dos. En lo que concierne a las naturalezas de lo mismo y de lo

otro, también compuso de la misma manera una tercera clase de naturaleza entre lo indivisible y lo divisible en los cuerpos de una y otra. A continuación, tomó los tres elementos resultantes y los mezcló a todos en una forma: para ajustar la naturaleza de lo otro, difícil de mezclar, a la de lo mismo, utilizó la violencia y las mezcló con el ser. Después de unir los tres componentes, dividió el conjunto resultante en tantas partes como era conveniente, cada una mezclada de lo mismo y de lo otro y del ser (Platón, 1992: 178-179).

Para Godwin, desde sus exhaustivos estudios sobre la *música especulativa*, la «intuición fundamental que Platón heredó de la escuela pitagórica» presupone una «aún más básica, mejor conocida a través de su formulación en *La Tabla Esmeralda* de Hermes Trismegisto: “Lo que está abajo es como lo que está arriba; y lo que está arriba es como lo que está abajo, para realizar los milagros de lo único”» (Godwin, 2009: 16). Desde una perspectiva hermenéutica simbólica, Durand ha examinado la figura del *Anima mundi* para llegar a una conclusión similar: ésta *contiene*, en la *unidad* que ella misma constituye, la pluralidad, o, al menos, la «dualidad» que puede observarse en lo real. El conocimiento, o experiencia, del Alma del Mundo supone la superación «de toda antinomia», como afirmará Zambrano que ocurre con «los bienaventurados» (Zambrano, 2004b: 68), fundida o confundida la dualidad en ella como si se tratara de un espejo tan doble como transparente. Enumera el antropólogo los filosofemas centrales que ofrece el *Anima mundi*, no pudiendo nosotros dejar de llamar la atención acerca de la *cognitio matutina* en que consiste la *gnosis* a ella atendida, del todo concordante con el conocimiento *auroral* preconizado por Zambrano:

El primero consiste en la afirmación de la realidad (*ousia*) del mundo intermedio entre lo Mismo y lo Otro. El signo de esta realidad se manifiesta, por cierto, en la Belleza, el Orden, la Armonía y

el Amor. El segundo afirma que esta realidad que mantiene lo Mismo y lo Otro reunidos implica si no una pluralidad si al menos una dualidad. El alma es plural para la Antigüedad, es un “carro” alado. El tercero presenta esta realidad como la epifanía de la totalidad ordenada. Sus *signaturas* son el orden natural, la armonía musical, la perfección circular de las figuras, la salud del cuerpo y el equilibrio de las almas. El cuarto consiste en que esta realidad funda un mundo de conocimiento que escapa al dilema o enigma dialéctico de lo Mismo y lo Otro, un conocimiento crepuscular, *cognitio matutina* (Durand, 2012: 155).

Enfatizará Durand en la condición medial del *Anima mundi* en cuanto síntesis de la preocupación platónica por la *intermediación*, donde destaca, precisamente, el Eros referido por Diótima en el *Banquete*:

Entre el Universo sensible, divisible, objeto de opinión y el Universo inteligible, uno, objeto de *episteme*, se encuentra esta *ousía*, especie de “modelo mecánico de lo inteligible” [...] Este intermediario que explora el *Timeo* no es sino un eco del gran sistema de intermediarios platónico, del que el Eros del *Banquete* es el paradigma para el alma individual (Durand, 2012: 156).

Estas consideraciones de Durand iluminan el delirio de Zambrano, permitiendo suponer, finalmente, que lo que hace la filósofa en él es explicar, en primera persona, el *fundamento experiencial* de la enseñanza de Diótima; su audición del «corazón sagrado de la materia» (Zambrano, 2008: 233), o sea del *Anima mundi* en su eterno rumor, equivale a la sapiencia, o, mejor aún, al *saboreo* del *principio mismo de intermediación* al que responde la exposición recordada por Sócrates, donde el Amor

Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses [...] Al

estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo (Platón, 1988: 247).

Concluimos entonces: la audición, cuando Zambrano habla de ‘música’, no es del sonido sino del «tiempo hecho alma» (Zambrano, 2016: 84), que es como la define enseñando los dos polos, idénticamente insonoros, de la misma sustancia cósmica, primero experimentada en cuanto devorador *otro*, para luego, en su *obaudientia*, ser conocida «sin máscara» (Zambrano, 2014: 157), descubierta su perfecta, armoniosa cosmicidad. Esta enunciación del musical oír, o sea cuando el oído, según Zambrano, en cuanto «órgano privilegiado del alma humana», transforma «la vibración por sí misma inaudible, en rumor y en ciertos privilegiados momentos, en música» (Zambrano, 2007: 51), entronca de lleno con la central inquietud de la filósofa por un saber anímico. Ésta, sin embargo, y claramente, no se detiene en el hombre, sensibles-oíbles «las puras vibraciones» del corazón de todo. Luego, el alma sobre la que Zambrano quiso saber desde su juventud, como dándose a conocer en el musical oír en cuanto la mejor de «aquellas formas en que ella sola ha ido a buscar su expresión» (Zambrano, 1950: 23), termina constatada como la identidad misma del mundo, de la que el hombre solo participa. Tal es el tiempo-alma; el «Todo respira», afirmado por Diótima, se entiende entonces como la subyacente, viva *ritmicidad* de todo lo real, determinado por el absoluto impensable-emperero-sensible del tiempo, que, amorosamente, se hace alma:

El tiempo solamente amansado en la piedra, dormido en el mármol. Todo respira.

No hay cuerpo, no hay materia alguna enteramente desprendida del tiempo. Y todo cuanto se destruye va a dar a su corazón (Zambrano, 2008: 231).

Huelga señalar, empero, que el alma, tanto en su advocación cósmica como personal, ha sido *ocul-*

tada por el curso de los tiempos históricos para terminar *barrida*, dirá Zambrano (1995a: 102), por el «Yo». Luego, si el mensaje zambraniano es auténticamente órfico, es porque preconiza justamente la *salvación del alma* mediante un sentir-oír la del mundo todo, posicionando o acaso reponiendo la experiencia mística en cuanto su auroral y ciertamente exiliado saber. Se trata, entonces, la soteriología órfico-zambraniana, del conocimiento-redención del mundo mediante el sentir-oír la que es su alma; solo así, sintiendo-oyendo su alma, es que, como asegura Diótima, «la materia es redimida de su servidumbre» (Zambrano, 2008: 233).

Finalmente, resta decir que Diótima, en el delirio de Zambrano, alcanza no pocas veces un estatuto más o menos numinoso, como confundiéndose con el *Anima mundi* que testimonia oír. Efectivamente, recordará Diótima que alguna vez fue llamada «Afrodita Hermética» (Zambrano, 2008: 228) para terminar erigida en cuanto «Madre de las almas» (Zambrano, 2008: 223). Pero Zambrano, a su vez, declara «intra-oír» a Diótima (Zambrano, 1995b: 127), como señalando que, en el delirio aludido, la que habla en realidad es su propia alma. Diótima, entonces, viene a ser *máscara* tanto del alma individual de Zambrano como del *Anima mundi*. Imposible no quedarnos con la impresión de que la sola Zambrano, como toda asumida persona, se sabe nada más que *portavoz de lo eterno*, o, si se quiere, de «lo sagrado», esa «especie de placenta de donde cada especie de alma se alimenta y nutre, aun sin saberlo» (Zambrano, 2016: 82), descripción que, nos parece, constata expresamente el *sello materno* del Espíritu primordial que aletea e incuba.

## Referencias Bibliográficas

- ADVIS, L. (1979): *Displacer y trascendencia en el arte*, Santiago de Chile: Universitaria.
- CAMPO, C. (2014): *Si estuvieses aquí. Cartas a María Zambrano*, Valencia: Nexofía.
- (2010): «Atención y poesía» (traducción de María Zambrano), *Aurora. Papeles del «Seminario María Zambrano»* 11, 117-119.
- (1987): *Gli imperdonabili*, Milán: Adelphi.
- DURAND, G. (2012): «La Virgen María y el Alma del Mundo», Andrés Ortiz-Osés, *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo*, Barcelona: Anthropos, 153-184.
- GODWIN, J. (2009): *Armonía de las Esferas. Un libro de consulta sobre la tradición pitagórica en la música*, Girona: Atalanta.
- (2000): *Armonías del cielo y de la tierra. La dimensión espiritual de la música desde la antigüedad hasta la vanguardia*, Barcelona: Paidós.
- GONZÁLEZ CARVAJAL, L. (1997): *Noticias de Dios*, Bilbao: Sal Terrae.
- HILDEGARD DE BINGEN (2003): *Sinfonía de la Armonía de las Revelaciones Celestiales*, Madrid: Trotta.
- JUAN DE LA CRUZ (1959): *Poesías Completas*, Madrid: Aguilar.
- MACROBIO (2006): *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, Madrid: Gredos.
- MUÑIZ-HUBERMAN, A. (2002): «María Zambrano: el número, la música, la nada», *Biblioteca de México*, 69, 12-16.
- PLATÓN (1992): *Diálogos VI («Filebo», «Timeo», «Critias»)*, Madrid. Gredos.
- (1988): *Diálogos III («Fedón», «Banquete», «Fedro»)*, Madrid: Gredos.
- SCHNEIDER, M. (2010): *El origen musical de los animales símbolos en la mitología y la escultura antiguas. Ensayo histórico-etnográfico sobre la subestructura totemística y megalítica de las altas culturas y su supervivencia en el folklore español*, Madrid: Siruela.

WEIL, S. (2003): *El conocimiento sobrenatural*, Madrid: Trotta.

ZAMBRANO, M. (2016): *El hombre y lo divino*, México D.F.: FCE.

— (2014): *Claros del bosque*, Madrid: Cátedra.

— (2011): *Notas de un método*, Madrid: Tecnos.

— (2009): *Las palabras del regreso*, Madrid: Cátedra.

— (2008): «Diótima de Mantinea», María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza, 217-135.

— (2007): *Filosofía y Educación*, Málaga: Ágora.

— (2004a): *De la Aurora*, Madrid: Tabla Rasa.

— (2004b): *Los bienaventurados*, Madrid: Siruela.

— (2004c): «Nostalgia de la Tierra», J. Moreno Sanz (ed.), *La razón en la sombra*. Antología crítica, Madrid: Siruela, 75-79.

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

— (1995a): *La Confesión: Género Literario*, Madrid: Siruela.

— (1995b): «Diótima de Mantinea», Elena Laurenzi, *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Madrid: horas y HORAS, 125-133.

— (1950): *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires: Losada.

---

# María Zambrano: de la razón poética a la cívico-política

Sebastián Gámez Millán

---

**A**unque la escritura y el pensamiento de María Zambrano (1904-1991) son eminentemente fragmentarios, queremos ofrecer una visión panorámica y global de cómo sus reflexiones en torno a la razón poética desembocan de forma coherente y sistemática con sus reflexiones cívico-políticas, como en *Persona y Democracia* (1958), su obra socio-política de mayor madurez y vigencia. El artículo se compone de cinco epígrafes: 1) La razón poética: más allá de Ortega; 2) Valores políticos de la creación; 3) Antígona: las razones del corazón frente al Estado; 4) Por los caminos de la otredad en busca de sí mismo; 5) Persona y democracia: exigencias recíprocas.

## La razón poética: más allá de Ortega

Uno de los reconocidos maestros de María Zam-

brano<sup>1</sup> fue José Ortega y Gasset (aunque también fue alumna de Zubiri, y, desde luego, aprendió bastante de Unamuno y Antonio Machado, entre otras figuras del pensamiento y de la literatura hispana), filósofo con el que mantendrá un vivificante diálogo a lo largo de toda su vida y de su obra. Pero como persona rebelde e independiente, como es propio del buen discípulo, quiso ir más allá de la “razón vital”.

La “razón vital”, si nos fijamos bien, es una contraposición de términos, ya que al menos en principio “la vida” se opone a “la razón”, como había sostenido Nietzsche, considerado el primer “vitalista”. Mas Ortega parece que no quiso dejar al ser humano en manos de la irracionalidad de la vida y, en un movimiento de síntesis, la integrará en una unidad superior, de tal modo que la razón, que es específica de nuestra especie humana, se desplegará conforme le lleve la vida de cada cual.

---

1 Para un resumen de su vida y de su obra, léase “María Zambrano: entre la filosofía y la poesía, la razón poética”, en Sebastián Gámez Millán, *Cien filósofos y pensadores españoles y latinoamericanos*, Madrid, Ilusbooks, 2016, pp. 174-177. Para una visión más detallada y honda de su vida y de su obra vinculada con su exilio y con los ejercicios ascéticos y filosóficos, véase Sebastián Gámez Millán, “Exilio y vocación en Zambrano: un viaje hacia la desnudez”, reunido en *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano: Crisis Cultural y Compromiso Civil en María Zambrano*, Vélez-Málaga, Fundación María Zambrano, 2004, pp. 254-270.

Más tarde Ortega desarrollará la “razón histórica y narrativa”, entendiendo que “la razón” es producto del devenir de la historia –también, hasta cierto punto, causa de la misma–. Y, no muy lejos de la “razón poética”, Ortega argumenta que la forma con la que contamos los seres humanos para explicar y comprender la realidad, más allá de la física, entonces ciencia natural dominante, son narraciones<sup>2</sup>. Si tenemos en cuenta que un acontecimiento crucial en la historia de la filosofía y de las ciencias es el denominado “paso del mito al logos”, momento a partir del cual se abandonan poco a poco las leyendas mítico-religiosas en beneficio de la lógica causal, la “razón poética” también encierra cierta contradicción o, al menos, cierta tensión.

No hay duda de que la principal aportación filosófica de María Zambrano es la razón poética. Pero aclarar en qué consiste esta es algo más complicado. Ni ella ni, hasta donde he leído, sus numerosos intérpretes, la han definido de forma precisa. Zambrano parte de que la vida necesita expresarse; expresarse para ser escuchada, para verse, en definitiva, para ser<sup>3</sup>. Descubrir, por medio de la creación, ya sea literaria, ya sea pictórica o de cualquier otra manifestación artística<sup>4</sup>, el secreto y comunicarlo; en esto consiste la razón poética, que se emplea para expresar lo que no se puede decir de otro modo, y que no se revela antes del ejercicio de creación, sino de manera simultánea o posterior.

Se trata de un conocimiento integral en el que a través de la intelección creadora, se alcanzan valores estéticos, éticos y cívico-políticos. Aunque tal vez no de modo definitivo. Las conquistas personales y sociales no son casi nunca definitivas. En *Claros del bosque*, cuyo título remite a un diálogo con Heidegger, escribirá que pensar es “descifrar lo que se siente”, lo que nos lleva a la “inteligencia sentiente” de Zubiri. Si no sentimos, ¿cómo podemos razonar o inteligir?<sup>5</sup> Podríamos decir que la “razón poética” es un proceso de conocimiento<sup>6</sup> y comunicación que equivale a la capacidad creadora de los seres humanos.

### Valores políticos de la creación

Analizaremos brevemente aquí cómo la creación, no solo literaria o filosófica, sino artística en sus diversos sentidos, posee una dimensión política para crear símbolos y valores (pluralismo, libertad, responsabilidad, igualdad, tolerancia, justicia, paz...) bajo los cuales nos podemos reconocer. Y lo ilustraremos con algunas célebres obras.

Por lo pronto, comenzaremos afirmando que no existe creación neutral desde una perspectiva axiológica. Se crea en todo tiempo a favor o en contra de algo, aunque el poeta o el artista no tengan una intención deliberada o no sean conscientes de ello. En el caso de que tengan una intención deliberada o consciente es posible que

2 Ortega y Gasset, J. (1999): *Historia como sistema y otros ensayos*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente

3 Zambrano, María (1988): *La confesión: género literario*, Madrid, Mondadori.

4 Sin duda María Zambrano manifestó particular inclinación por la poesía, interesándose por san Juan de la Cruz, Unamuno, Antonio Machado, Emilio Prados... y por la literatura: Sófocles, Cervantes, Galdós, Proust, Kafka... Pero también se interesó y escribió sobre otras manifestaciones artísticas, como, por ejemplo, la pintura: Velázquez, Picasso, Luis Fernández, Ramón Gaya... Por lo tanto, la razón poética no es exclusiva de la poesía y de la literatura, o sea, de lo verbal, aunque en cierto modo casi todo acabe llevándose a este plano de la realidad, pues la recepción de las obras desemboca con frecuencia en discursos.

5 Los recientes descubrimientos en neurociencia ponen en evidencia el vínculo que existe entre las emociones y los pensamientos. Para ello puede verse la obra de Damasio, Antonio (2009): *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, trad. Joan-doménec Ros, Barcelona, Crítica.

6 Un poeta, traductor y ensayista muy cercano a María Zambrano, José Ángel Valente, desarrolló hasta cierto punto en qué consiste la “razón poética” al argumentar qué es la poesía como conocimiento y comunicación, J. A. Valente, “Conocimiento y comunicación”, recogido en J. A. Valente, *Las palabras de la tribu*, Madrid, Siglo XXI, 1971. He procurado desarrollar esta cuestión en la primera parte de mi tesis doctoral, Gámez Millán, Sebastián (2015): “Poesía como conocimiento de sí y comunicación solidaria”, recogido en *La función del arte de la palabra en la interpretación y transformación del sujeto*, Málaga, UMA, pp. 14-117.

degenerare en propaganda, a menos que se trate de arte comprometido<sup>7</sup>. Si bien esto depende en última instancia de la forma antes que del tema, del “cómo” antes del “qué”.

Si María Zambrano se interesó tanto por la literatura y el arte, hasta el punto de que a veces sus textos fusionan la filosofía con la poesía, es porque estas ofrecen imágenes del ser humano, tanto desde una perspectiva social como individual, ya sea de modo realista, ya sea como modelo de conducta. En todo caso, la naturaleza no nos basta, y el arte nos ofrece algo que corrige, completa o sublima nuestras vidas:

arte y vida se complementan, pues si el arte existe, es porque él nos proporciona algo que las horas cotidianas no nos dan, es porque ofrece lo que el tiempo de la realidad nos niega, es porque la vida lo necesita como agente de una acción que sin él no podría realizar<sup>8</sup>.

Zambrano piensa que uno de los fines de la filosofía es “encontrarse a sí mismo, llegar por fin a poseerse”<sup>9</sup>. Pero al mismo tiempo reconoce que esto no es posible de manera completa y definitiva: “El poeta ha sabido desde siempre lo que el filósofo ha ignorado, esto es, que no es posible poseerse a sí mismo, en sí mismo”<sup>10</sup>. Por eso, en la continua fragmentación y dispersión de la vida, los artistas buscan la unidad a través de la creación, a sabiendas de que la perderán más temprano que tarde. Pero, como añade Zambrano,

“la necesitan como meta, como horizonte”<sup>11</sup>.

En primer lugar, dado que “escribir es defender la soledad en que se está”<sup>12</sup>, “el poeta se afirma en su poesía”<sup>13</sup>, de tal modo que en ella veremos esa lucha inextinguible entre la realidad y el deseo. En la poesía y el arte se irán cifrando los fantasmas del tiempo y de la vida de cada creador. Por consiguiente, “el poeta tiene su ética en la realización de su poesía”<sup>14</sup>, pues por ella se sacrifica, renuncia a lo demás y llega a ser lo que es. Decir su ética equivale a decir sus valores: libertad, responsabilidad, honestidad, fidelidad, solidaridad...

Y, en segundo lugar, puesto que el ser humano es un ser social por naturaleza, cosa que sabemos al menos desde Platón y Aristóteles, pasando por Marx, hasta nuestros días<sup>15</sup>, los valores poseen una dimensión ineludiblemente social. En la novela más célebre de nuestra cultura, y posiblemente la más universal de todas las novelas, sobre la que María Zambrano escribió en distintas ocasiones a lo largo de su vida<sup>16</sup>, *Don Quijote de la Mancha*, apreciamos la defensa de valores como la libertad y la igualdad, pero de forma más persuasiva y eficaz, en tanto que no solo se dice mediante discursos sino que se muestra, se defienden valores como el pluralismo, la justicia o la interminable lucha por la paz, entre tantos. ¿Qué conexión existe, pues, entre los valores artísticos y los éticos y cívico-políticos?

7 Sobre este asunto es interesante el ensayo de Félix Ovejero Lucas (2014): *El compromiso del creador. Ética de la estética*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.

8 Zambrano, María (1988): *La confesión: género literario*, Madrid, Mondadori, p. 63.

9 Zambrano, María (2006): *Filosofía y poesía*, México, F.C.E., p. 101.

10 Zambrano, María (2006): *Filosofía y poesía*, México, F.C.E., p. 109.

11 Zambrano, María (2006): *Filosofía y poesía*, México, F.C.E., p. 74.

12 Zambrano, María (1934), “¿Por qué se escribe?” Madrid, *Revista de Occidente*, nº 32.

13 Zambrano, María (2006): *Filosofía y poesía*, México, F.C.E., p. 84.

14 Zambrano, María (2006): *Filosofía y poesía*, México, F.C.E., p. 84.

15 Zambrano, María (2019), *Persona y democracia*, Madrid, Alianza, pp. 137-138.

16 Zambrano, María (2005), *Cervantes. Ensayos de crítica literaria*, ed. Enrique Baena, Málaga, Cuatro Estaciones.

## Antígona: las razones del corazón frente al Estado

Podríamos haber ilustrado los valores políticos de la creación con *Antígona*, de Sófocles, una de las tragedias más logradas de todos los tiempos<sup>17</sup>. Como tantos otros –Hegel, Goethe, Hölderlin, Kierkegaard– María Zambrano se identificó con el personaje de Antígona, sobre la que escribió un singular libro que, si bien no está exento de poesía, en esta ocasión, por su estructura dialógica, es antes una obra de teatro.

Es imposible abordar las múltiples perspectivas que ha abierto y sigue abriendo esta tragedia imperecedera. Tal como concluye su exhaustivo estudio George Steiner: “Lo único de lo que puedo estar seguro es de esto: todo cuanto he tratado de decir necesita ya una adición. Nuevas “Antígonas” están siendo imaginadas, concebidas, vividas ahora; y lo serán mañana”<sup>18</sup>. Esto es literal y exactamente cierto, y es la condición de los clásicos: no dejar de interpelarnos y de renacer a través de las diferentes generaciones.

Sin ir más lejos, Steiner no recoge la interpretación de Zambrano de Antígona. Por tanto, nos vamos a centrar en una lectura en la que las razones del corazón ponen en tela de juicio las leyes del Estado, ampliándolas. En términos de Zambrano, es “un sacrificio vivificante, como todos los de verdad”<sup>19</sup>. Con esto último disiento: que aquel que se suicide tenga la esperanza o la fe de recobrar una vida más alta no significa que así suceda. Sin embargo, entiendo que es “un sacri-

Zambrano piensa que uno de los fines de la filosofía es “encontrarse a sí mismo, llegar por fin a poseerse”. Pero al mismo tiempo reconoce que esto no es posible de manera completa y definitiva

ficio vivificante” el de Antígona, como el de otros personajes o seres humanos, porque con su ejercicio de desobediencia y con su muerte pone en cuestión la legitimidad de la ley, ampliándola en beneficio de las siguientes generaciones.

En *El sueño creador*, a propósito de “El personaje autor: Antígona”, lo expresará de forma más clara: “hay que transgredir una ley para que aparezca la nueva ley de la amplia justicia”<sup>20</sup>. Obviamente, no se trata de transgredir la ley de manera arbitraria, caprichosa o por voluntad de poder, sino porque hay una razón, acaso del corazón (léase sentimientos; María Zambrano habló del “sentir iluminante”), que puede contribuir a ampliar, profundizar o legitimar aún más la ley por la que nos regimos.

Distintos personajes y pensadores, desde Antígona, pasando por Henry David Thoreau, Gandhi, John Rawls, Javier Muguerza o Jürgen Habermas, de diversas formas pero con semejante fin, han insistido en la importancia de la desobediencia civil como piedra de toque del Estado democrático de Derecho<sup>21</sup>. Aquí la literatura y el arte o, si se prefiere, la imaginación poética, puede

17 El estudio más detallado, completo y rico que conozco acerca de las diferentes recepciones de algunos de los principales intérpretes de esta imperecedera obra de Sófocles –Hegel, Goethe, Hölderlin, Kierkegaard– se debe a Steiner, George (2009): *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa.

18 Steiner, George (2009): *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, p. 358.

19 Zambrano, María (1989): *La tumba de Antígona*, Madrid, Mondadori, p. 33.

20 Zambrano, María (1998): *El sueño creador*, Madrid, Club Internacional del libro, p. 112.

21 Este es precisamente el certero título de uno de los ensayos sobre este asunto de Jürgen Habermas, “La desobediencia civil, piedra de toque del Estado democrático de Derecho”, reunido en Habermas, Jürgen (2002): *Ensayos políticos*, trad. Ramón Cotarelo, Barcelona, Península, pp. 71-101.

ayudarnos a ampliar y fortalecer la justicia y los Derechos Humanos más allá de la visión positivista. Como señalara María Zambrano, apelando quizá a la justicia poética:

(...) la realidad poética no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser, hasta lo que no ha podido ser jamás. El poeta saca de la humillación del no ser a lo que en él gime, saca de la nada a la nada misma y le da nombre y rostro. El poeta no se afana para que de las cosas que hay, unas sean y otras no lleguen a este privilegio, sino que trabaja para que todo lo que hay y lo que no hay llegue a ser<sup>22</sup>.

### Por los caminos de la otredad en busca de sí mismo.

En la actualidad, con el desarrollo de la globalización y el consiguiente despliegue de sociedades cada vez más multiculturales, así como con el auge de populismos y nacionalismos, parece que se está difundiendo de nuevo el racismo y la xenofobia, de modo que perdemos de vista con frecuencia que los otros, simplemente por mantener visiones y opiniones diferentes, no son “enemigos”. Después de todo, mantener visiones y opiniones diferentes es natural. Pero, ¿acaso podemos llegar a conocernos a nosotros mismos sin los otros? ¿Podemos desarrollarnos hasta llegar a ser lo que somos sin la confrontación con los otros, que no necesariamente debe desembocar en violencia?

Desde una perspectiva filosófica liberal –y no hay que olvidar que el primer libro que publicó María Zambrano es *Horizonte del liberalismo* (1930)–, es conveniente reivindicar cómo el pluralismo y las diferencias, tantas veces conflictivas, son imprescindibles para la constitución de

las identidades, que deben entenderse de forma abierta, inacabada y múltiple, lejos de la lógica bivalente y excluyente en la que caen los nacionalismos. Y el pluralismo y las diferencias son tan inevitables como necesarios en las democracias modernas.

Unos dieciséis años más tarde de la publicación del primer libro de María Zambrano acerca del liberalismo, nueve años después de *Los intelectuales en el drama de España* (1937), y tan sólo uno antes de *La agonía de Europa* (1945), Gregorio Marañón escribió en *Ensayos liberales* (1946):

Ser liberal es, precisamente, estas dos cosas: primero, estar dispuesto a entenderse con el que piensa de otro modo; y segundo, no admitir jamás que el fin justifica los medios, sino que al contrario, son los medios los que justifican el fin. El liberalismo es, pues, una conducta y, por lo tanto, es mucho más que una política.

### Persona y Democracia: exigencias recíprocas

Es una concepción antropológica de la persona, sin la cual tampoco se puede desarrollar una visión adecuada y realista de la política. Es lo que hará María Zambrano en su ensayo socio-político de mayor madurez y vigencia, *Persona y democracia* (1958). El contexto histórico en el que realiza esta reflexión es después de la experiencia devastadora de los totalitarismos de la Segunda Guerra Mundial, que deja a Europa sumida en una grave crisis.

Zambrano define “democracia” como “la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona”<sup>23</sup>. Etimológicamente “persona” significa “por sí misma” y, en consecuencia,

22 Zambrano, María (2006): *Filosofía y poesía*, México, F.C.E., pp. 22-23.

23 Zambrano, María (2019): *Persona y democracia*, Madrid, Alianza, p. 183.

apunta a la idea de “autonomía”. Por tanto, la democracia necesita personas, y las personas, para desarrollarse plenamente como tales, necesitan democracia. Se trata, pues, de una exigencia recíproca.

Una sociedad, clase, grupo, minoría o pueblo, será más viviente y creadora cuando en ella la persona individual tenga más libertad y mayor estímulo para ser ella misma en toda su plenitud. Y la diferencia que separa a una sociedad de otra, a un régimen de otro, es simplemente ésta: que unos se mantienen anulando a la persona, como si se alimentasen de ella para hacerla desaparecer; y los otros se alimentan también de personas, mas asemejándose a ellas cuanto es posible, conformándose según la persona, a su imagen y semejanza<sup>24</sup>.

Con ello también nos está diciendo Zambrano que las democracias no pueden prosperar ni progresar si no contribuyen a formar “personas”, que lo podríamos entender en términos de Kant como seres autónomos. Las democracias, que son sistemas de organización social y política, no son nunca perfectas, sino perfectibles, mejorables. Y un requisito indispensable de ello es la formación, educación y participación de los ciudadanos. Comparado con otros sistemas, se podría decir que las democracias nos ofrecen bastante, pero al mismo tiempo requieren bastante esfuerzo de los ciudadanos: cumplir obligaciones y deberes, formarse, mantenerse informados, participar...

Aunque existen diferencias significativas entre el pensamiento político de María Zambrano y el de Ortega (por ejemplo, el de este último es más elitista y menos social), no estoy de acuerdo con

Mercedes Gómez Blesa en que “el diagnóstico de Zambrano es bien distinto al de Ortega”<sup>25</sup>. Tengo para mí que se inspira y se nutre de él, aunque como buena discípula sepa mantener su autonomía. Es interesante, asimismo, lo que señala respecto a la conquista o conservación de poder:

El que logra llegar al poder histórico –en cualquier aspecto del poder– tiene que desprenderse de él al mismo tiempo que lo ejerce. En la medida en que lo logre tendrá sustancia moral su acción. Y, en esta medida, diríamos, es legítimo su poder<sup>26</sup>.

Entiende el poder de forma tradicional como algo cuya posesión difícilmente no nos corrompe de una manera o de otra. Sin embargo, el poder también puede comprenderse como aquellas acciones que aumentan nuestras opciones y, en suma, nuestras libertades. Por lo que se refiere a la igualdad, la distingue acertadamente de la “uniformidad”, más propia del pensamiento unidimensional y de los estados totalitarios:

El orden democrático se logrará tan sólo con la participación de todos en cuanto personas (...) Y que la igualdad de todos los hombres, ‘dogma’ fundamental de la fe democrática, es igualdad en tanto que personas humanas, no en cuanto cualidades o caracteres: igualdad no es uniformidad. Es, por el contrario, el supuesto que permite aceptar las diferencias, la rica complejidad humana<sup>27</sup>.

Insisto por última vez: la democracia necesita personas, y las personas, para desarrollarse plenamente como tales, necesitan democracia. Se trata, pues, de una exigencia recíproca. Dentro del carácter fragmentario de la obra de María

24 Zambrano, María (2019): *Persona y democracia*, Madrid, Alianza, p. 208.

25 Gómez Blesa, Mercedes, “La democracia de las personas”, recogido en *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano: Crisis Cultural y Compromiso Civil en María Zambrano*, Vélez-Málaga, Fundación María Zambrano, 2004, p. 222

26 Zambrano, María (2019): *Persona y democracia*, Madrid, Alianza, p. 99.

27 Zambrano, María (2019): *Persona y democracia*, Madrid, Alianza, p. 225.

Zambrano hay, por todo ello, una coherencia entre la razón poética y su pensamiento cívico-político.

---

# De María Zambrano al momento actual: (Capital, ambiente y una nueva civilidad)

María Antonia García de León Álvarez

---

## María Zambrano, una élite profesional

### El Yo conquistado (una épica existencial)

*El Yo Conquistado* (noveno libro de poemas mío) es un esfuerzo intelectual y poético de búsqueda del Yo. Tema de palpitante actualidad, dado el gran cambio en la condición social de las mujeres. Varios nudos intelectuales en relación al Género, implican las siguientes cuestiones:

1. Uno de los derroteros claves del trabajo en perspectiva de Género, está siendo el de la autoconsciencia, el conocimiento de sí, en pos de una nueva subjetividad e identidad social de las mujeres.
2. No puede haber autoconsciencia, o conocimiento de sí, sin una subjetividad clara, fuerte, que sea soporte de la persona, y que sea soporte, por otro lado, de la identidad social. El Yo ensamblado, es el punto de encuentro de la dimensión subjetiva de la persona, y de su identidad social.

3. El Patriarcado (el sistema de dominación masculina) aliena a la mujer, definiéndola y situándola en el mundo como:

- “Ser en función de otro” (Ortega y Gasset)  
“Él para el Estado, ella para él” (Hobbes)

Hace casi quinientos años escribió Teresa de Ávila: *No estamos huecas.*

Ella no estaba hueca (reúne en su biografía características muy especiales de una élite femenina, entre otras, un gran capital afectivo, ser una hija muy amada por su padre. Podría traer a colación otros muchos ejemplos de hijas empoderadas por la figura del padre, como es el caso brillante y excepcional para su época, de la psicoanalista y escritora Lou Andrea Salomé (Vid al respecto, mi obra *Herederas y heridas*, prólogo de Carmen Alborch).

Sin embargo, y en general, la condición de las mujeres era estar hueca<sup>1</sup>, por ser definidas, con-

---

<sup>1</sup> Estudiando las biografías de escritoras, sí se llega a la conclusión de un Yo muy débil, psíquica y socialmente, que me ha hecho escribir un capítulo sobre ellas titulado: Tragedias contemporáneas de Género, en mi obra *Cabeza Moderna / Corazón Patriarcal*. Ed.

ceptualizadas, tratadas, como seres en función del Otro (un varón).

Han tenido que pasar siglos y cambios sociales notables en la condición de las mujeres para que se plantee:

- a. Una educación de autoconsciencia, de empoderamiento, con el objetivo claro de educar en ello.
- b. Han tenido que pasar siglos para que salgan mujeres que sean *Women who Will* (lema del Wellesley College, Boston) mujeres que saben lo que quieren.
- c. La fuerza masculina de las élites femeninas (el amor del padre, análisis biográfico). Esta fuerza, como notable empoderamiento de hijas en condiciones singulares: hijas únicas y sororidades ausentes de hermanos varones, los casos de la *cadette*.
- d. Los hombres siempre supieron qué hacer (el fuerte super-ego masculino).

Por todo lo anterior, se deduce que la conquista del Yo, sea una épica existencial de Género, una épica de las mujeres, aún hoy. Es un eje clave del proceso de cambio social de Género sobre el que estamos reflexionando a lo largo de este texto.

### Capital, ambiente y una nueva civilidad

*Capital y ambiente*, la exigencia a su sociedad de medios para las mujeres, que hace más de cien años escribiera Virginia Woolf, la hice mía hace más de treinta, en la investigación Ensayo Sociológico sobre las Élites Femeninas Españolas (1982).

Capital y ambiente es lo que reclamaba Virginia Woolf para que las mujeres ilustradas de su tiempo pudieran darse a la escritura.

Hoy, capital, ambiente, más una sensibilidad ganada en pro de la igualdad de género, es decir, una nueva civilidad, es lo que me hace afirmar que el momento ha llegado.

Se utiliza en Física el concepto de *masa crítica*, como la cantidad mínima necesaria de materia combustible, para que se mantenga la reacción en cadena.

En Sociología, es una cantidad mínima de personas para que un fenómeno concreto tenga lugar. Así, el fenómeno adquiere una dinámica propia que le permite sostenerse y crecer. Esta masa crítica de mujeres con una nueva sensibilidad es la que ya se ha producido.

Tres claves sintetizadas de lo que acontece hoy, ante nuestra mirada, un fenómeno de importancia crucial a escala global:

1. Se ha producido un punto de no retorno, salvo hecatombes o revoluciones reaccionarias contra la mujer y contra todo. La sociedad actual tiene que contar ineludiblemente con esta clase emergente que somos las mujeres. Este es el fenómeno que llamo *masa crítica de género*.
2. ¿Cómo se aprende a escribir? Sin duda, leyendo. Y hoy, todos los datos confirman (no aburriré con estadísticas) que estamos en la *Era de las Lectoras*. Así pues, somos protagonistas lectoras, y somos escritoras, en número notable ya. El mercado y el canon cultural se verán muy influidos, por este cambio social.
3. *Femenino singular* es una etiqueta que va más allá de una frase hecha. Encierra un concepto

de gran calado, que expresaré en metáfora: Lo “salvaje” de las mujeres, hemos estado siempre fuera de la Historia, fuera del poder, ergo, fuera del canon.

Expresaré ese estar fuera de las mujeres, esa ausencia nuestra, esa patológica asimetría social en la presencia de hombres y mujeres, causada por un reparto androcéntrico del poder, la expresaré con un poema. Por otro lado, y además, como bien expresa María Zambrano: *la poesía es la conciencia más fiel de las contradicciones humanas*.

### El gran Gineceo del mundo<sup>2</sup>

Visito museos, academias, archivos,  
ministerios.  
Ni una mujer sobre el Planeta Tierra.

*Y, sin embargo, estaban allí.  
No fueron solos.*

Siempre hay que escribir la otra  
Historia,  
la otra forma de habitar el Mundo.

*Y, sin embargo, estaban allí.  
No estaban solos.*

Miento,  
al fondo estaba la *Mujer Bisagra*,  
la que colocan de forma ostentosa  
entre filas de hombres encorbatados.  
Es el retrato de la Tribu Humana,  
firma de una feroz asimetría.

Estas cosas he visto en el Planeta  
Tierra.  
Allí acontecen.

### El Momento

Estamos en el momento histórico de llenar ese borrado nuestro de la Historia, que no es otra que la Historia oficial.

Nos desbordamos como especie de clase social emergente, ya finiquitado el proletariado, los partidos políticos puestos en cuestión por los movimientos sociales.

Ahora, somos las mujeres una fuerza, en un ir más allá de instituciones y moldes sociales, incluidos los cánones culturales y literarios.

En esta encrucijada histórica aparece una compleja bifurcación:

1.¿Nos sumamos, las mujeres, al canon cultural hegemónico androcéntrico, del cual, sin duda, sufrimos y sufriremos su presión en sistemas sociales fuertemente estructurados aún por Género y Poder?

2.¿Nos desbordamos como la vida de la que estamos hechas, y por ello, somos *femenino singular*?

Un interesante juego de la compleja dialéctica social por Género, se desarrolla ya ante nuestra mirada, en un reñido escenario del poder. Lo que estamos tratando es lo que Ortega y Gasset llamaría, dándole el énfasis que merece, un *Tema de Nuestro Tiempo*.

Libres y emergentes, ojalá que el sistema no vuelva a someternos. He escrito: Adiós a las hijas de Bernarda Alba (utilizando el personaje lorquiano) el Patriarcado está herido de muerte, adiós a la idolatría del hombre.

<sup>2</sup> He escrito este poema tras la visita al gran Museo de la Transición en Cebreros, pueblo de Adolfo Suarez, constatando que prácticamente no aparecía ninguna mujer, salvo la reina Sofía.

Ni popes, ni vacas sagradas de la cultura, ni decanos, rectores, editores, etc. nos impondrán su modelo, nos ahormarán en su molde. Somos una nueva civilidad ante un cambio social sin parangón.

Es el momento *femenino singular*, porque las mujeres “asilvestradas”, fuera del canon, fuera del poder, guardamos un tesoro de libertad y originalidad para el mundo. Inédito, y que, por primera vez en la Historia, estamos en condiciones de entregarlo, al ser escuchadas, también por primera vez. Esto es lo que significa, aquí y ahora, la expresión *femenino singular*, sin que suponga reificarnos en ella, o alienarnos. Al contrario, la mujer, como fuerza emergente y nuevo agente social en la esfera pública, está abierta al cambio social y al futuro.

Esta es la novedad del momento histórico que vivimos y protagonizamos. Un análisis de contenido de hemeroteca de los principales rotativos nacionales e internacionales es un buen indicador de este momento<sup>3</sup>. Un mero ejemplo, significativamente en portada (ABC Cultural, 20-10-2018): “Las mujeres vivimos tiempos interesantes. El poder está cambiando de manos” (Camilla Lackberg, famosa novelista sueca).

En mi opinión, aún queda una larga marcha para el reparto equitativo del poder, que es asignatura pendiente y se está demostrando que es una larga marcha para las mujeres. Un poder compartido entre hombres y mujeres es asunto crucial para la humanidad, para su vida y permanencia. La vida es algo demasiado importante para dirigirla sólo una parte, para dejarla sólo en manos de hombres.

Lo que sí está cambiando es la sensibilidad social

hacia la violencia y el trato indigno de las mujeres, como se ha demostrado en episodios desafortunadamente noticiables, que han creado un movimiento de masas en contra<sup>4</sup>.

Este poema mío desea subrayar nuestra singularidad histórica y actual, los valores inscritos en nuestro pacifismo, nuestra otra mirada a la vida<sup>5</sup>. Todo ello indudablemente, si no nos traicionamos, saldrá en nuestra literatura, *femenino singular*. Es un poema que ensalza una naturaleza contemporánea de las mujeres, hoy por hoy, lejos de todo esencialismo.

### Nosotras nunca estuvimos allí

Leo la historia cruel del Siglo Veinte,  
su barbarie,  
Veo hoy, las imágenes de Egipto, Libia  
y Siria.

Siempre la misma guerra,  
siempre los mismos hombres  
brincos, agresivos, vociferantes.  
De un bando o de otro, siempre el olvido  
de la vida,  
siempre el adiós a la paz.

Nosotras nunca estuvimos allí,  
en aquella locura,  
en aquella crueldad,  
en aquella sinrazón, en aquel desperdicio,  
en aquel odio,  
en aquella tremenda destrucción,  
en aquella ruindad,  
en aquel arrasamiento de vida,  
en aquella baldía bancarrota del amor.

Nosotras nunca estuvimos allí.

3 El lector interesado puede seguir desde la aparición del movimiento #Me Too, o el ocho de marzo de 2018, la manifestación del Día de la Mujer más numerosa del mundo, en Madrid. Puede constatar un crecimiento exponencial del tema “Mujeres” en los medios de comunicación de masas. *El Año de las Mujeres (con mayúsculas)* es el titular del 06/11/2018, El País. Todo un síntoma de la actualidad.

4 Vid, profusamente tratado en prensa del caso de la violación de una joven, llamado La Manada (7-07-2017)

5 Los tres poemas insertos en el texto pertenecen a mi obra *Casa de Fieras*, Ed. Huerga y Fierro, Madrid, (2017)

Nosotras, hiedras fuertes,  
inmensas enredaderas, salvamos es-  
collos,  
trepamos por paredes imposibles,  
agarramos clavos ardientes.  
Salvamos la Vida.

¡Ah, sagrado posibilismo de las muje-  
res!

Nosotras no apostamos por el todo o  
nada,  
ni al blanco o negro, ni al jaque mate  
del poder.

Jugamos a la vida,  
creemos en la vida,  
y la vida no es dogma.

Nosotras, las valientes,  
hacemos la vida posible en un mundo  
de hombres.

## La Era de las Primeras

Como si de un periodo geológico del planeta Tie-  
rra se tratara, empleo el término Era.

Mi reflexión abarca al mundo académico y cultu-  
ral.

Hace aproximadamente tan sólo cincuenta años  
que en el campo profesional existe la primera ge-  
neración de mujeres académicas que no sea una  
minoría<sup>6</sup>.

Todo ello hace que el pasado esté cerca y que ésta  
sea aún una *cercanía significativa*. Todavía se pue-  
de recordar el otro molde, el de la domesticidad,  
que fue una alternativa aún muy real para estas  
profesionales. *Mutatis mutandi* es como si fuera-

mos una primera generación de emigrantes (en  
nuestro caso al mundo académico), tenemos aún  
mucha cercanía interior-psíquica con nuestro  
«país de origen» (la domesticidad). Guardamos  
aún muchos recuerdos. Pues bien, este pasado y  
estos recuerdos vivos podrían ser utilizados por  
las mujeres académicas como conocimiento (su  
*subjetividad sociohistórica*).

Conocimiento transportable y/o traducible como  
Reflexividad para sus disciplinas académicas. In-  
dudablemente, un tesoro para la Historia del sa-  
ber.

Documentar e interpretar el paso de la antigua  
dominación de la domesticidad patriarcal hasta su  
paso por la dominación de “los mandarines” (al  
modo weberiano de la dominación académica de  
la masculinidad) y llegar a balances actuales, con-  
temporáneos, hechos con la riqueza de una im-  
portante perspectiva de cambio histórico social,  
podría ser una tarea intelectual muy estimulante  
para estas mujeres. Todo ello apoyado en que se  
trata de *una generación interesante* porque vivió  
una época interesante (valga la redundancia) por  
haberse desenvuelto sus vidas en un periodo de  
intensa transición social en el mundo de las mu-  
jeres (más Transición política, ciñéndonos a la so-  
ciedad española). La *invention de soi* de la que ha-  
bla de Beauvoir ha sido generacional aquí: todas la  
hemos tenido que hacer, todas hemos tenido que  
*inventarnos*<sup>7</sup>.

A lo anterior hay que añadir el siguiente aspecto  
subrayado: esta generación de académicas *vio na-  
cer* los estudios de género, estuvieron en sus orí-  
genes, impulsaron su introducción en las discipli-  
nas académicas (saben cómo se escribió el guión,  
por así decirlo). En síntesis, su bagaje vital alberga  
datos y experiencias todos ellos relevantes para el

<sup>6</sup> Un ejemplo claro de una mujer perteneciente a esa Era de las Primeras es Carmen Alborch, fallecida en estos días en que escribo este *paper*. A ella, mi recuerdo de amistad, y mi homenaje *In Memoriam*.

<sup>7</sup> García de León M.A., *Años de Luz y Niebla (Contra la conjura del olvido)*, Ed. SIAL. Madrid, 2018. En esta obra sobre mis memo-

conocimiento. La historia de las disciplinas académicas es, sin duda, un baluarte esencial para la epistemología científica.

Podríamos concluir que si toda biografía de un científico es de gran interés, puesto que puede revelar claves del y para el conocimiento, las biografías de las mujeres científicas pueden constituir, por todo lo argumentado hasta aquí, una epistemología de género.

Dice la antropóloga Beatriz Moncó en entrevista en profundidad realizada para mi investigación sociológica sobre las disciplinas académicas:

El nuestro, el modo femenino de producir conocimiento es más dialógico. Y nos damos cuenta de que cuando hablamos construimos la realidad. Yo siempre lo digo, una de las ventajas de la mujer es que desde el pasado se enteró de que la realidad era construida. Los hombres han tenido que llegar desde su marco positivista hasta el postmodernismo para enterarse.

Todo lo anterior es un nudo importante. Entronca con el «juego de lo serio» (Bourdieu «dixit»), con la *violencia simbólica* de la masculinidad académica que muchas veces no producía *productos serios*, sino simplemente la mera seriedad académica (valgan estas deliberadas reiteraciones): un estilo de ser y estar en el mundo (frecuentemente un rancio escolasticismo). Un modo rígido de proceder en el mundo intelectual, y de seleccionar los objetos legítimos y «nobles» para ser investigados por las ciencias sociales. Por decirlo castizamente, estar en las ciencias sociales era un estar «como en misa». También los estudios de género aquí han sido en gran medida «serios» (que nada tiene que ver con la profundidad o el buen hacer) contaminados por esa atmósfera intelectual general.

Señalaremos un último argumento (*last but not least*) para apoyar nuestro argumento de que lo personal es conocimiento. El gran cambio social experimentado en la condición femenina hace que ellas hayan sido las propias protagonistas y testigos aún vivientes de dicho cambio. De ahí que la ajenidad, la extrañeza aun, a la nueva contemporaneidad femenina pueda ser moneda corriente. La mayoría de sus antepasadas (abuelas, madres y en general su contexto anterior femenino) vivía otro modelo de ser y de estar en el mundo, vivían en plena domesticidad- femineidad.

### **Lo personal es conocimiento / Lo personal es epistemológico**

De un diálogo intelectual con mi obra *Cabeza Moderna/Corazón Patriarcal* (2011), la filósofa Celia Amorós, de la cual es prologuista, escribe la siguiente reflexión:

Las mujeres en la Academia –como en la política, y no digamos ya en otros ámbitos- funcionamos con muchos elementos del síndrome del parvenu, del recién llegado, podríamos traducir. Estamos al borde de la silla, no cómodamente repantigadas en un sillón. Para bien y para mal. Para mal, porque como lo he afirmado en otra parte, es como si ejerciéramos el poder sin la completa investidura: necesitamos dosis adicionales de refrendo masculino si es que queremos afianzarnos. Para bien porque, como dice nuestra socióloga, no ha habido tiempo para que los moldes academicistas en lo peor que tienen de escolasticismo nos hayan ahornado. De este modo, ganamos una perspectiva insólita: la de la orilla, como lo afirma García de León, que nos permite ver el horizonte, mientras que “desde el centro (la posición androcéntrica) se está hasta tal punto embebido/ encuadrado en tal posición que se ve poco”. Ocorre algo parecido a lo que detectó en el siglo XVII el cartesiano feminista François Poullain de la Barre en

---

rias y otros temas, reflejo el enorme cambio social experimentado, condensado literariamente en esta frase: *mi abuela era feudal, mi madre precapitalista, yo postmoderna. Lo he visto todo.*

relación con la sabiduría femenina: por no haber sido las mujeres adiestradas en el saber escolástico tradicional que, justamente, los cartesianos criticaban y desvalorizaban, ganamos en bon sens, en capacidad autónoma de juzgar conforme a la regla de evidencia. Es la otra cara del síndrome del parvenu.

## A modo de epílogo

Deseo concluir con un poema en pro de la libertad y dignidad de las mujeres. *Libre te quiero*, escribió García Calvo.

En el poema hay una clara alusión al burka (no creo en el relativismo cultural al respecto). No obstante, podría decir que hay burkas externos y también internos. De ambos hay que descolonizarse. Habla el poema.

### Sombras sonoras

(A Agustín García Calvo)

Sombras sonoras de vergüenza,  
sombras del sueño cobarde de la Tierra.

Sois las mujeres sombras de negro  
que reptáis temerosas por las callejas  
de la ciudad.

Arrimadas al muro,  
con paso veloz, a hurtadillas,  
atravesáis sigilosas las plazas.

¿Qué látigo feroz os ha enseñado que  
nada es vuestro?

¿Qué tirano os ha enseñado que ni de  
vosotras sois?

¿Qué educador os ha adiestrado a ser  
sombras calladas?

¿Qué dictador os forja como idénticas?

Os he visto cárceles vivientes  
que lleváis vuestra prisión encima.

Os pone alas en los pies el miedo,  
en medrosa adoración al Amo.

¿Quién odia así tu pelo?

¿Quién tu rostro?

¿Quién tus manos en guantes enlutadas?

¿Quién el brillo de tus ojos tras rejilla  
humillante?

¿Quién tu cintura?

¿Quién roba tu gentileza prisionera?

¿Quién te blindo para él?

*Libre te quiero*

Que estallen las sombras.  
Que se rompan los velos,  
Que termine la esclavitud de las idénticas.

*Libre te quiero*

Que estalle de vergüenza la tierra,  
Que la vileza contra sus criaturas  
retumbe.

¡Ah, las fáciles presas!

Las abusadas, las niñas, las mujeres,  
las madres de aquí y de allí,  
de siempre y de ahora.

*Libres os quiero.*



---

# Sobre el ensayo ganador del XIX Premio Nacional de Ensayo Carmen de Burgos, “Razón- Poética: la escritura femenina como creación de realidad”

Ana B. Verdugo González

---

## Introducción

Abordar la tarea de resumir el ensayo sobre el que trata este artículo, ha supuesto un desafío tal como lo fue la elaboración del mismo debido a la peculiaridad que el «método propuesto y operado»<sup>1</sup> por María Zambrano, la razón poética, entraña en su condición de ontología adecuada, al presentar la realidad *reticularmente* como «único orden posible para una razón que pretende la máxima amplitud y la mínima violencia»<sup>2</sup>. Y es que la realidad de lo humano no puede entenderse de otro modo que no sea como realidad reticular, siendo esta una abierta, accesible, mediadora, vínculo auténtico entre el ser y el universo. Una razón por lo tanto que es poética en el sentido *poiético* de *creativa*, en tanto ha de partir del interior del ser, de esa travesía por lo noche oscura del alma que refería San Juan de la Cruz, o de los inferos de la propia Zambrano, como única ver-

dad que posee el humano; su cuerpo mismo. Un saber por lo tanto que es de experiencia, y razón por la que se justifica el carácter confesional de este artículo.

## La semilla - el agua y la luz - el germinar: el método de la Razón - Poética

Tuve ocasión de leer a Zambrano por primera vez al descubrir por casualidad una monografía de Elena Laurenzi sobre algunas de las figuras femeninas que aparecen en su obra, en un puesto de libros de la semana cultural de la Facultad de Filosofía y Letras de Málaga donde entonces cursaba una licenciatura en Filología Inglesa. El fino volumen de un rosa pálido llamó mi atención por su enigmático título: *María Zambrano. Nacer por sí misma*<sup>3</sup>. La curiosidad por conocer el contenido de aquel ejemplar de tan misterioso título, así como a la autora a la que este iba

---

1 «Las mujeres en la filosofía española», Chantal Maillard, *Breve historia feminista de la literatura española*, Iris Zavala. Barcelona: Anthropos. 1998. p 275.

2 Zavala, I., *Op. Cit.*, p 293

3 *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Elena Laurenzi. Madrid: Horas y horas. 1995.

---

**La verdadera filosofía no ha de perseguirse ni forzarse, sino que ha de llegar a uno de manera natural, como la existencia misma; todo es porque ha sido creado, y porque puede crear**

---

relacionado, cuyo nombre me era familiar por presidir el Salón de Actos de la facultad, me llevó a tomarlo entre mis manos y ojearlo para encontrarme, al abrirlo por una página cualquiera, un fragmento revelador que me hizo comprender de inmediato que aquel libro debía permanecer conmigo; «La desobediencia de Antígona rompe la cadena de delitos masculinos y complicidades femeninas, revelando el infierno subterráneo de la familia y la ciudad»<sup>4</sup>. Lo que más me llamó la atención de la lectura de aquel breve pero intenso ejemplar, fue la manera tan sutil y a la vez tan plena de significado con la que la autora develaba la naturaleza de lo femenino a través de un estilo tan novedoso como certero, así como las verdades en su manera misteriosa lo son. Por aquel mismo entonces comenzaba a estudiar en las clases la Crítica y Teoría Literaria Feminista, y este primer encuentro con la obra de Zambrano de la mano de Laurenzi, abría una posibilidad entonces solo presentida en torno a la idea del discurso femenino. La lectura de esta monografía sobre el tratamiento de algunas figuras femeninas en la obra de Zambrano, me mostraba verdades tan ciertas —como infinitas— sobre la verdad de la mujer a través de historias tanto reales como mitológicas o ficcionales, que despertaban en mí un deseo de ir más allá, de adentrarme en un camino que se presentaba tan claro como enigmático, como una *realidad velada*. Esta forma de decir lo femenino de Zambrano, me llevó a indagar más en su obra

y hacerme con una de sus obras más representativas, *El hombre y lo divino*<sup>5</sup>, donde encontré que esa realidad velada que se dibujaba en la monografía de Laurenzi, aparecía de manera esencial en esta a través de un hermetismo que resultaba a su vez terriblemente revelador, así como el desgarramiento de la luz debe producir en unos ojos que siempre han estado cerrados. A través de su palabra Zambrano parecía poner voz a esa verdad que todos llevamos dentro y que permanece oculta por no encontrar expresión que la diga, y que supone una revelación tal que, como para quien no ha conocido más que la negritud de haber vivido con los ojos cerrados, supone una especie de vértigo, de salto al vacío, de desgarramiento, como el de un recién nacido desprendiéndose del vientre de la madre. Y es que la voz de Zambrano parecía requerir del cuerpo mismo para ser asimilada. Esta ambivalencia entre oscuridad y luz, entre el no comprender a la vez el comprender demasiado bien, me hizo abandonar la lectura de *El hombre y lo divino* por no sentirme preparada para ello, a la vez que esta parecía haber abierto una puerta definitiva hacia el conocimiento, a través de la *intuición*. Y es que de todo lo experimentado en ese primer acercamiento al pensamiento de Zambrano, quedó esa palabra, como una llamada, como un origen. La palabra «intuición» proviene del latín medieval *intuitio*, que significa «Imagen reflejada por un espejo»<sup>6</sup>, un estímulo exterior que nos devuelve la mirada hacia nosotros mismos, hacia dentro. Regresar a esa oscuridad de la que provenimos en el vientre de la madre, es hacer una especie de vaciado, creando una cavidad deshabitada y oscura desde donde la *semilla*, la pregunta que es la filosofía, pueda *germinar* en conocimiento a través de la experiencia; el *agua* y la *luz del aliento*, de la voz del mundo donde el ser reconocerá la propia. Intercambio que obedece a un principio femenino creativo-maternal, por el que lo otro se entiende

---

<sup>4</sup> *Ib.*, 62

<sup>5</sup> *El hombre y lo divino*, María Zambrano. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España. 2007.

<sup>6</sup> *Diccionario latino-español*, Agustín Blánquez. Madrid: Gredos. 2012. p 840.

como parte de uno mismo, y no como su opuesto. Un *pensamiento* que es *poiético*, que nace en uno, en el cuerpo, donde sentir y pensar, como decía Zambrano, son la misma cosa; en palabras de la escritora estadounidense Flannery O'Connor, «Lo que vemos, oímos, olemos y tocamos nos influye mucho antes de que creamos en algo»<sup>7</sup>. Antes que nada somos cuerpo, aunque no en el sentido materialista que promueve el falogocentrismo de piel hacia fuera, sino en el sentido femenino de piel hacia dentro; no como objeto, sino como sujeto. Además de «individuo», la palabra «sujeto» deriva en los significados de «estar sujeto a algo» o «depender de algo». En el diccionario de María Moliner en su sentido filosófico aparece definido como «\*Espíritu humano considerado como antítesis del mundo externo, en su capacidad o función de recibir las impresiones de este mundo y conocerlo»<sup>8</sup>. Acepciones que apelan a esa dimensión *dual* del principio femenino creativo-maternal, en superación de la *unicidad* del falo que viene a mostrar que nada existe por sí mismo, que el ser lo es en tanto hay mundo, como el mundo lo es en tanto hay ser. Es este intercambio lo que rige lo divino humano a través del acto creativo, de decirse individuo *con* el mundo y no desprendido de él a la manera nihilista. La verdadera filosofía no ha de perseguirse ni forzarse, sino que ha de llegar a uno de manera natural, como la existencia misma; todo *es* porque ha sido *creado*, y porque puede crear. Y porque el ser no es un ente aislado, sino relacional, las verdades se hacen reconocibles a través de la inteligencia, de la elección de una cosa frente a otra, y la mayor expresión de esto la encontramos en el arte, y dentro del arte, en la escritura, por ser esta esa forma de arte que mejor refleja el pensamiento.

Tras finalizar mis estudios de grado, por determinadas circunstancias no me fue posible continuar con mi formación académica, aunque nun-

ca dejase de formarme de manera autodidacta a través de lecturas literarias, teóricas y críticas en torno al feminismo, y que más que saciar mi sed de conocimiento, no hizo más que acrecentar mi interés por su estudio. Por ello cuando transcurridos algunos años pude retomar mi formación académica a través de unos estudios de posgrado en literatura comparada en la Universidad de Granada, decidí dedicar mi tesis a dicha línea de investigación. La *semilla* que Zambrano había *sembrado* en aquel primer encuentro con su pensamiento a través de la monografía de Laurenzi y de *El hombre y lo divino*, y que había permanecido en mi intelecto durante todos esos años de esa manera en la que los *orígenes* lo son, siendo sin ser del todo aún, comenzó a germinar a través de las lecciones recibidas en clase. La primera ocasión por la que mi entendimiento recurrió a la razón poética, fue en la asignatura de Metodología de la Investigación Literaria impartida por el catedrático Antonio Chicharro Chamorro, donde se hacía hincapié a través de las lecciones y los textos escogidos en una idea principal; la de la teoría del método como un proceso abierto cuyo desarrollo ocurre a la par del de la investigación, y no a *priori*. Una idea que evocaba aquel primer aprendizaje metodológico que experimenté con Zambrano, y que operaba bajo el nombre de *intuición*. De igual manera en las demás asignaturas, cuyos contenidos abarcaban materias que iban desde la teoría y crítica de la literatura, a la literatura comparada, la filosofía, el feminismo, los estudios intermediales o culturales, la razón poética comenzó a constituirse como el centro donde las aristas de todos los debates humanísticos confluían.

Muy casualmente —y como parte de ese misterio con que Zambrano reconocía lo real—, tuve noticia por aquel entonces de un seminario sobre ella que iba a ser impartido en una librería granadina llamada *Ubú Libros*, al que no dudé en asis-

7 Flannery O'Connor, Brad Gooch. Barcelona: Circe. 2011. p. 19.

8 *Diccionario de usos del español*, María Moliner. Madrid: Gredos. 1973. p. 1229.

tir. Lo aprendido de la mano de la persona que lo impartía, la doctora Nieves Muriel, así como de las lecturas y de los demás asistentes, constituyó para mí una base definitiva en la comprensión de la importancia de razón poética como método ontológico logrado, haciendo que la semilla de su pensamiento *echara raíces* en mi entendimiento.

El señalar la importancia de la experiencia ha sido una constante en este artículo, y dejando a un lado el pudor que hablar de manera directa o personal pueda entrañar, he de dejar constancia aquí, como prueba práctica de aquello mismo que defiende teorizando sobre la razón poética, de lo que verdaderamente experimenté en aquel seminario.

De lo mucho que nos enseñó Muriel prevalecieron en mí dos percepciones fundamentales en relación al método zambraniano; una, que la razón no es algo que permanece estático sino que se haya en constante movimiento; la otra, la de que la palabra de Zambrano es ante todo un aprendizaje de la «escucha». Esto último me hizo imaginar a la pensadora como una especie de «brujilla» que había conseguido reunirnos a todos allí para escucharla, y ante todo, para escucharnos a nosotros mismos, y entre nosotros mismos. Y es que, en efecto, oír la experiencia similar a la mía que los demás habían vivido al leer a Zambrano, reforzaba mis propias convicciones, a la vez que lo hacían los demás. La palabra por lo tanto no era definir o concretar el pensamiento zambraniano, sino *reforzar*, esto es, continuar en ese umbral del conocimiento verdadero que es la intuición, pero con más convicción. Un conocimiento que más que saberse se siente, o que se sabe porque se siente, de esa manera revolucionaria en la que las verdades lo son. Pues fue esto y no otra cosa lo experimentado en aquellas cuatro sesiones de dos horas al mes, en las que siempre había sorpresa, revelación, milagro, como por ejemplo en

el instante en el que, mientras comentábamos *La tumba de Antígona* en aquel espacio íntimo de la librería que parecía encarnar la cueva de la obra, pude vislumbrar al personaje de Antígona como una semilla situada en ese espacio entre el cielo y la tierra, intentando llegar a los vivos dando voz a los muertos, haciéndoselo ver a los demás. Y cuando alguien preguntó por el significado de aquellos dos últimos personajes, los Desconocidos, la idea de lo que estaba *por venir* cruzó mi mente llevándome a compartirlo nuevamente, lo que a su vez hizo que alguien llegase a la conclusión de que, ellos, los Desconocidos, «éramos nosotros». Y entonces fue como si tiempo y espacio se consumieran, como si no existiese más que aquel instante revolucionario, y es que ahora esa era la palabra, «revolución», sentida en todo el cuerpo, y también en el de ellos, como pude ver en sus ojos. Palabra sentida pero no pronunciada, por el pudor que tristemente, nos sigue produciendo lo humano.

Una vez finalizados el seminario y las clases me aguardaba el desafío mayor, el de desarrollar aquella verdad intuida de la razón poética como logro ontológico por su capacidad de decir lo femenino. Al leer la obra de Zambrano elegida para el diálogo comparativo entre la razón poética y la Teoría y Crítica Literaria Feminista, *Claros del bosque*<sup>9</sup>, todo se mostraba de manera clara ante mí, pero a la hora de reducir su método a conceptos y estructuras, el avance se hacía imposible, llevándome una y otra vez a una calle sin salida. La única opción, aquella que la voz de Zambrano me susurraba a través de su palabra si me detenía a *escucharla*, o lo que es lo mismo, la que me dictaba mi *intuición*, era la de optar por el método creativo de tomar un solo fragmento de cada uno de los capítulos, para a partir de lo que este me inspirase, plasmar aquello que quería decir. Y una vez tomada la decisión de optar por este método, la escritura comenzó a fluir de

9 *Claros del bosque*, María Zambrano. Madrid: Cátedra. 2017.

manera natural y fructífera, llevándome de logro en logro como si fuera una misma fuerza divina, en lugar de mi persona, la que estuviese haciendo todo aquello encajar. El orden mínimo, la mínima estructura a la que había aceptado adecuar la organización del trabajo, fue a la de las fases de la creación misma, aquellas que obedecen tanto al proceso vital como poético de Principio, Medio, y Fin (Nacimiento, Crecimiento y Muerte), poniendo la razón poética en diálogo con un contenido más enfocado a lo teórico en un principio, que fuese *germinando* en la práctica de la crítica literaria.

Fue así como pude comprobar, por ejemplo, como el concepto desarrollado por el experto en cosmopolitismo Phén Cheah a través del término *worlding* (de mundo) para referirse a la doble dimensión «lineal y ascendente», «normativa e imaginada» y de «lucha y progreso» que configura el pensamiento<sup>10</sup>, supone una alternativa al racionalismo extremo que ha dominado en la cultura occidental cuya dimensión *reflexivo creativa* entraña la razón *poética*. Una propuesta sobre la cualidad poética del pensamiento que Michel Foucault desarrolla a su vez desde la noción de complementariedad entre «principio histórico-material» y «sujeto particular», a través del vínculo entre literatura, deseo y verdad<sup>11</sup>. Este debate en torno a la cualidad reflexivo-creativa del pensamiento, la razón poética que revela la naturaleza del componente político de la literatura, es a su vez abordado por Christoph Menke<sup>12</sup> quien, combinando las ideas de Jacques Rancière y Foucault, refiere a un principio de *libertad* más que de *igualdad* como origen de la democracia

del texto, fruto del afán *emancipatorio* que vertebra la praxis *autopoética*. Es esta cualidad democrática del texto literario la que ha posibilitado el discurso femenino dentro de un sistema como el falocéntrico caracterizado por la negación del mismo en pos de un único discurso hegemónico.

Adentrándome de manera más específica a los debates teóricos en relación al discurso femenino, me encontré con que uno de los textos icónicos de la Teoría Feminista estudiados en clase, *La risa de la medusa*<sup>13</sup> de Hélène Cixous, establecía un vínculo entre lo filosófico-literario y el falocentrismo que suponía una exploración de otras formas de discurso y de escritura que permitían decir la diferencia femenina, equivalente a la propuesta metodológica de Zambrano. En *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*<sup>14</sup>, Judith Butler hace una revisión de la noción ético-política de «vulnerabilidad» que plantea Nietzsche, proponiendo un modelo alternativo al de *confrontación* por el que concibe «la agresión como coextensiva a la vida» al no contemplar «cabalmente la escena de *interpelación* mediante la cual se indaga en la responsabilidad»<sup>15</sup>, por uno *compasivo* que en lugar de contemplar al otro como una amenaza, lo hace como parte de sí. Una tesis para la que Butler se vale de la propuesta que Adriana Cavarero ya puso previamente sobre la mesa en *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*<sup>16</sup>, y que desarrolla a su vez en su artículo «Inclinaciones desequilibradas»<sup>17</sup>, a partir de las dos etimologías de la palabra «vulnerabilidad»; una que refiere a un «teorema de violencia», y otra que tiene en cuenta el «anverso de la herida» que es la «caricia».

10 *What is a World? On postcolonial Literature as World Literature*, Phén Cheah. Durham: Duke. 2016.

11 Véase el estudio sobre los personajes de Sade en *La gran extranjera* (Michel Foucault. Madrid: Siglo XXI. 2015).

12 *La fuerza del arte*, Christoph Menke. Santiago de Chile: Metales Pesados. 2011

13 *La risa de la medusa*, Hélène Cixous. Barcelona: Anthropos. 1995.

14 *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Judith Butler. Horacio Pons (trad.), Buenos Aires: Amorrorty. 2009.

15 *Ib.*, 25.

16 *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*, Adriana Cavarero. Nueva York y Londres: Routledge. 1997.

17 «Inclinaciones desequilibradas», *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Begonya Saez.

Esta comprensión de la ética como modelo compasivo, entraña el valor de lo dual femenino que contrasta con *unicidad* del *falo*, visión que ha llevado a teóricas de lo femenino como Butler y Cavarero, y a la misma Zambrano, a una relectura del mito de Antígona. Desde la reescritura en forma de drama de la tragedia original de Sófocles titulada *La tumba de Antígona*<sup>18</sup> mencionada anteriormente, la autora muestra de manera poética aquello mismo que Butler hace de forma teórica en su ensayo *El grito de Antígona*<sup>19</sup>; la deformación del estado y la familia como reverso del parentesco idealizado y la soberanía política del orden patriarcal.

Como puede comprobarse, toda Teoría Feminista parece surgir de un mismo principio de *reversibilidad* por el que otras perspectivas se muestran, no solo posibles sino necesarias, en la consecución de una forma de pensamiento más íntegra. Otro ejemplo de ese principio reversible que rige los estudios sobre lo femenino, se encuentra en la teoría del *sujeto nómada* que la autora Rosi Braidotti desarrolla para referirse a la facultad humana de subvertir lo hegemónico<sup>20</sup>. A sí mismo, la teoría de lo *abyecto* de Julia Kristeva, pasa a considerar la condición de lo *marginal* como *privilegio* en tanto infiere una alteración del orden establecido<sup>21</sup>. Esta reversibilidad que responde al carácter *dual* de lo femenino, supone una mirada desde los límites inaccesible a la *unicidad* falogo-

céntrica que, como señala Neus Campillo, otorga a la crítica feminista un lugar teórico relevante a tener en cuenta necesariamente por la filosofía<sup>22</sup>.

Dualidad que precisamente constituye la raíz de la razón poética, en tanto modelo que logra integrar las diferentes dimensiones del pensamiento como lo son lo femenino y lo masculino, lo mundanal y lo divino, lo racional y lo *poético*.

En «Las mujeres en la filosofía española»<sup>23</sup>, la filósofa y poeta Chantal Maillard expone la razón poética como el inicio de una nueva racionalidad más equilibrada que acepta los *varios* tipos frente a la *unilateralidad* que ha caracterizado a la filosofía occidental a lo largo de la historia. En un estudio profundo del método zambrano titulado *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*<sup>24</sup>, Maillard se centra en la capacidad generadora de conocimiento del lenguaje a través de la metáfora, logrando con ello restaurar el silencio de «la desnudez inicial y fundamental» que hace a la palabra «nómada, portadora y creadora de significados diversos»<sup>25</sup>, y por lo tanto, posibilitadora de otros discursos que bordean el límite de lo hegemónico. Una atención a lo sexuado en el pensamiento de Zambrano a menudo ignorada, que puede hallarse a sí mismo en trabajos de autoras como la citada Elena Laurenzi, Carmen Revilla<sup>26</sup>, o Virginia Trueba, quien en su artículo «Figuras femeninas de la ra-

Barcelona: Icaria. 2014. p 27.

18 *La tumba de Antígona*. María Zambrano. Madrid: Cátedra. 2015.

19 *El grito de Antígona*, Judith Butler. Barcelona: El Roure. 2001.

20 *Sujetos nómades*, Rosi Braidotti. Buenos Aires: Paidós. 2000. p. 268.

21 *Feminist Literary Theory*, Toril Moi. New York: Routledge. 1985

22 «El feminismo como crítica filosófica», Neus Campillo. Isegoría, n° 9, Universidad de Valencia. 1994.

23 ZAVALA, I. M., «Las mujeres en la filosofía española», Chantal Maillard, *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*. III. *La mujer en la literatura española (Del s. XVIII a la actualidad)*, Barcelona, 1998.

24 *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*. Chantal Maillard. Barcelona: Anthopos. 1992. Aunque en el ensayo me limito a nombrar esta obra por no haberla estudiado en el momento de elaborarlo, opto aquí por extender algo su contenido.

25 *Ib.*, 13

26 A pesar de carecer de la referencia de la autora en el momento de la elaboración del ensayo, he creído conveniente incluirla en este artículo a raíz del hallazgo de su importante contribución a la cuestión. Así he de nombrar algunas obras de su autoría como «Verdades en estado naciente. La recepción del pensamiento de María Zambrano en el pensamiento filosófico femenino», *María Zambrano, (1904-1991): de la razón cívica a la razón poética*, de Jesús Moreno Sanz, Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2004;

zón poética (el pensamiento de María Zambrano desde una perspectiva de género)», se refiere a la propuesta de la pensadora como:

[...] un modelo femenino atento a esas razones del corazón, contradictorias, dispersas, que discurren por el mundo de lo sensible, el cual ha sido, no sólo para la racionalidad moderna sino para la racionalidad hegemónica desde Platón, un mundo poco de fiar, de abismos polisémicos<sup>27</sup>.

Una vez fundamentada la base teórica, la *semilla* de la razón había de ser alimentada con *el agua y la luz* de la poesía; esa materia refleja del exterior que la hiciese germinar en el cuerpo del conocimiento que, como su etimología indica, entraña la idea de un saber completo en tanto *nacido de uno*<sup>28</sup>. De los ejemplos de las obras literarias de autoras occidentales de los que me valgo en el ensayo para establecer el diálogo comparativo entre la razón poética y la Teoría y Crítica Literaria Feminista, como lo son las novelas de *Jane Eyre* de Charlotte Brontë, *La campana de cristal* de Silvia Plath y *El amante* de Marguerite Duras; el relato de Charlotte Perkins Gilman *El tapiz amarillo*; o el citado teatro de *La tumba de Antígona* de la propia Zambrano, me limitaré a incluir en este artículo el desarrollo de esta última.

En la obra original de Sófocles<sup>29</sup> Antígona se da muerte a sí misma en la tumba donde ha sido

condenada a permanecer el resto de sus días por ir contra las leyes del estado dando entierro a su hermano Polinices<sup>30</sup>. En palabras de Simone Weil, «El tema del drama es la historia de un ser humano que, completamente solo, sin ningún apoyo, entra en oposición con su propio país, con las leyes de su país, con el jefe del Estado y que por supuesto es condenado a muerte en seguida»<sup>31</sup>.

La transformación de la estructura trágica de la historia a una cristiana en *La tumba de Antígona*, se encuentra, como señala Trueba, en la posibilidad de *redención* que Zambrano le concede a la heroína a través de un tiempo de tránsito<sup>32</sup>; aquel que la voz requiere para hacerse palabra. Frente al intento de «cerrar el cuerpo demasiado abierto de la mujer» de la tragedia griega<sup>33</sup>, el discurso femenino logra así articularse a través de la *piEDAD*<sup>34</sup> que otorga el modelo cristiano; trascendencia de lo material por las fuerzas invisibles de lo humano, lo divino, que se traduce en la voz que crea su propio cuerpo, y que a la vez la crea a ella misma convirtiendo esa tumba en lugar de vida, en vientre materno a través del intercambio de luz y agua del aliento. De ser simple materia pues, un cuerpo cerrado de *semilla* sin posibilidad de *germinar*, un ser objeto privado de subjetividad, Zambrano le procura el *alimento* del *agua y la luz* de la palabra que trasciende al «hermetismo individualista no exento de con-

*Claves de la razón poética. María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo.* Madrid: Trotta. (1998); o *Entre el alba y la aurora. Sobre la filosofía de María Zambrano.* Barcelona: Icaria (2005).

27 «Figuras femeninas de la razón poética (el pensamiento de María Zambrano desde una perspectiva de género)», Virginia Trueba. *Sociocriticism*, Vol. XXVIII, 1 y 2. 2013. p. 20.

28 En el *Diccionario de usos del español* de María Moliner la entrada para conocer aparece así; (Del lat. «cognoscere», de «noscere», gr. «gignosko»; v. «GNOS-». Conjug. como «nacer»).

29 SÓFOCLES, *Antígona*. Barcelona: Penguin Clásicos. 2015.

30 Fallecido al igual que su hermano Etéocles en la guerra que ha enfrentado a ambos por el poder tras la destitución de su padre, Edipo, Creonte, el hermano de Yocasta, mujer de Edipo, pasa a tomar el poder prohibiendo un entierro digno a Polinices al que considera el sublevado.

31 ZAMBRANO, *Op. Cit.*, 9.

32 *Ib.*, 29.

33 LORAUX, N., *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid, Visor, 1989, p 91.

34 Recuérdese aquí las menciones en torno a la compasión, la dualidad y reversibilidad en las diferentes propuestas teóricas feministas.

notaciones destructivas»<sup>35</sup> de la tragedia griega. Un individualismo hermético fruto del ideal falogocéntrico que aspira revestir la *unicidad* del falo asimilando el cuerpo de la mujer que, por su cualidad *cavernosa*, acabará por escindir en dos toda ilusión materialista y especulativa desde lo misterioso, divino y poético femenino.

## Referencias bibliográficas

- BRAIDOTTI, R. (2000): *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós.
- BUTLER, J. (2009): *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrorty.
- BUTLER, J. (2001): *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure.
- CAMPILLO, N. (1994): «El feminismo como crítica filosófica», *Isegoría*, 9, 164-181.
- CAVARERO, A. (1997): *Relating Narratives. Storytelling and Seflhood*, Nueva York y Londres, Routledge.
- CHEAH, P. (2016): *What is a World? On post-colonial Literature as World Literature*, Durham, Duke.
- CIXOUS, H. (1995): *La risa de la medusa*, Barcelona, Anthropos.
- LAURENZI, E. (1995): *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Madrid, Horas y horas.
- LORAU, N. (1989): *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid, Visor.
- MAILLARD, CH. (1992): *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Barcelona, Anthropos.
- MENKE, CH. (2011): *La fuerza del arte*, Santiago de Chile, Metales Pesados.
- MOI, T. (1985): *Feminist Literary Theory*, New York, Routledge.
- SAEZ, B. (2014): *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Barcelona, Icaria.
- TRUEBA, V. (2013): «Figuras femeninas de la razón poética (el pensamiento de María Zambrano desde una perspectiva de género)», *Sociocriticism*, XXVIII, 16-51.
- ZAMBRANO, M. (2007): *El hombre y lo divino*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España.
- ZAMBRANO, M. (2015): *La tumba de Antígona*, Madrid, Cátedra.
- ZAVALA, I. (1998): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). III. La mujer en la literatura española (Del s. XVIII a la actualidad)*, Barcelona, Anthropos.

35 LORAU *Op. Cit.*, 130.



---

# El oratorio interior de lo inaudible: Zambrano, Scelsi, Nono, Gubaidúlina

Antoni Gonzalo Carbó

---

**E**l viernes 31 de octubre de 1919 Rainer Maria Rilke pronunció una conferencia en Zúrich en la cual el poeta-vidente presenta un pensamiento cercano al tema que nos ocupa: la idea de que, en el fondo de la Creación, hay un *Ur-Geräusch* ('estruendo primigenio'), como un ultrasonido que normalmente no oímos, pero que perciben los místicos, los videntes, los enamorados y los poetas<sup>1</sup>. Por eso la poesía nos conduce de lo «visible» (*sichtbar*) a lo «invisible» (*unsichtbar*), siguiendo ese acorde misterioso. Pues: «La verdadera música es otra cosa. Es un hálito, un aliento, un soplo, una respiración (*ein Hauch*) que no tiene un fin menor, pequeño. Es a la vez un soplo del dios y un viento de los que agitan la tierra.»<sup>2</sup> El *Ur-Geräusch* de Rilke guarda parentesco con el *alef* oscuro de la mística judía, sonido inaudible. El *alef* no puede pronunciarse. Es silencio. Solo puede ser una melodía inaudible.

Asimismo, en las tradiciones ascéticas de la India, nos evoca el silencio que sigue a la pronunciación de las tres letras de la sílaba sagrada *AUM* –que es lo último no-manifiesto donde la supraconciencia perfeccionada se refleja y se funde totalmente en la esencia pura y trascendental de la Realidad divina– y que solo el yogui puede escuchar. En palabras de María Zambrano: «[...] Un oído afinado –y el oído se afina por un centro recóndito de armonía silenciosa [...]»<sup>3</sup>. «Tú les creaste un templo en el oído», escribe Rilke en *Los Sonetos a Orfeo*, 1:14; oratorio [de silencio] en el oído. En la estela de «la música callada, / la soledad sonora» de Juan de la Cruz en la que se detiene María Zambrano –«la soledad desnuda sin música ni palabras, muda soledad por la que no canta ningún pájaro, como en aquella “sonora”...»–, está la *Música callada* (1951-67) de Federico Mompou, *suite* de nueve pequeñas piezas en las que deja cantar «la soledad sonora» de nuestro poeta místico. En la

---

1 «Ur-Geräusch», en RILKE (1966), pp. 1085-1093.

2 PAU (2016), pp. 76, 77.

3 ZAMBRANO, M., *Delirio y destino*, en ZAMBRANO (2011-), vol. VI, p. 965.

música de Anton Webern –como posteriormente en la de los compositores Giacinto Scelsi, Olivier Messiaen, John Cage, Luigi Nono, György Kurtág, Tōru Takemitsu, Sofiya Gubaidúlina, Salvatore Sciarrino, Toshio Hosokawa–, más que en cualquier otra, importa no sólo el silencio que entra en la música misma como elemento de composición, sino –y, acaso, sobre todo– el silencio que rodea la música<sup>4</sup>. Lo «inaudible» es un término que se repite en el conjunto de la obra de Zambrano –«música inaudible», «rumor inaudible», «canto inaudible»– como frecuente es, en el universo sonoro del gran compositor italiano Luigi Nono (1924-1990), contemporáneo de nuestra pensadora, con la cual comparte referentes espirituales comunes (Suhrawardī, Eckhart, Corbin), «es lo inaudible o lo inaudito que, lentamente o no, no llena el espacio, *sino que lo descubre*, lo desvela», «lo desconocido, inaudible o invisible [que] nos ilumina», «saber escuchar también el silencio»<sup>5</sup>. Nono se apoya en la propia tradición musical:

[Aleksandr] Scriabin dijo que “incluso el silencio es sonido, hay obras musicales basadas en el silencio” y [Edgar] Varèse, por su parte, observó que “Debussy y Strauss poseen un maravilloso sentido del uso del silencio, el tiempo suspendido y la intensidad latente que contiene”. [...]

Como observó [Ludwig] Wittgenstein, hay un *Unklangbar* [violencia expresiva de lo irrazonable] que es mucho más violento que lo que se dice.<sup>6</sup>

Zambrano, desde la razón poética mediadora, permanece a la escucha atenta de lo inaudible en la poesía mística y visionaria (Juan de la Cruz, Baudelaire, Rilke), como asimismo lo hacen los compositores Webern (Rilke, Trakl), Scelsi

(Mallarmé, Michaux), Nono (Hölderlin, Rilke, Jabès), Kurtág (Hölderlin, Beckett, Celan) y Gubaidúlina (George, Rilke, Trakl, Tsvietáieva, Eliot, Tanzer) desde la imaginación sonora. En este sentido, nuestra autora escribe en un párrafo de extrema hondura sobre el amor místico, el «oír en silencio» y la «renuncia total» de sí (*aphaíresis*, absoluta *kénōsis*, *gelâzenheit*, «deshacimiento»...): «[La poesía] es un oír en el silencio y un ver en la oscuridad. “La música callada, la soledad sonora”. Es la salida de sí, un poseerse por haberse olvidado, un olvido por haber ganado la renuncia total.»<sup>7</sup> De hecho, después de que los poetas románticos buscaran una profundidad que ya rozara la oscuridad rapsódica, preparando la modernidad de Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé y Char, y antes de que la poesía tienda a una disolución lingüística total, el lenguaje lírico también ha podido tomar el camino de un lenguaje no verbal y sonoro, situado entre la canción (*Gesang*) y los sonidos apenas articulados, avanzando hacia el ruido o el silencio<sup>8</sup>. El tema del silencio no es ajeno a Hölderlin: «He aprendido a venerar lo divino en silencio», dice en un poema del ciclo de Diotima. La palabra *still* es, salvo una o dos excepciones, la única palabra de la que Hölderlin se sirve para hacer alusión a algo que se asemeja al silencio. Asimismo, la experiencia fundamental de Mallarmé es que la palabra alcanza su destino de ser «logos» en el límite del silencio. Mallarmé ve un silencio (es decir, un término con valor acústico) en derredor del verso, representado por los «blancos» (es decir, un término con valor visual) de la página que ocupan dos tercios de la misma. El poeta combina hábilmente *visión* y *resonancia*, tal como muestra su célebre soneto: «*Aboli bibelot d'inanité sonore, /.../ Avec ce seul objet dont le Néant s'honore.*» [‘bagatela abolida

4 Cf. JANKÉLÉVITCH (2005), LOSSEFF y DOCTOR (eds.) (2007), SHOLL y MAAS (eds.) (2017).

5 NONO (2007), pp. 526, 568, 677.

6 RESTAGNO (1987), pp. 16-17.

7 ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, en ZAMBRANO (2011-), vol. I, p. 766.

8 Cf. BALDWIN (1990), LORENZ (1989), WOLOSKY (1995).

de inanidad sonora /.../ con aquel solo objeto que a la Nada renombra.<sup>9</sup>]. El silencio penetra en sus poemas por medio de las cosas «calladas» (es decir, «aniquiladas») y por medio de un lenguaje que con los años va siendo cada vez más escueto en cuanto al vocabulario y más ligero en cuanto a la musicalidad: «sobre el plumaje instrumental / la tañedora del silencio.»; «en hueca nada musicante». Es ésta, asimismo, la perspectiva de Rimbaud, para quien la poesía es «música desconocida». En su lírica habla constantemente de la música. Sin embargo: «La música sabia falta a nuestro deseo.» Frente a esa música inaudita e inefable, el poeta afirma: «Soy dueño del silencio.» La finalidad es «llegar a lo desconocido»: «*inspecter l'invisible et entendre l'inouï*» [‘inspeccionar lo invisible y oír lo inaudito’].

Anton Webern hablaba de una música «apenas audible» (*kaum hörbar*), T. S. Eliot de «la música no oída [*unheard music*]» («Burnt Norton» 1:27) y María Zambrano de «una música que nace casi audible»<sup>9</sup>. A pesar de la insuficiencia del lenguaje para este indecible que lo supera, debemos constatar la conexión establecida por Novalis entre la palabra y este más allá de la palabra del que depende: «Todo lo que es visible está unido (*haftet*) a lo invisible, lo audible a lo inaudible». «Resto cantable» (*Singbarer Rest*) /.../ «silente» (*lautlos*), escribe Paul Celan, el poeta de la extinción: un canto, quizá, inaudible o inarticulado. En la «Primera Elegía» (vv. 53-54, 59), Rilke propone una estrecha vinculación entre la palabra y el silencio, porque es en el contexto de las voces –inaudibles, inauditas, que escuchaban los santos– y de la voz de Dios –que deberíamos nosotros escuchar, aunque no soportaríamos– donde aparece el silencio: «Voces, voces [*Stimmen, Stimmen*]. Oye, corazón mío, como sólo antaño / oían los santos [...] / la noticia ininterrumpida,

que se forma de silencio [*Stille*].» El silencio es el ámbito en el que todo puede oírse. Y este silencio no es una mera ausencia de sonidos o de ruidos, sino algo que se escucha, un silencio epifánico. En *El libro de horas* el poeta afirma: «Soy el silencio que hay entre dos notas». Es un «soplo» que a su vez es un mensaje que proviene de aquellos que murieron jóvenes. Y esta noticia «se forma de silencio», está hecha de silencio y además es «ininterrumpida», vale decir, nunca desaparece, puesto que está en todo momento a nuestra disposición para ser escuchada. Ese mensaje silencioso nos religa con el más allá; es el lenguaje del tránsito desde y hacia la trascendencia. Para Rilke, como para Zambrano, la música pertenece de algún modo al mundo de lo trascendente. Lo sagrado, a diferencia de lo profano, es siempre la manifestación de una realidad superior, una «hierofanía», y la música es un puente entre ambas realidades. El principio de no repetición en la música de Webern no es, en absoluto, abolición de la memoria. El silencio es la memoria primordial. O la memoria primordial es una memoria de silencio. El doble silencio baña la música de Claude Debussy, que flota en el sereno océano del silencio. *E silentio, ad silentium, per silentium!* [‘Del silencio al silencio, a través del silencio’]. Olivier Messiaen, que definía la música como la «aprehensión de lo inaudible», que permanecía atento a «los sonidos de lo invisible», «porque creo en lo invisible y en el más allá, creo en la eternidad» –según explicó a Claude Samuel en 1986, dejaba patente su voluntad de revelar lo insondable y su misterio. A su vez, Vladimir Jankélévitch concebía la música como una forma de oración interior: «He aquí la “música del silencio” de la que habla el poeta<sup>10</sup>.»<sup>11</sup>

En la tradición hindú el sonido está arraigado en el misterio del silencio. El indólogo francés Louis

9 ZAMBRANO, M., *La España de Galdós*, en ZAMBRANO (2011-), vol. III, p. 600.

10 *Sainte* (Mallarmé), musicado por Ravel.

11 JANKÉLÉVITCH (2005), p. 210.

Renou hizo un inventario de las diferentes formas de silencio en el culto védico: desde recitaciones en voz baja con murmullos inaudibles, hasta las puras recitaciones mentales, etc. Señala los campos de aplicación del silencio y, sobre todo, la intención que persigue el oficiante. Principalmente, la que hace del silencio un modo de acción eficaz en la dimensión mística, cósmica, donde cualquier palabra tendría una escasísima consideración. Con frecuencia, el acto silencioso se dirige a Prajāpati, «a lo inexpresable por excelencia, y como tal está reservado al silencio»<sup>12</sup>. El *śabda* (sonido) de un mantra no es una vibración física (aunque ésta pueda acompañarlo), sino un sonido espiritual. El oído es incapaz de percibirlo, pero sí puede hacerlo el centro sutil del corazón. La boca no puede pronunciarlo, pero puede hacerlo el corazón. El sonido vocal básico de la *Ū* larga de *Hūm* es el sonido de la profundidad que vibra en el *anūsvara*, y se funde en lo inaudible, el silencio del absoluto. La vocal «u» expresa un movimiento hacia abajo y representa el límite inferior de la escala tonal de la voz humana, el umbral del silencio, que en tibetano se llama «la puerta de lo inaudible» (*U-nithos-pa-med-pahisgo*)<sup>13</sup>. En la *Amrtanāda Upanisad* 14:24-25, es el Sonido primordial, el sonido inmortal, i.e. el *brahman* mismo en la forma del monosílabo *Aum* u *Om*, la sílaba sagrada, el sonido que no suena porque está más allá del sonido, pero que los contiene todos. Es el sonido que teje y sostiene el universo. El adepto que lo encuentra está liberado de la duda. El primer sonido, no manifiesto, que es el sonido del universo eternamente presente y creador, solo puede escucharse para los yoguis desde el interior. Los otros tipos de sonidos, manifiestos, permanecen como vibraciones en el aire. T. S. Eliot, que tenía un buen conocimiento

de las antiguas sabidurías de la India, escribe en clara consonancia: «[...] en la música tan profundamente escuchada / que no se oye en absoluto [...]» («The Dry Salvages» 5:27-28). La parte más interesante de la *Nādabindu Upanisad* es la descripción de los fenómenos auditivos que acompañan a ciertos ejercicios *yogīs*. Mediante el sonido percibido en la postura *siddhāsana*, el que le vuelve sordo para todo ruido proveniente del mundo exterior, el yogui alcanza en quince días el estado *turiya* (31-32). Al principio, los sonidos percibidos son violentos (semejantes a los del océano, del trueno, de las cascadas), luego adoptan una estructura musical (de *mardalā*, de campana y de trompa) y finalmente, la audición se torna muy delicada (sonidos de *vinā*, de flauta, de abeja, 33-35). El yogui debe esforzarse por obtener los sonidos más sutiles pues es la única forma posible de progresar en su meditación. Finalmente, el yogui probará experimentalmente la unión con el *parabrahman* que carece de sonido (*aśabda*). Este estado meditativo se asemeja probablemente a un estado cataléptico, ya que el texto afirma que «el yogui permanece como muerto; es un liberado (*mukta*)». En ese estado *unmani*, efectuado en el momento en que el yogui ha sobrepasado la audición mística, ya no oye sonido alguno. En la meditación perfecta de la *Dhyānabindu Upanisad*, se dice: «La sílaba-germen / está coronada por un punto / y una media luna<sup>14</sup>; / ella es sonora, / pero si destruimos la sílaba, / solo queda lo absoluto, / silencioso. / El Sonido<sup>15</sup> que no suena / porque está más allá del sonido, / el adepto que lo encuentra / es liberado de la duda.»<sup>16</sup> En este sentido, el santo Kabīr (ca. 1440-1518), poeta, músico, místico y filósofo, quizá el representante más destacado del misticismo indio, nos exhorta a escuchar «la voz inaudible». Visionario de lo invisible y oyente de lo

12 RENO, L., «La valeur du silence dans le culte védique», en RENO (1978), pp. 66-80.

13 Cf. GOVINDA (1960), edición que María Zambrano tenía en su biblioteca.

14 Se trata, evidentemente, de la sílaba *OM*, simbolizando la primera expresión del sonido.

15 El *śabda-brahman*, lo Absoluto como Verbo, como palabra (*vāc*), sonido (*śabda*), o idéntico al monosílabo *OM*. Acerca del mismo véase BIARDEAU (1964), índice s.v. *nāda*, *śabda*, *vāc*.

16 VARENNE (1971), p. 71 (texto), pp. 142-143 (notas).

inaudible, Kabīr cultiva y canta una espiritualidad en fase con los estratos más profundos de nuestro ser: «[...] el verdadero yogui /.../ ¡noche y día, permanece despierto! /.../ toca con su flauta la música silenciosa [*anāhata*]»<sup>17</sup>. El yogui, con el fin de alcanzar el *samādhi* (estado místico indefinible; concentración, contemplación), debe inmovilizar o «matar» el espíritu o alma (*man*), en el sentido de *psyché*, el enemigo mortal del yogui; es entonces cuando él percibe el «sonido silencioso» del *anāhata*. La imagen de la guitarra inmóvil a la que Kabīr recurre, simboliza el alma en estado de unión o de inmersión en Dios<sup>18</sup>. *Anāhata nāda*, el «sonido silencioso», sonido misterioso que se escucha dentro del cuerpo del yogui, cerca del *samādhi*, la absorción profunda indiferenciada. En el tantrismo, el cuerpo habitado por la palabra aparece sobre todo bajo el aspecto de una vibración fónica sutil, el *nāda*<sup>19</sup>. El *nāda* es tanto la condensación de la vibración fónica original (la de la Palabra suprema) como un sonido que va desde lo inaudible a lo audible, o de lo audible a la disolución de todo sonido en el silencio del absoluto, si se considera el movimiento en sentido inverso. Están presentes nociones cosmogónicas, pero vuelven a encontrarse en el plano humano, en el cuerpo-espíritu, donde se viven. Mencionemos también otra forma sutil de sonido, el *bindu*, la «gota» o el punto, que nace del *nāda* y que es la concentración en ella misma de la energía de la palabra, punto por donde pasa necesariamente antes de eclosionar y dirigirse hacia el sonido audible y la palabra hablada, o antes de resorberse en el sonido *brahman*. Los sonidos percibidos por el oído externo son producidos por «dos cosas que se golpean», mientras que el sonido (*śabda*) del Brahman es *anāhata śabda*, «el sonido (*śabda*) que surge sin que dos cosas entrechoquen (*anāhata*)». Este sonido

es *Om*; no el *Om* pronunciado por los labios, que no es más que una sugerencia mnemónica producida por el choque del aire procedente de los pulmones contra los órganos de la boca, sino el *Om* fundamental de la creación. *Anāhad* (sán. *anāhata*, o «sin fricción, la ausencia del acto de golpear») se usa a menudo en la expresión completa *anāhad nād* o «el sonido sin fricción, el sonido que suena sin ser golpeado». Cuando el yogui se sumerge en sí mismo, oye el *nāda*, este sonido del poder, oye el latido del Absoluto, entonces se está acercando a la experiencia final del Absoluto. *A*, el estado de conciencia-vigilia; *U*, el de las formas sutiles del sueño; *M*, el del sueño profundo, y el silencio, *turīya* (sán. «el cuarto»): los cuatro juntos comprenden la totalidad de las manifestaciones de *Ātman-Brahman* como sílaba. El sonido *Om* se manifiesta, crece, transforma su cualidad vocal y finalmente se hunde en el silencio que le sigue. *A* y *U* son tan esenciales al sonido como *M*, o como el silencio que es el fondo sobre el cual aparece el sonido. Además, sería erróneo decir que *Aum* no existía mientras reinaba el silencio, porque entonces existía en potencia. Por otra parte, la manifestación de la sílaba en acto es fugaz y pasajera, en tanto que el silencio permanece. El silencio que sigue a la pronunciación de las tres letras: *A*, *U* y *M*, es lo último no-manifiesto donde la supraconciencia perfeccionada se refleja y se funde totalmente en la esencia pura y trascendental de la Realidad divina: el Brahman es experimentado como *Ātman*, como el Yo. Solo el yogui, alguien que ha logrado controlar su respiración, energía sexual y mente, puede escucharlo. A medida que el yogui avanza en la senda del *hatha yoga*, se abre a los sonidos internos. El primer sonido que se oye es un rugido como el del mar. Gradualmente, el sonido se vuelve más sutil: el rugido del mar da paso al

17 *Kabīr Granthāvalī*, Shyām Sundar Dās, Nāgari Prachārini Sabha, Kāshi, S. 2008, *pada* 206. Cit. en VAUDEVILLE (1986 [1959]), p. 121; asimismo, en la p. 122: «el sonido silencioso no deja de resonar», *Kabīr Granthāvalī*, *pada* 69.

18 *Sant Kabīr*, Ram Kumar Varma, Prayāg, 1947, *gaurī* 53. Cit. *ib.*, p. 123.

19 Cf. PADOUX (1963), c. III, pp. 77-139; PADOUX (1994), índice *s.v.* *anāhata (cakra)*, *anāhata (nāda)*.

rumor de las nubes, que se atenúan al sonido de una trompeta, de un platillo, una caracola, una campana, una flauta y una *vīnā* india, hasta que se disuelve por completo, convirtiéndose en el *anāhad* «sin sonido».

Se trata de una nueva consideración del silencio contemplado como verdadero «punto cero». El silencio funciona como la tendencia de toda música hacia lo inaudible. Entre los músicos que han hecho del silencio algo esencial está Anton Webern (1883-1945), cuyo aparente racionalismo esconde un esoterismo mágico de naturaleza hermética, como sucede tantas veces en los grandes poetas líricos (Mallarmé, Rilke, Trakl, Eliot). La poesía lírica siempre está abocada al hermetismo. El hermetismo de Webern proviene de su vena lírica. En su música, una de las cosas más llamativas es la continua presencia del silencio, que es como una nota más. Los efectos dinámicos de sutiles *pianissimos* pueden entenderse como un merodeo en torno a los límites del silencio, cosa que supo entender Webern en reacción contra la opulencia sonora del posromanticismo, aligerando la trama musical hasta convertirla en un mar de silencio donde destacaban las pequeñas partículas de sonido. Su música emana de la quietud de un silencio que cobra un valor musical inusitado. En ella el silencio pulsa su ritmo. El silencio no es la ausencia. Por todas partes, aquí y allá, los célebres silencios omnipresentes, silencios de corchea, de negra, calderones. Esos silencios, ciertamente, poseen un espesor expresivo propio, y forman conjunción con las voces instrumentales a las que en ocasiones apoyan o acompañan. En este sentido, no es de extrañar que Webern, junto a Bach y Šostakovič, sean aquellos compositores por los que la compositora rusa de origen tártaro Sofiya Gubaidúlina (n. 1931) ha mostrado una ilimitada admiración y deuda.

Tanto Webern como Gubaidúlina han elegido para sus numerosas piezas vocales la voz de los poetas videntes, cuya escritura visionaria se hunde en el silencio. El silencio es también algo más que una categoría estética en la dilatada obra de Gubaidúlina. *De profundis* (1978) es una composición de cámara que fue la primera de una serie de obras para solista y conjunto que Gubaidúlina compuso para el *bayan* (acordeón cromático de botones). Entre las características novedosas de la composición se encuentran *glissandi*, *clusters* disonantes y, lo que resulta especialmente notable, las vívidas sugerencias que se hacen de cualidades tan «humanas» como el temblor, la respiración, los jadeos o los gemidos. El *bayan* posee en la partituras de Gubaidúlina unas cualidades respiratorias, emitiendo unos sonidos que se aproximan a jadeos, soplos, suspiros, gemidos y espiraciones, que a veces contrastan, como en *In croce* (1979), con la sonoridad del violonchelo, cuyas cuerdas evocan en el imaginario de la autora la red de un agitado sistema nervioso que fuera torturado. En un momento decisivo de *De profundis*, justo antes de la parte final, el silencio se ve interrumpido únicamente por unos «suspiros» inquietantes producidos por el movimiento de los fuelles. Jadeante letanía. *Unklangbar* (violencia expresiva de lo irracional). El título de esta pieza de un movimiento deriva del salmo 129 (130):1, «De lo profundo te invoco, ¡oh Yahvé!», o, en los versos corales de Lutero, «Te clamo desde el más profundo desamparo», en el que el orador se eleva desde la desesperación y contrición hasta la esperanza desasosegada y la confianza. Esto se refleja en la forma y construcción sonora de la pieza para *bayan*. La música se desarrolla en tres episodios, cada uno de ellos coronado por un «coral» de acordes triádicos. Aunque la obra no es una representación programática del texto del salmo, su esencia simbólica es evidente. La música migra gradualmente en una transformación controlada desde los registros más graves del

instrumento hasta los más agudos, desde las profundidades más oscuras hasta el resplandor celestial. Además de las frecuentes referencias religiosas de sus partituras, Gubaidulina ha establecido un compromiso con la creación que ella misma califica de trascendente: «El arte es para mí una manera de orar.»<sup>20</sup> De Oriente procede la noción de un silencio que no es vacío. Una de sus obras, una sonata para bayan, violín y violonchelo se titula precisamente así, *Silenzio* (1991), y refiriéndose a ella la propia compositora dirá que:

«Para mí, el silencio es el terreno en el cual puede crecer algo.»<sup>21</sup> Pero quizá no haya mayor exaltación de ese silencio que el solo para director del noveno movimiento de la sinfonía en 12 movimientos *Stimmen... Verstummen... (Voces... enmudecer..., 1986)*. Movimiento donde el director ritma con sus gestos el silencio, señalando –en una gestualidad con evidentes connotaciones litúrgicas o ceremoniales– las fuerzas e impulsos que tensan la creación musical, más allá del propio acontecer sonoro. Luigi Nono, a propósito del estreno de esta obra y como muestra de admiración, dejó escrito de la misma: «[...] Voces que vagan libres por el espacio y se combinan con él – componer hasta el silencio (... enmudecer...).»

Por su parte, María Zambrano irá suscitando un nuevo camino del pensamiento en que se unen la música y la palabra mediante la poesía, el rigor del pensamiento y el ritmo y la melodía; nuevo camino en el que adquiere suma relevancia la escucha silenciosa de lo inaudible, el silencio, la capacidad de escuchar y crear el vacío necesario para que vuelva a circular de nuevo el tiempo: «Ese átomo de vacío que el ritmo del corazón, reiterándose,

tiene que salvar.», tal como dice en «La tentación» (*Notas de un método*). Ese decir más musical que regido por una lógica rígidamente arquitectónica es el que practica en sus últimos libros: en *Claros del bosque* señala que «la música [...] sostiene a la palabra en su medio y modo justo», en *De la Aurora*, que «la música sostiene sobre el abismo a la palabra [liberada del lenguaje]»<sup>22</sup>, y *Los bienaventurados* estará atravesado por el canto y la danza de la palabra poética. En *Notas de un método* se refiere a «la música, inaudible a veces, que sostiene en su abismo a la vida, y la eleva a razón mediadora –que es un modo de definir la música–»<sup>23</sup>. El «rumor inaudible», la silenciosa «música inesperada», la «música de lo indecible», «himno inaudible», son expresiones habituales en el pensamiento zambraniano para referirse a la escucha por medio del oído interior:

No regresa de la muerte, regresa de algo anterior a la vida completa, de una pre-vida [...], donde sólo tiene el rumor inaudible de sus entrañas [...]. «Y es a su través con el tiempo cósmico, como si el latir de la sangre, el inaudible rumor de las entrañas fuesen las ondas últimas, las ondas captables del latir de los astros, del rumor del universo.» «Y de ella sale, desde su silencioso palpitar, la música inesperada, por la cual la reconocemos; lamento a veces, llamada, la música inicial de lo indecible que no podrá nunca, aquí, ser dada en palabra. Mas sí con ella, la música inicial que se desvanece cuando la palabra aparece o reaparece, y que se queda en el aire, como su silencio, modelando su silencio, sosteniéndolo sobre un abismo.» «[...] En ese vacío en el que se entrecruzan sonido y silencio [...] danza o himno misterioso e inaudible de toda la creación, aquí y ahora.» «La música está aún más apegada al origen, al paraíso primero [...] siempre que la escuchamos una música que

20 Cit. MARSET, J. C., PONS, J. y PUCHADES, R., «Presentación», en CORTÉS (2009), p. 18.

21 Cit. CORTÉS, D., «Continuar el camino “equivocado”», *ib.*, p. 25, y también p. 163.

22 ZAMBRANO (2011-), vol. IV, t. 1, pp. 665 n. 82, 671 n. 117, 673 n. 129, 730-731, 790, 839.

23 ZAMBRANO, M., *Notas de un método*, *ib.*, vol. IV, t. 2, p. 120.

llega a la perfección, sentimos la sensación de que “aquello” no debería de ser oído sino íntimamente [...]». «Para no perderse, enajenarse, en el desierto hay que encerrar dentro de sí al desierto. Hay que adentrar, interiorizar, el desierto en el alma, en la mente, en los sentidos mismos, aguzando el oído en detrimento de la vista para evitar los espejismos y escuchar las voces.» «[...] La eterna música increada.» «Tiempo circular el de la música [...]. Lo último es el silencio.» «[...] Sin que sonara ninguna música, se la sentía. [...] El arcano, que contiene y sella el sentido del suceso, su verdad. [...] La música apagada [...]. Y el Canto surge ante, en, por la muerte sólo cuando hay nupcias. Un Canto Védico, aquí, sacro, poderoso. [...] Y el Himno inaudible se hace en quien acepte el no saber que “es saber no sabiendo toda ciencia trascendiendo”. Palabra única. Silenciosa oración.<sup>24</sup>

A su vez, Luigi Nono, al inicio de una conferencia, se pronuncia en la misma línea al situar el silencio en el centro de la música: «El silencio. / Es muy difícil de escuchar. / Muy difícil de escuchar, en el silencio, a los demás. [...] // Escuchar la música. / Es muy difícil.»<sup>25</sup> Plotino ya apuntaba que: «Por otra parte, las armonías sonoras, puesto que son las ocultas las que producen las manifiestas [...]» (*Enéadas*, 1.6.3). En las diferentes tradiciones orientales –tan presentes en la obra de María Zambrano– encontramos de forma recurrente esta alusión al sonido o a la música inaudibles: «El sonido más grande es inaudible.» (Laozi, *Dao de jing*, XLI); «Aquí es necesaria la luz auricular. [...] Lo que se oye es que no tiene sonido.» (*T'ai-yi Kin-hua tsong che [Tratado de la flor de oro]*)<sup>26</sup>;

«Más allá de este sonido, con seguridad existe otro (*śrava id ena paro anyad asti*)» (*Rg-Veda Samhitā*, 10.27.1); «Los sabios al trascender el oír del oído», «Aquello que no se puede escuchar con los oídos, / pero con lo cual se oye lo escuchado» (*Kena Upanisad*, 1.2, 1.8); «[...] ¿cómo y a quién puede uno oír? [...]» (*Bṛhadāraṇyaka Upanisad*, 4.5.15); «“Por el sonido se hace patente lo que no es sonido.”» (*Maitri [Maitrāyani] Upanisad*, 6.22).

En el escrito «La música» (1955, OOCC VII) María Zambrano diseña una fenomenología sobre la música, apuntando su íntima relación con la matemática y conexionándola también con la vida y los múltiples tiempos del vivir humano; y en «Diotima de Mantinea» (1956, 1957, 1966, 1975 y 1983), donde se hace referencia a un lenguaje claramente esotérico o iniciático –«Dios desconocido», «fuente invisible», «guía invisible», «alma de serpiente», «disco blanco», «luna blanca», «esfera blanca»<sup>27</sup>–, aparecen ya practicadas todas esas características musicales y del oír: «Recogida sobre mí misma, todo mi ser se hizo un caracol marino; un oído... tan solo oía [...]. Me fui convirtiendo en oído y, al volver, nadie me escucha; me adentré en el silencio y soy su prisionera [...]»<sup>28</sup>. Asimismo, nuestra autora vincula las artes de la música y de la poesía con lo indecible:

La música órfica es el gemido que se resuelve en armonía; el camino de la pasión indecible para integrarse en el orden del universo. [...] Las siete cuerdas de la lira simbolizarán el viaje del alma a través de los siete cielos.<sup>29</sup>

24 ZAMBRANO, M., *Los sueños y el tiempo*, *ib.*, vol. III, pp. 882, 884; *Claros del bosque*, *id.*, vol. IV, t. 1, p. 126; *De la Aurora*, *ib.*, p. 300; *Algunos lugares de la pintura*, *id.*, vol. IV, t. 2, p. 203; *Los bienaventurados*, *ib.*, p. 409; «Delirio de la vida malbaratada», *id.*, vol. VI, p. 344; M-27:4, *ib.*, p. 418; 15 de noviembre de 1980, *ib.*, pp. 603, 605.

25 Comienzo de la conferencia «El error como necesidad» pronunciada por L. Nono el 17 de marzo de 1983 en Ginebra, en Nono (2007), pp. 495, 677.

26 Cf. GRISON (2008), pp. 142-144. Zambrano tenía en su biblioteca este libro en su edición original francesa.

27 Este lenguaje está cargado de resonancias tántricas, fruto de su lectura del libro de AVALON (1950), que encontramos en su biblioteca.

28 ZAMBRANO (2011-), vol. VI, pp. 402-403, 637.

29 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, *id.*, vol. III, pp. 166-167.

Las tradiciones orientales evocan, a veces, la imagen de una música silenciosa que se dirige al espíritu, e invita al recogimiento, a dejar libre el camino interior. Las sonoridades del silencio abren otra dimensión de la realidad, una vía espiritual, en la que la escucha es distinta, al margen del mundo. Los músicos del silencio encarnan sólo la estrecha puerta que se abre sobre el más allá de las apariencias. En la China de los años treinta (febrero-mayo 1935), la búsqueda del escritor Nikos Kazantzakis le lleva a un templo de Pekín, donde asiste a un concierto silencioso:

... Profundo silencio... Los arcos se mueven por encima de las cuerdas sin tocarlas, los palillos se detienen lentamente antes de tocar la piel de los tambores; el arpista, inclinado sobre el arpa, hace caminar lentamente sus manos y se detiene de vez en cuando, el aire encantado, para escuchar el sonido silencioso. No se oye nada. Es como si fuese un concierto que tuviese lugar muy lejos, en el lado de las sombras, en la otra orilla de la vida; y donde, a pesar de ello, se ve actuar a los músicos en un inmutable silencio.

Me asusté. Miré a mi alrededor. Los invitados, con los ojos fijos en los instrumentos musicales, estaban inmersos en una armonía inaudible. [...] Cuando terminó el concierto silencioso, me incliné hacia mi vecino de localidad y le pregunté. Él respondió sonriendo:

— Para los oídos expertos, el sonido es superfluo. Las almas liberadas no necesitan acción. El auténtico Buddha no tiene cuerpo.<sup>30</sup>

El virtuoso oriental toca en silencio la cuerda de su instrumento; el sonido que emite no se oye con los oídos carnales: requiere una audición interior, más sutil, que exige, según la tradición,

una educación y una pureza espiritual que no se adquieren fácilmente. Un monje, que le pide a Chu-Chan que le toque una melodía con su arpa desprovista de cuerdas, se lamenta de que no oye nada. «¿Por qué –le respondió Chu-Chan– no me has pedido que tocara más fuerte?» Jacques Pezeu-Massabuau hace asimismo referencia a antiguas fiestas sintoístas donde se daban, en secreto, conciertos en silencio<sup>31</sup>. En el sufismo persa medieval también se contempla el conocimiento (gnosis) por medio del oído interior. Las propias experiencias místicas del gran místico persa Šihāb al-Dīn Yahyā Suhrawardī (m. 587/1191), tal y como por lo general se deducen de sus escritos, eran fundamentalmente visuales, es decir, que eran percibidas por medio del ojo interior. Sin embargo, él toma en cuenta la música que se escucha con el oído interior. Durante el *samāʿ*, el concierto espiritual, el oratorio, dice: «El alma priva al oído musical [exterior] de su función auditiva, y ella escucha directamente por sí misma. Es entonces cuando ella escucha en el otro mundo, pues tener la percepción auditiva [interior] del otro mundo ya no es asunto del oído musical.»<sup>32</sup> Lo cual quiere decir que la música que se escucha en ese estado no guarda el menor parecido con la música corriente. Entre los místicos persas que practicaron con asiduidad el *samāʿ* está el insigne maestro sufí persa Rūzbihān Baqlī Širāzī (m. 606/1209). Sin embargo, al final de su vida, vemos a Rūzbihān abstenerse de la práctica de la audición musical; no necesitaba ya de la mediación de los sonidos sensibles; escuchaba los sonidos inaudibles en una música puramente interior. A uno de sus familiares que le preguntaba las razones de esta abstención, *šayh* Rūzbihān respondió: «Ahora, es Dios mismo en persona quien me ofrece su concierto (o Dios mismo en persona quien es el oratorio que yo escucho). Por eso me abstengo de escuchar todo

30 KAZANTZAKIS (1958), pp. 105-107.

31 PEZEU-MASSABUAU (1984), p. 85.

32 SUHRAWARDĪ, Š., *Risāla fī hālat al-tufūliyya (La epístola sobre el estado de infancia)*, § 15, en SUHRAWARDĪ (1976), p. 404.

lo que ofrece a mis oídos cualquiera que no sea él (o cualquier otro concierto que no sea él)»<sup>33</sup>. El gran islamólogo francés Henry Corbin, de cuya obra María Zambrano tenía buen conocimiento, comenta de esta audición:

Al término de la experiencia de toda una vida, en el momento en que el oído del corazón, el del hombre interior, se vuelve indiferente a los sonidos del mundo exterior, he aquí en efecto que escucha sonoridades que jamás escuchará el hombre disperso, fuera de sí, arrancado a sí mismo por las ambiciones de este mundo. Lo que el oído del corazón percibe entonces son unas sonoridades, una música que algunos privilegiados han percibido también en este mundo, desde más allá de la tumba, hasta el punto de que el tabique opaco se convertía para ellos en pura transparencia.<sup>34</sup>

En la misma línea, el reputado compositor y poeta italiano Giacinto Scelsi (1905-1988), apunta:

Innumerables son los casos de audición de coros sobrenaturales en las capillas, con los moribundos, alrededor de los santos. También se pueden contar por miles las experiencias individuales de personas que han escuchado música que no era de este mundo. Todos han dicho que es imposible describir el extraordinario poder de esos sonidos que no eran de este mundo. [...] Más que escuchar, fue la sensación de *experimentar la esencia de esta música más allá de la percepción auditiva*. [...]

Ahora bien, en lo que a nosotros respecta en la tierra, estas iluminaciones sonoras son muy similares a ciertos estados místicos de conciencia, en los cuales se manifiestan las realidades de los mundos superiores, ultraterrestres, y, quizás, divinos. Seguramente, en lo que concierne a la

música, hay diferentes esferas y planos: desde el mundo astral hasta el más elevado, *donde, quizás, el silencio y los sonidos son uno* [...].»<sup>35</sup>

Es el oído del alma el que escucha, no el del cuerpo. Así como lo espiritual se refiere a lo invisible, a lo esotérico, la audición no se refiere a lo tangible y lo visible, sino a lo impalpable e invisible del mundo. Scelsi alude a una «música maravillosa [...] música más allá de la percepción auditiva». A su vez, Luigi Nono reafirma la percepción del *oído interior*: «En mi cuarteto [*Fragmente-Stille, an Diotima* (1979-80)] hay silencios a los que están asociados, silenciosos y no pronunciados, fragmentados de los textos de Hölderlin y destinados a los oídos interiores de los ejecutantes.» El silencio tiene un papel relevante dentro de esta obra; pero no en el sentido de Cage: no como un vano que de inmediato se llenará de sonidos. Estos silencios, en los que se suma en nuestro oído lo que se acaba de escuchar con casi anticipaciones y tensiones de lo que aún falta, son el verdadero sentido de la palabra, momentos en los que el tiempo queda «suspendido». Al oír composiciones como las *Tres pequeñas piezas para violonchelo y piano* de Anton Webern, de 1914 (dos minutos y cinco segundos), estamos ante la incursión más extrema que haya hecho nunca la música en los territorios de la concisión y de la brevedad. Las *Seis bagatelas para cuarteto de cuerdas, Op. 9*, de 1913, duran tres minutos y medio. Dedicadas a Alban Berg, se publicaron con un prefacio de Schönberg, cuyo final vale por todo un manifiesto: «Ojalá se oiga este silencio». «Estética de la retracción y de la brevedad extremas», en palabras de José Ángel Valente. Y, sin embargo, asistimos a la máxima explotación de las calidades del sonido y del timbre puro. Estamos ante «la más grande concentración que, sin embargo, habla», en el límite último

33 Cit. CORBIN, H., «Del sentido musical de la mística persa», en CORBIN (2005), p. 135; citado también en la p. 97.

34 *Ib.*, p. 135.

35 SCELSE (2006), pp. 138-139. (La cursiva es nuestra).

entre el silencio y la palabra. Webern compone al máximo con el silencio. Todo su esfuerzo consiste, según señala Pierre Boulez, en aislar el sonido, en tratarlo por sí mismo. Y lo consigue sea rodeándolo de silencio o utilizando grandes intervalos. El silencio invade a veces toda una página de orquesta, con la sola excepción de algunos fragmentos diseminados.

Del silencio en la música al de la poesía, tal como contempla Valente de su propia escritura:

“Poética: arte de la composición del silencio” [...]. La escritura musical de Webern tal vez haya marcado mi propia poesía más que ninguna otra escritura contemporánea.» «Pero ese arte de composición no es ajeno a la poesía. [...] ¿Será necesario recordar que en el poema “Alquimia del verbo” Rimbaud afirma: “Yo escribía silencios”?» «Porque, al igual que en la música de Webern [...] el silencio no sería aquí cesación, sino la otra cara del sonido que tan obstinadamente ha buscado la música contemporánea. Silencio activo, que se convierte en bordoneo o murmullo del no silencio (o del no sonido) en Cage [...].<sup>36</sup>

El poeta escribe: «Se oye tan sólo una infinita escucha. // Bajé desde mí mismo / hasta tu centro, dios [...]»<sup>37</sup>. Es la caja de resonancias de lo invisible (*die unsichtbare*), voces de lo inaudible (*die / unhörbare*), a la que alude un poema de Paul Celan, «In den Geräuschen» [‘En los ruidos’]: «En los ruidos, como nuestro principio, / en el abismo, / donde me caíste en suerte, / le vuelvo a dar cuerda a la / caja de música – ya / sabes: la invisible, / la / inaudible.» Vueltas en torno a un silencio ensordecedor, como en el poema circular de Samuel Beckett «Roundelay» [‘Canción de corro’], que el compositor húngaro György Kurtág introduce al inicio de su ópera *Samuel Beckett: Fin de partie. Scènes et monologues. Opéra en un*

*acte* (2010-17), basada en la obra teatral *Fin de partie* (1957) del propio Beckett, unos versos de 1976 profundamente musicales que Kurtág hace cantar a Nell, el único personaje femenino, tras un brevísimo prólogo instrumental y que ayuda tanto a situar junto al mar la casa en que malviven los cuatro personajes, como a preparar un ambiente de desolación que avanzará implacablemente *in crescendo* a lo largo de toda la obra hasta el más alto silencio: «*steps sole sound / long sole sound / until unbidden stay / then no sound*» [‘pasos el único sonido / durante mucho el único sonido / hasta los no pedidos permanecen / luego ningún sonido’].

## Referencias bibliográficas

AVALON, A. (Sir John Woodroffe) (trad. del sán., intr. y coment.) (1950?): *La puissance du serpent* (The Serpent Power). *Introduction au Tantrisme*, trad. de la 4.<sup>a</sup> ed. ingl. de Ch. Vachot, [París]: Dervy-Livres.

BALDWIN, H. L. (1990): *Samuel Beckett's Real Silence*, University Park: Penn State University Press.

BIARDEAU, M. (1964): *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, La Haya: Mouton.

CORBIN, H. (2005): *El Imam oculto*, Madrid: Losada.

CORTÉS, D. (coord.) (2009): *Carta blanca a Sofia Gubaidulina*, Madrid: Orquesta y Coro Nacionales de España.

GOVINDA, L. A. (1960 [1959]): *Les fondements de la mystique tibétaine, d'après les enseignements du grand Mantra Om Mani Padme Hûm*, trad. franc. de Ch. Andrieu y J. Herbert, París: Albin Michel.

GRISON, P. (trad., estudio intr. y nn.) (2008):

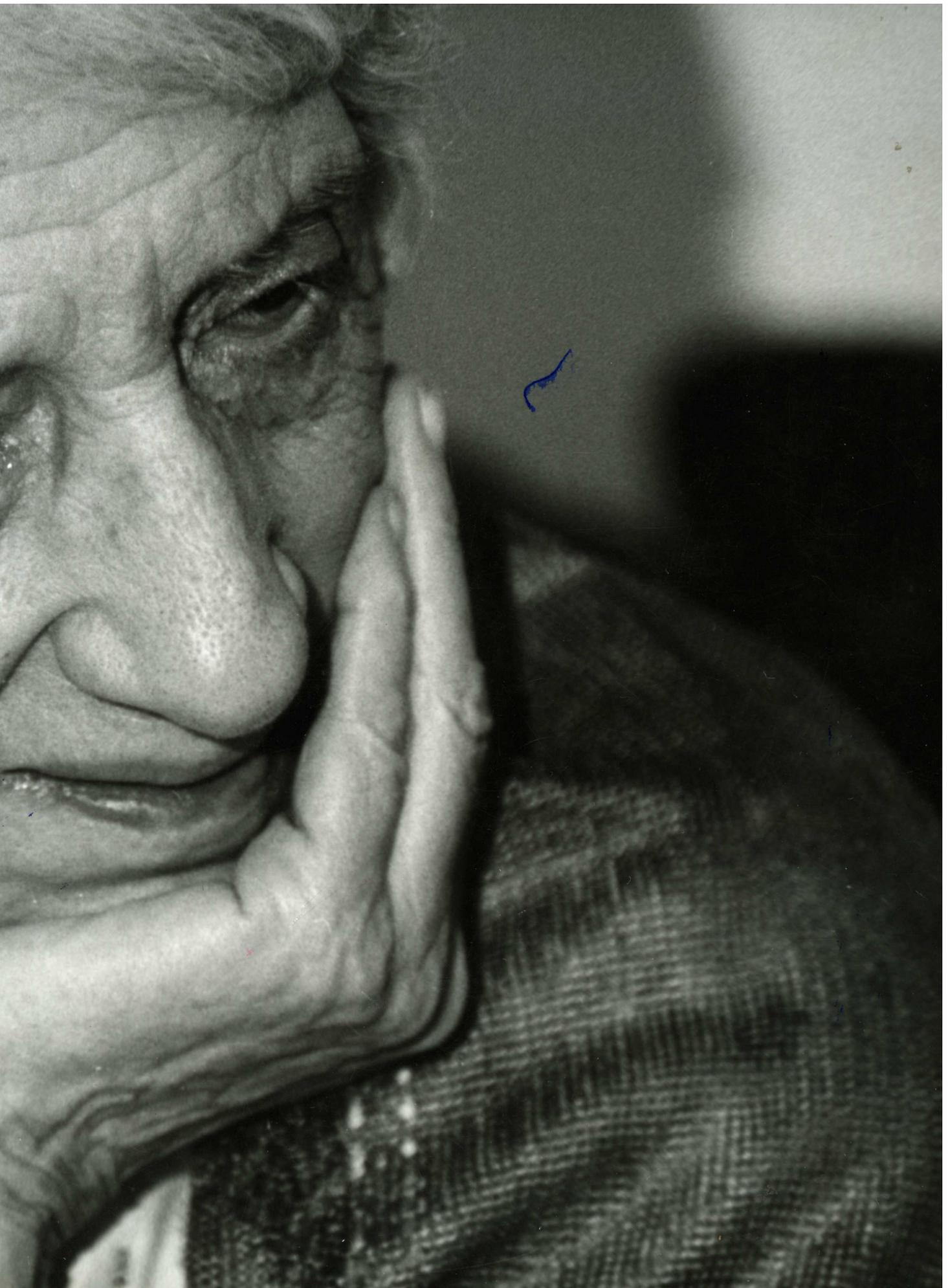
36 VALENTE (2008), pp. 554, 1285, 1334.

37 VALENTE, J. Á., «*Tamquam centrum circuli*», *Fragmentos de un libro futuro*, en VALENTE (2006), p. 562.

- Tratado de la flor de oro del uno supremo (*T'ai-yi Kin-hua tsong che*), Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- JANKÉLÉVITCH, V. (2005): *La música y lo inefable*, Barcelona: Alpha Decay.
- KAZANTZAKIS, N. (1958): *Du mont Sinai à l'île de Vénus. Carnets de voyage*, París: Plon.
- LORENZ, O. (1989): *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan. Studien zur Poetik deiktisch-elliptischer Schreibweisen*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LOSSEFF, N. y DOCTOR, J. (eds.) (2007): *Silence, Music, Silent Music*, Aldershot, Hampshire; Burlington, VT: Ashgate.
- NONO, L. (2007): *Écrits*, Ginebra: Contrechamps.
- PADOUX, A. (1963): *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, París: Institut de Civilisation Indienne; E. de Boccard.
- PADOUX, A. (trad. del sán. y nn.) (1994): *Le cœur de la Yoginī. Yoginīhrdaya; avec le commentaire Dīpikā d'Amrtānanda*, París: Institut de Civilisation Indienne; de Boccard.
- PAU, A. (2016): *Rilke y la música*, Madrid: Trotta.
- PEZEU-MASSABUAU, J. (1984): «Au Japon: les voix et les voies du silence», *Corps écrit*, n.º 12, pp. 77-85.
- RENOU, L. (1978): *L'Inde fondamentale*, París: Hermann.
- RESTAGNO, E. (ed.) (1987): *Nono*, Turín: Edizioni di Torino.
- RILKE, R. M. (1966): *Sämtliche Werke*, Sechster Band, Fráncfort d. M.: Insel.
- SCELSI, G. (2006): *Les anges sont ailleurs*, Arlés: Actes Sud.
- SHOLL, R. y MAAS, S. van (eds.) (2017): *Contemporary Music and Spirituality*, Londres; Nueva York: Routledge.
- SUHRAWARDĪ [Šayh al-Isrāq], Š. (1976): *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques*, trad. del per. y del ár., pres. y nn. de H. Corbin, [s.l.]: Fayard.
- VALENTE, J. Á. (2006): *Obras completas I. Poesía y prosa*, ed. e intr. de A. Sánchez Robayna, Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores.
- VALENTE, J. Á. (2008): *Obras completas II. Ensayos*, ed. de A. Sánchez Robayna, recop. e intr. de C. Rodríguez Fer, Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores.
- VARENNE, J. (trad. del sán., pres. y nn.) (1971): *Upanishads du yoga*, [París]: Gallimard; Unesco.
- VAUDEVILLE, Ch. (trad. del hindi medieval, pref. y nn.) (1986 [1959]): *Au cabaret de l'amour. Paroles de Kabīr*, París: Gallimard; Unesco.
- WOLOSKY, Sh. (1995): *Language Mysticism. The Negative Way of Language in Eliot, Beckett, and Celan*, Stanford: Stanford University Press.
- ZAMBRANO, M. (2011-): *Obras completas*, ed. dir. por J. Moreno Sanz, 8 vols. en 9 t., Barcelona: Galaxia Gutenberg.



Fuente: Fundación María Zambrano



---

# El espejo irreverente. Figuras de lo ridículo y genealogía de la polis

Lorena Grigoletto

---

## Introducción: de metáfora de lo social a fenomenología de lo ridículo

A partir de su primer artículo “Ciudad ausente”<sup>1</sup>, Zambrano nunca deja de reflexionar sobre la multiplicidad temporal de la *persona* y de la ciudad, hasta el prólogo de 1987 de la nueva edición de *Persona y democracia*, donde pone en guardia frente al riesgo de considerar por auténticas democracias las actuales, emblemas, una vez más, de la estructura sacrificial de la historia.

En el pensamiento zambraniano conceptos de derivación musical (ritmo, melodía, armonía, sinfonía) desarrollan un papel fundamental en la estructuración de su perspectiva antropológica y socio-política. Pensemos en *Notas de un método* y en sus consideraciones acerca del ritmo y de la melodía; el primero pensado en sus pautas

siempre idénticas y asociado a las marchas militares o a los discursos de Hitler, la segunda concebida en su apertura hacia lo nuevo y, por ende, como sinónimo de libertad y creación. La música, pues, como metáfora de lo social.

Por otro lado, ya el etnomusicólogo Marius Schneider, una de las referencias más relevantes para Zambrano, escribía que vivir rítmicamente significa honrar la verdad y confiar humildemente en un centro ideal, ya que sin este centro ideal nadie puede establecer una relación auténtica consigo mismo o con el mundo que le rodea<sup>2</sup>. De este modo mostraba el vínculo entre ritmo, entendido en su originario valor asimétrico, en vez de articulación racionalizada del tiempo, y vitalidad.

Términos como “armonizar”, “vivir rítmicamente”, “acordar”, pues, remiten a la dinámica de inclusión o exclusión que caracteriza la *polis* y

---

1 M. Zambrano, “Ciudad ausente”, *El Manantial*, 4-5, julio-agosto, 1928, Segovia, p.6.

2 M. Schneider, *Il significato della musica*, tr. it. por A. Audisio, A. Sanfratello y B. Trevisano, introducción de E. Zolla, Milano, SE, 2007, p. 112.

que se muestra determinante para identificar la condición humana en la relación siempre por definir entre dimensión divina y animal. Sin embargo, la *polis* no está dotada de un ritmo unívoco, justamente por eso es necesaria una acción concertada, incluso en una perspectiva destinada a mejorar el carácter polifónico de este conjunto o cuerpo. Además, existe una fuerte analogía entre cuerpo y comunidad, entre alma y ciudad<sup>3</sup>. Platón, tanto en la *República* como en las *Leyes*, ilustra bien los privilegios de un conocimiento musical en vista de la organización y del buen gobierno de la *polis*<sup>4</sup>. Y Zambrano se coloca en la misma tradición cuando expresa los conceptos de melodía y armonía a través de los términos, absolutamente complementarios, de persona y democracia.

Las meditaciones zambranianas sobre el sentimiento de la vida como temporalidad, asimismo, ilustran bien cómo el “sujeto” solo puede entenderse en su multiplicidad temporal; y si persona y democracia representan dos términos indisociables, un binomio insoluble, tal como la misma Zambrano destaca, se comprende que la *polis* deba analizarse dentro de esta misma perspectiva, temporal y polifónica.

En *Pensamiento y poesía en la vida española* Zambrano escribe:

La idea, la primera idea a que el español se siente abocado en su sentimiento de la vida como temporalidad es, sin duda, la de la muerte como término, como remanso en que la corriente del tiempo desemboca haciéndose tiempo compacto, macizo. Y esta consideración, este sentimiento así que se transforma en consideración o meditación, sólo puede llevar a dos maneras de agotar la vida:

o entregarse al momento, a cada uno de ellos elevándolos a gozosísima plenitud, o a recoger la vida en su totalidad abrazándola en su redondez compacta, en su totalidad. En ganar la vida en su dispersión ganando cada uno de los instantes, tal don Juan Tenorio y tal el pícaro también, o en dejar pasar los momentos en su diversidad en espera de recogerlos todos cuando ya no pasen, cuando ya no se nos vayan de entre las manos como el agua entre un cesto de juncos; tal el místico<sup>5</sup>.

El pícaro y el místico, pues, resultan ser dos figuras liminares y especulares, dos posiciones existenciales en que la dimensión temporal se articula de manera distinta; demasiado dentro del tiempo el pícaro, fuera del tiempo el místico; dentro y afuera con respecto – cabe especificarlo – a la *polis* entendida como unidad de medida, o uni-verso, temporal. Este extrañamiento a la unidad temporal, o incoherencia entre interno y externo, es precisamente lo que determina el fenómeno del ridículo, fenómeno que creemos de fundamental importancia para el desarrollo de la persona y de la ciudad, y que en Zambrano parece concretarse y declinarse en la reflexión sobre varias figuras emblemáticas: el pícaro y el místico, pero también el filósofo, el cínico y el idiota. De este modo, la música, como metáfora de lo social, se convierte en herramienta privilegiada para la construcción de una nueva perspectiva sobre el hombre, ofreciendo los conceptos clave para una especie de fenomenología de lo ridículo, fenómeno que se revela esencialmente en la distancia, pero también en la compresencia, de dos puntos de vista diferentes: el de quien hace experiencia del ridículo en primera persona, es decir, como sujeto ridículo, y el de quien, en cambio, lo vive desde afuera, en calidad de espectador.

3 Cfr. R. Fabbrichesi, *Corpo e comunità*, Milano, CUEM, 2010.

4 Cfr. A. Barbone, «L'educazione musicale: Platone», en Id., *Musica e filosofia nel pitagorismo*, introducción de B. Centrone, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2009, pp. 131-137.

5 M. Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, en Id., O.C., vol. 1, J. Moreno Sanz (ed.), Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015, p. 592.

Por otro lado, desde que el hombre – tal como escribe Chesterton – dejó a Dios en un jardín<sup>6</sup>, el desapego rítmico del orden natural es la cifra misma del hombre y si, según afirma Descartes, el ridículo depende de un sentimiento de superioridad se entiende por qué el hombre es el animal que ríe. En ambos casos, sin embargo, el fenómeno se muestra en su naturaleza dialéctica, en su carácter circular. Podemos afirmar con palabras zambranianas, pues, que su sentido, el sentido del ridículo, depende de un “saber del tiempo”.

En *Filosofia della rivoluzione*, Ferrari escribe que «examinado en su místico aparecer, lo ridículo nace en el instante en que la revelación vital y la revelación externa dejan de ser correlativas, es decir en el instante en que un sentimiento se une a una acción que no le corresponde»<sup>7</sup>.

Sería entonces el fruto de un desacuerdo entre interioridad y exterioridad, es decir la conciencia de esta incoherencia. Conciencia que nace en el instante mismo del desacuerdo, en aquel tiempo cualitativo que se expresa como un no estar al compás, un faltar la coincidencia. Por otro lado, Bergson también identifica exactamente en la “desarmonía” la causa del efecto cómico, aunque por ridículo, en esta ocasión, quisiéramos entender, más bien, una categoría comprendida entre lo cómico y lo trágico.

Su esencia “anti-mecánica”<sup>8</sup>, siempre desviada, inalcanzable, evidencia su carácter relacional, aquel estar entre dos términos de manera inefable. Se trata, pues, de una «apariencia primitiva»<sup>9</sup>. Lo que es cierto es que si hay algo que pueda

identificarlo es su relación privilegiada con la verdad, es decir, con lo más humano del hombre.

## El pícaro

El pícaro, figura cardinal de la literatura española, diríamos hasta connatural a la lengua castellana<sup>10</sup>, es el bribón, el aventurero astuto que vive de trucos, sin escrúpulos y dedicado a una escalada social continua y sin éxito. Es el tipo humano consustancial al margen, cuya existencia, su inextinguible hambre, solo se muestra en el presente de un “picar” continuo y efímero. Y su tiempo, como el término que lo identifica, es evasivo, no definitivo y, sin embargo, circunscrito al presente. Un ofrecerse en todo momento, como señala Zambrano, que significa deseo o anhelo –en lugar de voluntad– de lo absoluto.

Es a partir de esta dimensión liminal que el tiempo común, en el que los protagonistas de la comunidad toman su lugar, los ciudadanos, los arquitectos de la historia, es radiografiado, torpemente representado y “burlado”. El del pícaro, de hecho, es el ojo furtivo, ojo de rata, el ojo despectivo y ridículo del bajo que mira a la cima de una sociedad extranjera. En “La picardía original de la novela picaresca”, Ortega define la perspectiva del pícaro como corrosiva, negativa, sin órgano para percibir las armonías<sup>11</sup>, en que la sociedad de los hombres es sometida a la perspectiva psicológica de la sociedad de los animales; de ahí su insolencia. En efecto, en su ganar cada uno de los instantes, según afirma Zambrano, el pícaro muestra su carácter a-histórico y anti-dialéctico; es ausencia de

6 Cfr. G. K. Chesterton, *Losteria volante*, Milano, Bompiani, 2007, p. 189.

7 G. Ferrari, «Il ridicolo», en Id., *Filosofia della rivoluzione*, Vol. 2, Londra, 1851, edición electrónica Liberliber, p. 154. Traducción mía.

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*.

10 J. Ortega y Gasset, “La picardía original de la novela picaresca”, *La Lectura*, 1915, p. 373; en Id., *Obras Completas*, tomo II (1916), Madrid, Taurus, 2004, pp. 258-262.

11 *Ivi*, p. 260.

planificación y sus objetivos están distorsionados por el tono farsante e inválido que le corresponde.

En la distinción orteguiana entre literatura noble (amante) y plebeya (rencorosa) a la novela picaresca se le atribuye una actitud mimética-crítica, estéril desde un punto de vista poético, ya que depende totalmente de la realidad de la cual es copia –en efecto el pícaro se alimentaría de la realidad como el gusano de la madera–, pero capaz de descubrir la vanidad: «los misterios, los oficios se van desmoronando, y vamos viendo que por dentro no eran más que miseria, farsa, vanidad, empaque e intriga»<sup>12</sup>. En la singular forma autobiográfica de la novela picaresca, entonces, parece mostrarse todo el sentido de la existencia misma de esta figura. Una historia, su vida, que se desarrolla más al agregar historias parciales que por el crecimiento interno y orgánico de una sola biografía, y donde es la vida misma a entregarse en su factor acumulativo, como serie de eventos sin *logos* narrativo<sup>13</sup>, fluir sin trascendencia de un servidor de muchos patrones. En su ser «adicional», por ello, el “picar” parece tener un carácter pasivo más que activo.

La acción picaresca, frugal, furtiva y aparentemente activa, se vuelve en contra de la misma estructura biográfica del pícaro para convertirlo en el objeto mismo de su “picar”, en simple madera para ser roída. Podría llamarse el “picado” y, en este sentido, en nuestra opinión es lo más lejano de la posibilidad de ser autor, una habilidad que Ortega le confiere. El pícaro, en cambio, parece ser “autor de nada”.

La narrativa “autobiográfica” de la novela picaresca, por lo tanto, mostraría la desarticulación temporal del sujeto en cuestión

con respecto a la unidad de una comunidad de “ciudadanos”. Su tiempo, como se anticipó, está dirigido a absorber el instante como tiempo de la oportunidad o del placer; es exclusivo *Kairos*. Solo en este sentido el pícaro se revela en tanto que unidad; pero él, en un horizonte histórico, no es más que desintegración, nada más que realidad caleidoscópica.

Sin embargo, el mimetismo indicado por Ortega como característico de la novela picaresca parece ser todo lo contrario que estéril, ya que en ese acto mimético reside, más bien, una acción debilitante y desautorizadora, destinada a despojar al hombre y a ridiculizarlo en sus pretensiones morales y comunitaristas, precisamente a partir de la mirada siniestra que el protagonista en primer lugar se dirige a sí mismo, como para “burlarse burlando”. Doble acción que impide la plena realización de la facultad de autor, tanto del protagonista como de los demás, pero que revela la realidad más viva bajo la máscara. Si el derrocamiento definitivo del pícaro de servidor en patrón, de hecho, resulta imposible por ficticio e impostor, el patrón pierde fuerza y eficacia al revelarse en su realidad humana más auténtica.

La función crítica que destaca Ortega hace de esa misma realidad renovada en la mirada una dimensión extranjera con un alto potencial creador. La realidad revelada no es copia crítica, sino la vida misma en su ofrecerse originario, animal, antes del establecimiento de horizontes sociales; lugar privilegiado en que se muestra que «el destino del hombre es el hombre»<sup>14</sup> y en el que se invoca tácitamente la posibilidad de transformar el destino en conciencia.

Para ejercer una función crítica el pícaro no debe

12 *Ibidem*.

13 G. Sobejano, “Sobre la novela picaresca contemporánea”, *Boletín Informativo de Derecho Político*, 31 (1964), Salamanca, pp. 213-225; Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com) [consulta: 07/05/2019].

14 J. Goytisolo, “La picaresca ejemplo nacional”, en *Problemas de la novela*, Barcelona, Seix Barral, 1959, p. 92.

ser más moral que otros, sino inmoral o amoral, más lúcido y reflexivo. De hecho, como afirma Sobejano, es exactamente esta amoralidad la que halaga el instinto anarquista que todos llevamos en el fondo<sup>15</sup>. Pero el potencial subversivo inherente a la acción ridícula del pícaro, tal como aparece en la literatura anterior al siglo XX, y especialmente en el siglo XVII, es contrario al carácter de las figuras picarescas de principios del siglo XX, admirablemente descritas por Baroja.

En su obra, que oscila entre el anarquismo de hombres humildes y errantes y la nueva aristocracia de los superhombres<sup>16</sup>, se revela la inconformidad del individuo a la clase. Ahora son los perezosos, los bohemios, los coleccionistas, los literatos, los bibliófilos los que ocupan la escena, y en esta declinación totalmente contemporánea se congela la única posibilidad de salir del pesimismo inveterado del pícaro: posibilidad de la mirada que enajena y muestra al hombre en su ser más profundo.

La institucionalización del pícaro, de hecho, deshabilita su poder, reabsorbiendo el duelo por la pérdida de esas existencias nómadas e irreconciliables en un horizonte sedentario, estático y uniformador, en el que la diferencia entre pícaros y hombres que diríamos socialmente integrados es cada vez más sutil. ¿Quién nos mirará desde afuera?

Además, es un potencial destinado al fracaso; de hecho, su imposibilidad de triunfar se debe a la esencia misma del pícaro, que es el otro, y como tal permanecerá, ya que es potencial más que poder.

Su mirada es reveladora, pero no puede nada en concreto. Su antagonismo social, entonces, se desvanece y se convierte en ridículo, porque no es suficiente para transformar, desenmascarándolo, el contexto social en el que se inserta cada vez sin poder nunca pertenecer a él. Quien se ríe, porque acierta la imposible correspondencia temporal entre sociedad y pícaro, domina al ridiculizado. El pícaro, de este modo, está definitivamente ganado; y es aquí donde, acaso, toma el aspecto del cínico<sup>17</sup>.

Sin embargo, antes que nada, el pícaro coexiste con el místico. Ambos protagonistas de la literatura de los siglos XVI y XVII, como figuras especulares, comienzan a mezclarse entre sí y a desarrollarse cada uno como doble del otro. Si Lazarillo opera una «desvaloración de las actividades humanas, consiguiendo así justificar la conducta propia, real o posible, la propia laxitud, la propia indisciplina»<sup>18</sup>, ya con Guzmán el pícaro adquiere una dimensión teológica y moral que lo lleva del error a la conversión<sup>19</sup>. Irrisión y crítica, entonces, se configuran como instrumentos de perfección<sup>20</sup>, arrastrando al pícaro hacia la figura sagrada del místico.

### El místico

La proximidad temporal entre la literatura picaresca y la mística en la Europa de la Contrarreforma simplemente resalta el vínculo especial que existe entre estas dos figuras. Además, como señala Herpoel<sup>21</sup>, las primeras ediciones del *Lazarillo de Tormes* (1554) preceden solo unos años a la primera publicación del *Libro de la Vida de Santa Teresa* (1562).

15 G. Sobejano, *Sobre la novela picaresca contemporánea*, cit., pp. 213-225.

16 *Ibidem*.

17 M. Zambrano, *Delirio e destino*, tr. it. por R. Prezzo y S. Marcelli, Milano, Raffaello Cortina, 2000, p. 75.

18 J. Fernández Montesinos, "Gracián y la picaresca pura", *Cruz y Raya*, 4, 1933, p. 49.

19 M. Molho, *Introducción al pensamiento picaresco*, Salamanca, Anaya, 1972, p. 69.

20 P. Claudel, *Il rapporto*, Milano, Tea, 2010, p. 44.

21 S. Herpoel, *A la zaga de Santa Teresa. Autobiografías por mandato*, Amsterdam, Rodopi, 1999, pp.8-9.

Vagabundeo, pauperismo, mendicidad, peregrinación y hambre constituyen el *milieu* tanto del pícaro como del místico; y si es similar aquel resentimiento que vacía la vida, que la aniquila, igual es el desprecio y la culpa en que incurren. Refiriéndose al santo, figura diferente de la del místico, aunque equivalente en esta perspectiva, Montesinos afirma que se consagró a Dios y se disfrazó de bufón, rezando en secreto y manteniendo una castidad absoluta, además, exponiéndose todo el día a la culpa quedó incomprendido y despreciado entre los hombres; nadie, en efecto, le reconoce como tal y él se revela solo a los elegidos<sup>22</sup>.

La alteridad y el aislamiento de ambos, es decir, del pícaro y del místico, se expresan de manera similar, tanto que la forma autobiográfica del “género” picaresco, con el florecimiento de la literatura mística, se invierte en la confesión religiosa de estilo agustiniano. En la perspectiva de una reflexión sobre lo ridículo el íntimo parentesco histórico-literario de estas figuras demuestra, pues, su valor análogo. De hecho, el místico representa el sujeto ridículo por excelencia, el bufón de Dios, el excluido para ser sacrificado, el Cristo.

El mismo término “místico” (del griego *mystikos*, el que pertenece al *mysterion*), se refiere a la posición de marginalidad que ocupa con respecto a la comunidad a la que pertenece. Además, la mística ni siquiera está ligada a la teología, al contrario a menudo se define atea, y en esa dimensión *ek-estática* a la que se dirige, así como en la extraordinaria “constancia” de sus visiones y sus actitudes hacia el ser y el no ser, incluso parece invalidar las distinciones en las que se basa la concepción general de la

historia<sup>23</sup>. Por otro lado, la mística quiere ir más allá del mismo conocimiento discursivo, persiguiendo un horizonte supra-racional que se mueve en el orden del misterio. El intelecto discursivo que, como se analizó previamente, es la organización del conocimiento según un modelo predominantemente óptico, parece parcial con respecto a la integridad lograda por el místico que, en este sentido, escapa de esa dimensión visual-espacial y temporal.

*Mysterion*, de hecho, compuesto por *myeo* más el sufijo *-terion*, indica ese lugar temporal en el que se realiza el acto de apretar, de mantener cerrado, que se refiere principalmente a la vista, a los “ojos del cuerpo”. Es con el nacimiento en el siglo XIX del término *Weltanschauung*, subraya Zolla, que el intelecto se cristalizará en esa modalidad de discurso racional que es la visibilidad del conocimiento. Sin embargo, ni siquiera el solo carácter acústico es típico de la mística que, más bien, tiende a superar la misma distinción sensorial para abarcar esa dimensión sinestésica y paradójica de “ver oyendo” que atraviesa, como ya se señaló, toda la reflexión zambrana.

El sujeto místico, por lo tanto, como Yo no volcado en sí mismo y no reflejado, suerte de ojo privado orientado hacia la sinécdoque y extratemporal, se muestra en su radical alteridad; y cuando se dirige a los extremos del tiempo para capturarlo por completo y eternamente, para regresar a la infancia o hundirse en la “fase oceánica”, la ciudad se convierte en margen, en frontera de derisión. El vínculo entre místico y ciudad, por lo tanto, es sancionado por lo ridículo.

Si a este respecto Kundera declara que toda mística, en cuanto excesiva, no debe temer al

22 *Ibidem*.

23 Cfr. E. Zolla, “La Mística di Zolla”, entrevistado por Emanuele Giordano. <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/zolla/clarence.htm> [consulta: 16/03/2019].

ridículo si quiere llegar al fondo<sup>24</sup>, Ortega evoca, juntos a los nombres del Quijote, los nombres de Cristo; los dos, figuras desproporcionadas. Además, la relación entre Cristo y el Quijote tiene orígenes lejanos. Entre los siglos XII y XIII, de hecho, la espiritualidad cristiana, que reclama el contacto directo con la palabra del Padre en una *imitatio Christi* que excluye tanto el papel de la Iglesia como el de la teología nacional, devuelve la religión a la mendicidad y a la naturaleza a través de una predicación exhibida, “cínica”, que corona el encuentro entre el cristianismo y el bufón (representante de la tradición cínico-estoica del filósofo callejero)<sup>25</sup>.

Pese a ello, no es correcto afirmar que el místico es un sujeto desinteresado en el orden de la *polis*. Como Zolla señala en *I mistici dell'Occidente*, hay mucha confusión al respecto. Característica del místico moderno, por ejemplo, es la crítica profunda y preventiva del mundo actual, la deconstrucción del horizonte socio-político como condición necesaria para el proceso de iniciación<sup>26</sup>. Así, Kierkegaard, Hölderlin y Melville, quien primero hizo una crítica similar a la de Marx en *Redburn*, luego recuperó la noción de pasiones infernales y purgatorias en *Omoo* y *White Jacket*, para finalmente trascenderlas en el viaje iniciático de *Moby Dick*; o Kafka y Simone Weil, para quien *La condición ouvrière* constituye la premisa necesaria a *La connaissance surnaturelle*<sup>27</sup>.

El místico-bufón, el antiguo mediador, mensajero y *trickster*, se presenta en el mundo contemporáneo como un doble mediador, porque doble es su trabajo: deconstructivo e iniciático. En cualquier

caso, antiguo o moderno, el aporético místico sigue siendo un eterno y ridículo Extranjero, hundido en esa “noche oscura” que es, quizás, anamnesis de la originaria libertad del alma de cada mera exterioridad del ente.

### El filósofo

Si místico y ciudad parecen constituir un oxímoron insuperable, la ciudadanía del filósofo no es menos paradójica: Sócrates es de Atenas como Tomás es de Aquino, evidentemente, pero la pertenencia del filósofo a la ciudad y, al mismo tiempo, al orden de las ideas, solo puede mostrarse en su carácter conflictivo irreductible.

Il filosofo non appartiene alla *polis*, perché egli deve appartenere alla verità stessa, che egli testimonia alla *πόλις* e su cui la *πόλις* costruisce il *corpus* legislativo che la regola. Il filosofo è *απολίτης* e, in un senso, se non uno straniero, tuttavia appartenente a un fuori e dunque *αυτάρχης*. È questo, ancora, esattamente il senso dell'appartenenza al *monochronos* della ideale *civitas philosophica* del filosofo stoico, cittadino del mondo, *cosmopolita*, appartenente a un fuori, testimone di un fuori che è sempre quello più radicale, metafisico della verità<sup>28</sup>.

Por otro lado, la ajenidad del filósofo tiene orígenes antiguos, ya que remite a aquellos papeles que una vez fueron de profetas o sacerdotes, chamanes o poetas<sup>29</sup>.

La famosa anécdota sobre Tales que, absorto prendido del cielo, acaba cayendo en un pozo,

24 M. Kundera, *Il libro del riso e dell'oblio*, Milano, Adelphi, 1999.

25 Cfr. P. Febbraro, «Metamorfosi o religione», en Id., *L'Idiota. Una storia letteraria*, Firenze, Le Lettere, 2011, p. 84.

26 E. Zolla, *Introduzione*, en Id., *I mistici dell'Occidente*, 2 voll., Milano, Adelphi, 1997, p. 54.

27 *Ibidem*.

28 M. Domenichelli, *Pensiero straniero*, en *Lo straniero*, Atti del Convegno di Studi di Cagliari, 16-19 novembre 1994, M. Domenichelli y P. Fasano (Eds.), vol. 1, Roma, Bulzoni, p. XXVII.

29 Cfr. J. Huizinga, *Homo ludens*, tr. it. por Corinna vaan Schendel, Einaudi, Torino, 1973, p. 172.

contada por Sócrates en el *Teeteto*<sup>30</sup> y sugerida, aunque implícitamente, por Zambrano en “El payaso y la filosofía”<sup>31</sup>, declara, de hecho, la ajenidad del filósofo a la *polis*, su ser modelo metahistórico del extranjero<sup>32</sup>. Ajenidad, sin embargo, muy arraigada y que, mostrándose en su inexperiencia o torpeza producida por una falta de interés en los asuntos de los hombres, lo consagra al ridículo. Y a este respecto es con los sofistas que la forma sapiencial de los presocráticos se abandona definitivamente, convirtiendo el diálogo en engaño, provocación y farsa. De ahí, observa Zambrano, la filosofía se torna en una especie de género literario y el filósofo en el protagonista de la comedia. Él se ríe de la arrogancia que otros glorifican, dice Platón, pero tropieza y acaba por ser el destinatario mismo de la risa. Y la risa tiene un carácter fundamentativo, como opina Blumenberg, porque prefigura esa tragedia que lleva el nombre de Sócrates.

«Nada más parecido a un imbécil que un hombre que está pensando»<sup>33</sup>, afirma la filósofa, destacando en esto la perspectiva del espectador que reconoce una profunda distancia entre él y aquel que abstrae para meditar. Pero la risa no es simplemente burla dirigida al filósofo, y siguiendo los pasos de Nietzsche, como muestra Laurenzi, la pensadora andaluza llegará a reconocerla como el acto filosófico por excelencia<sup>34</sup>. Para ambos el vínculo entre risa y nihilismo es profundo, sin embargo, si el filósofo alemán llega a la risa como fase extrema y positiva de su pesimismo –de efecto liberador del nihilismo filosófico y moral la risa se convierte en la prerrogativa del espíritu libre que mata el espíritu de gravedad,

del funámbulo que opera la transvaluación de los valores–, Zambrano reivindica con fuerza el enraizamiento a la Tierra, tanto que el payaso con su máscara blanca de muerte (la gran Verdad) se convierte en la verdadera cara de la filosofía.

El payaso zambraniano, entonces, nos reconcilia con nuestra condición de hombres imitando el acto de pensar: la vacilación, la duda, la indecisión, ese retirarse o abstraerse para habitar la dimensión siempre otra y vacía del pensamiento; búsqueda continua de lo que no es posible ver.

Es ese ir y venir vacilante y cambiando de dirección, es ese ir hacia algo y quedarse detenido a la mitad del camino; ese gesto fallido de querer apresar algo, de evitar que se escurra de entre las manos, como si fuera una mariposa, un objeto pesado y a veces grande; el violinista al que se le escapa el violín. Es el... eterno Aquiles que no puede alcanzar a la tortuga.

El Aquiles que no puede alcanzar a la tortuga, ¿quién es? ¿No es, acaso, el intelectual, el filósofo; es decir, el que piensa?<sup>35</sup>

Por lo tanto, según Zambrano, el payaso, una de las creaciones más brillantes de la cultura occidental, no revela la vida en su ser mecánico y automático, sino que pone en escena la verdad más profunda de la vida, es decir, la necesaria libertad del pensamiento que tropieza en sus propios límites. El payaso se ofrece para que se rían de él, y, con él, de la condición humana. Por otro lado, escribía Zolla en *I Mistici dell'Occidente*, el payaso es mediación entre el hombre y el animal,

30 Platone, *Teeteto*, M. Valgimigli (ed.), Roma-Bari, Laterza, 2006, 174a-174d.

31 Cfr. M. Zambrano, «Il pagliaccio e la filosofia», en Id., *Il pagliaccio e la filosofia*, tr. it. por E. Laurenzi, Roma, Castelvetti, 2015. En propósito vease la introducción de la curadora, p. 14.

32 Cfr. P. Febraro, «Lo sciocco, il sapiente, il filosofo», en *L'Idiota. Una storia letteraria*, cit., p. 24.

33 M. Zambrano, “El payaso y la filosofía”, *La palabra y el hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, 2, abril-junio 1957, Xalapa, p. 8.

34 Cfr. E. Laurenzi, *Sotto il segno dell'aurora. Studi su María Zambrano e Friedrich Nietzsche*, Pisa, ETS, 2012.

35 M. Zambrano, “El payaso y la filosofía”, cit., p. 6.

y quizás no se ría justamente de esta animalidad. La suya, pues, es «suprema misericordia de dar la verdad sin anunciarla, elegantemente; y de ofrecer a todos, si no otra cosa, la libertad de un momento, mientras ríe. La libertad que no goza por el pensamiento, la alcanza, al fin, riéndose de su propio conflicto. Pues siempre que nos reímos, ¿no nos reímos un poco de nosotros mismos?»<sup>36</sup>

La sonrisa, entonces, es lo que surge del reconocimiento de las verdades más íntimas con respecto a las cuales el payaso parece ser capaz de ofrecernos consuelo, o una especie de consuelo, recordándonos la inevitabilidad de ser como somos, de los límites que el hombre mismo impone a su propia libertad. Riéndose de sí mismos y llorando desde una distancia de artistas, afirmaba Nietzsche en la *La gaya ciencia*; y es justamente esta precisión milimétrica la medida que permite que el ridículo se convierta en sentido, es decir, en herramienta de liberación capaz de superar el carácter activo-inquisitivo o pasivo-martirizador que lo hace estéril.

En esta perspectiva, la pirueta de Charlot, que Zambrano analiza como gesto filosófico, es acto liberador. Dando la vuelta a la miseria de la condición humana con una pirueta el payaso ríe y se ríe de su propio fracaso, borrando la distancia entre el filósofo y la gente. Y a pisar esta proximidad es más que nunca Charlot en *Limelight*, donde él ya no es el actor que ofrece su cuerpo para la incorporación del personaje, y ni siquiera el payaso, sino el propio histrión que se entrega totalmente y sin máscaras en un afán de comunión con el público porque se ría de él, y llore también, justamente por el intento fallido de esa redención que el payaso no puede realizar. Disfrazado de sí mismo, Charlot parece sublimar el conflicto entre *persona* y personaje, entre exterior e interior, representando el carácter inefable del

ridículo. El payaso está desactualizado y Charlot adquiere carácter cristológico. ¿Es el hombre ridículo? ¿El idiota? Es el payaso y el hombre que agonizan en el payaso, dice Zambrano; realmente, su objetivo es la muerte, como todos aquellos que intentan llegar al fondo de la vida.

Y para llegar al fondo el pensamiento pide tiempo, el tiempo infinito que separa a Aquiles de la tortuga y quizás a la *polis* del filósofo; tiempo que el filósofo consume, este es su lujo, según Zambrano.

### El cínico

El cínico es la figura que quizás más revele la conexión entre risa, libertad y verdad. El cínico, escribe Zambrano, «se retira de la ciudad, quedándose en ella para ver sin reparar en su mirada»<sup>37</sup>. A través de su linterna, de su «ojo sin pasión alguna», busca al hombre, pero encuentra el poder. Y el poder con su vacuidad se muestra principalmente en la filosofía, que descubre el ser, lo divino, pero no el hombre. Por eso el cínico se ríe, afirma Zambrano, se ríe paradójicamente, porque no entiende el cinismo de la filosofía occidental. El cínico, pues, retirándose de la ciudad, se vuelve espejo, cuerpo obscuro de la verdad, lengua biforcuta del *parresiastes*, ya que representa el escándalo de la vida filosófica, su verdadera cara, denunciando la exigencia de otra dimensión política en contraposición al otro mundo del platonismo. Su verdad, por tanto, es la de una otredad que coincide con la animalidad.

### El idiota

El idiota, finalmente, es la figura que quizás las engloba a todas, representando, de alguna manera, su destino de sacrificio. La raíz

<sup>36</sup> Ivi, p. 8.

<sup>37</sup> M. Zambrano, *Fabula del poder y el amor*, 1976, (M-222).

etimológica “*idios*”<sup>38</sup> indica exactamente su carácter esencialmente diferente y separado, debido a una relación peculiar con la naturaleza, a su ser metamórfico.

Su responsabilidad es la del “coraje de la verdad” que muestra cómo el tema de lo ridículo está relacionado con el de la relación entre personaje y persona sobre la que Zambrano insiste en particular en *El sueño creador*. Si es verdad, según hemos mostrado, que el hombre ridículo es tal porque pertenece a una región temporalmente diferente a la de la *polis*, también es verdad que, por el hecho de ser un testigo de la verdad, él mismo ridiculiza a su vez, ya que revela lo ridículo que hay en el “personaje”, en su ser disfrazado, en la incoherencia rítmica entre externo e interno. «Si el hombre occidental arroja la máscara, si renuncia a ser personaje en la historia – escribe Zambrano – quedará disponible para elegirse como persona. Y no es posible elegirse a sí mismo como persona, sin elegir, al mismo tiempo, a los demás»<sup>39</sup>.

La persona, pues, algo más que el individuo, según afirma Zambrano, se constituye exactamente a través y dentro de una dinámica que diríamos del contagio, ya que, eligiendo mirar bajo su propia máscara o bajo la de los otros, se asume el deber mismo de desenmascarar, que es responsabilidad de la mirada del espectador, mirada que se propaga. Pensemos en el célebre cuento dostoevskiano *Sueño de un hombre ridículo* donde bien se muestra la dialéctica del contagio. Quien es persona no puede evitar descubrir la diferencia entre persona y personaje, no puede evitar reconocer sus disfraces. Su mirada, de alguna manera, impiadosa, responde a la profunda vocación de la *pietas*. El que padece esta mirada, se ve obligado a desnudarse, a

quitarse la máscara, a revelarse en su autenticidad. Descubierta, y hasta ridiculizado, al final percibe el alivio de la liberación.

Sin embargo, el sentido de lo ridículo tiene carácter subversivo y liberador solo en su forma dialéctica, es decir, solo si está relacionado con un “saber del tiempo”, al revés puede exasperarse en dos modos opuestos: si se queda todo de la parte de quien padece esta mirada ridiculizante se transforma en pudor, mientras que si crece todo del otro lado se transforma en juicio y vuelve a vestir los trajes del personaje, los de los grotescos magistrados del proceso kafkiano.

Es precisamente en esta reversibilidad de la relación personaje-persona que se instituye el juego democrático como posibilidad de una dimensión política auténtica en el que el sentido del ridículo y la *pietas*, inseparables, conjuran las figuras extremas del juez y del mártir. El príncipe Myškin, el famoso idiota, terminará sentado entre la amada muerta y su asesino; su mirada no es, acaso, verdaderamente performativa, contagiosa; él solo es el Idiota.

El ridículo, por el contrario, nace exactamente en la articulación entre máscara y persona, ahí donde la mirada se convierte en mirada originaria y extraordinariamente vital. Cioran en sus *Cuadernos* escribía que «el sentido de lo ridículo no está admitido en paleontología». Análogamente, Schneider recordaba que en la leyenda japonesa es la risa de ochocientos millones de dioses a despertar la curiosidad de la diosa del Sol Amaterasu, obligándola a salir de la cueva en que se había escondido. Y si los dioses se ríen es porque Sosanoo (dios de la tempestad), antes disfrazado, se desnuda y empieza a bailar. Sosanoo es ridículo, se ha quitado la máscara, y es

38 G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, tomo II, Firenze, Olschki, 1994, p. 124.

39 M. Zambrano, *Persona e democrazia*, en Id., *O.C.*, vol. III, J. Moreno Sanz (ed.), Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011, p. 501.

así que la risa de millones de dioses trajo afuera el sol del antro pedregoso<sup>40</sup>.

Cuando en *Persona y democracia* Zambrano habla de una democracia siempre naciente, nos invita a una interpretación nunca definitiva de los procesos de construcción de la *polis*. Por lo tanto, a una genealogía de la *polis* continua y siempre por escribirse, necesaria para pensar de manera diferente el espacio-tiempo de la democracia. Creemos, entonces, que el concepto de “ridículo”, vinculado a la noción de temporalidad y de ritmo, pueda servir para una comprensión profunda del concepto zambraniano de *persona*, además de para una nueva formulación filosófica y sociopolítica de la dimensión democrática. Por otra parte, la “irreverencia” del espejo, la mirada “ridiculizadora” del espectador, que siempre abriga en nosotros, nace del ir o no al compás con el otro como función vital del organismo sociopolítico.

### Referencias bibliográficas

- BACHTIN, M. (2000), *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, tr. it. por G. Garritano, Torino, Einaudi.
- BARBONE, A. (2009), *Musica e filosofia nel pitagorismo*, introducción de B. Centrone, Napoli, La Scuola di Pitagora.
- BERGER, P.L. (1999), *Homo ridens. La dimensione comica dell'esperienza umana*, Bologna, Il Mulino.
- CHESTERTON, G.K. (2007), *L'osteria volante*, Milano, Bompiani.
- CLAUDEL, P. (2010), *Il rapporto*, Milano, Tea.
- DOVSTOEVSKIJ, F. (2015), *Il sogno di un uomo ridicolo*, A. Caterini (ed.), Pescara, Ianieri.
- DOVSTOEVSKIJ, F. , *L'Idiota*, tr. it. por A. Polledro, Torino, Einaudi, 2005.
- FABBRICHESI R. (2010), *Corpo e comunità*, Milano, CUEM.
- FEBBRARO, P. (2011), *L'Idiota. Una storia letteraria*, Firenze, Le Lettere..
- FERNANDÉZ MONTESINOS, J. (1933), “Gracián y la picaresca pura”, *Cruz y Raya*, 4, pp. 39-63.
- FERRARI, G., “Il ridicolo”, en Id., *Filosofia della rivoluzione*, vol. 2, Londra, 1851, edición electrónica Liberliber.
- FOUCAULT, M. (2015), *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, F. Gros (ed.), tr. it. por M. Galzigna, Milano, Feltrinelli.
- GOYTISOLO, J. (1959), “La picaresca ejemplo nacional”, en *Problemas de la novela*, Barcelona, Seix Barral.
- HERPOEL, S. (1999), *A la zaga de Santa Teresa. Autobiografías por mandato*, Amsterdam, Rodopi.
- HUIZINGA, J. (1973), *Homo ludens*, tr. it. por Corinna vaan Schendel, Einaudi, Torino.
- KUNDERA, M. (1999), *Il libro del riso e dell'oblio*, Milano, Adelphi.
- LAURENZI, E. (2012), *Sotto il segno dell'aurora. Studi su María Zambrano e Friedrich Nietzsche*, Pisa, ETS.
- DOMENICHELLI, M. y FASANO, P. (Eds.), *Lo straniero*, Atti del Convegno di Studi di Cagliari, (16-19 novembre 1994), vol. 1, Roma, Bulzoni.
- MELVILLE, H. (2009), *Moby Dick o la balena*, C. Pavese (ed.), Milano, Adelphi.
- MOLHO, M. (1972), *Introducción al pensamiento picaresco*, Salamanca, Anaya.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1915), “La picardía original de la novela picaresca”, *La Lectura*, en

40 M. Schneider, *Il significato della musica*, cit., p. 18.

- Id., *Obras Completas*, tomo II (1916), Madrid, Taurus, 2004, pp. 258-262.
- PLATONE (2006), *Teeteto*, M. Valgimigli (ed.), Roma-Bari, Laterza.
- SCHNEIDER, M. (2007), *Il significato della musica*, tr. it. por A. Audisio, A. Sanfratello y B. Trevisano, introducción de E. Zolla, Milano, SE.
- SEMERANO, G. (1994), *Le origini della cultura europea*, tomo II, Firenze, Olschki.
- SOBEJANO, G. (1964), “Sobre la novela picaresca contemporánea”, *Boletín Informativo de Derecho Político*, 31, Salamanca, pp. 213-225. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com) [consulta: 07/05/2019].
- ZAMBRANO, M. (1957), “El payaso y la filosofía”, *La palabra y el hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, 2, abril-junio, Xalapa, pp. 5-9.
- (1976), “Fabula del poder y el amor”, M-222.
- (2000) *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, tr. it. por C. Marseguerra, Milano, Bruno Mondadori.
- (2000), *Delirio e destino*, tr. it. por R. Prezzo y S. Marcelli, Milano, Raffaello Cortina.
- (2011), *Obras Completas*, vol. III, J. Moreno Sanz (ed.), Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- (2014), *Obras Completas*, vol. VI, J. Moreno Sanz (ed.), Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- (2015), *Il pagliaccio e la filosofia*, tr. it. por E. Laurenzi, Roma, Castelvechi.
- (2015), *Obras Completas*, vol. I, J. Moreno Sanz (ed.), Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- (2016), *Obras Completas*, vol. II, J. Moreno Sanz (ed.), Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Zolla, E. (1997), *I mistici dell'Occidente*, 2 voll., Milano, Adelphi.
- (2003), “La Mistica di Zolla”, entrevistado por Emanuele Giordano. <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/zolla/clarence.htm> [consulta: 16/03/2019].



---

# María Zambrano: repensar la democracia para humanizar la historia

Amparo Jesica Herrera Santiago  
(Universidad de Alcalá)

---

## Introducción

**E**l pensamiento zambraniano es poliédrico y agudo como pocos. Si nos centramos en su propuesta en el ámbito cívico-político, que para esta pensadora es inseparable de lo ético, podemos afirmar que la suya es una clara apuesta por la democracia. Podríamos, pues, pensar, que, al menos en la parte privilegiada del mundo, ya vivimos en sociedades democráticas, tal y como Zambrano deseaba para la humanidad. Sin embargo, andaríamos errados: desde la perspectiva zambraniana los sistemas democráticos neoliberales que actualmente rigen Occidente no son auténticas democracias, sino meras agrupaciones de *individuos*. Si queremos hablar de auténtica democracia en términos zambranianos, esta solo se podrá dar entre *personas* (concepto que va más allá del de individuo) que, conectadas entre sí, formen una comunidad de cooperación y participación. Poco tiene que ver este planteamiento con la realidad que podemos observar en nuestras sociedades,

compuestas por individuos que, enajenados y aislados unos de otros, solo están unidos en torno a una serie de intereses comunes, no existiendo auténticos lazos que aseguren dicha unión.

Afirmamos con orgullo, hace ya tiempo, que *Dios ha muerto*, o más bien que lo hemos matado; nos creemos desde entonces haber superado esa primitiva etapa en que la humanidad vivía subordinada a algo superior a lo que adoraba, de modo que ahora estamos convencidos de ser completamente autónomos y completamente libres. Pero la realidad es que lo único que hemos logrado es quedarnos completamente solos. En el análisis que realiza Zambrano de la llamada crisis de Occidente, llegará a la conclusión de que vivimos en sociedades con una *estructura idolátrica*, solo que ahora no somos ni tan siquiera conscientes de los ídolos a los que, encubiertamente, rendimos pleitesía: los Mercados, la Tecnología, la Ciencia, la Innovación... son solo algunos de los nuevos dioses enmascarados en cuyos altares realizamos los correspondientes sacrificios que nos son exigidos para así mantener y reproducir una y

otra vez un sistema que nos obliga a sacrificar lo mejor y más auténtico de nosotros mismos.

Vivimos, ignorándolo, una *historia sacrificial*. Nuestra gran asignatura pendiente es hacer de la historia un lugar humanamente habitable, un lugar en el que no tengamos que renunciar a ninguna de las dimensiones inherentes al ser humano. Esto no será posible mientras sigamos bajo el paradigma del racionalismo absolutista y reduccionista que se ha ido imponiendo desde que en la Modernidad se identificaran *ser* y *pensar*. Esta identificación redujo al ser humano a su dimensión exclusivamente racional, a su mera conciencia y redujo la realidad, heterogénea y múltiple, a aquello que puede ser medido y demostrado científicamente. «Pienso, luego existo», es el credo que compartimos, al que nos aferramos; y si nuestra existencia es solo nuestro pensamiento, estamos desechando aquellas dimensiones de lo humano que precisamente nos hacen humanos. Para *humanizar nuestra historia*, para hacerla ética, pues esta es la única forma de hacerla humana, Zambrano señalará una y otra vez la urgente necesidad de rescatar e integrar todo aquello que el absolutismo racionalista ha estado ignorando y negando, de forma que podamos llegar a ser, genuina y plenamente, las personas que estamos llamados a ser; se trata de dar un valiente salto de fe para salvar el abismo entre el personaje que nuestras sociedades nos obligan a representar para sobrevivir y la persona vibrante y conectada que reside en el interior de cada cual y que clama por ser escuchada. Solo cuando la escuchemos y sigamos podremos, auténticamente, vivir.

Solo desde la persona que genuinamente somos podremos recuperar nuestra conexión con la

totalidad de la realidad, ahora perdida, pues es en lo más profundo de nuestro ser, en nuestras *entrañas*, donde podemos acceder al *sentir originario* que nos funda, la *piedad*, la cual nos conecta con todo lo considerado *otro*: todo lo demás y todos los demás. Solo desde este *religarnos* a la realidad en la que vivimos a través de la *piedad originaria* que nos constituye podremos dejar de competir para empezar a compartir. Mientras no seamos capaces de recuperar ese nexo que nos es propio, a pesar de todo el tiempo que llevamos ignorándolo, no podremos dejar atrás la fatal historia sacrificial a la que parecemos estar condenados para pasar al fin a construir una historia ética y humana.

### Racionalismo y liberalismo: solipsismo y falsa libertad

En julio del año 1987, unos cuatro años antes de su fallecimiento<sup>1</sup>, Zambrano escribió el prólogo para la segunda edición de su obra *Persona y democracia*. En dicho prólogo la autora nos expresa su *sentir* con respecto a la crisis en que vive inmersa el hombre occidental:

“La crisis de Occidente” ya no ha lugar apenas. No hay crisis, lo que hay más que nunca es orfandad. Oscuros dioses han tomado el lugar de la luminosa claridad, aquella que se presentaba ofreciendo a la historia, al mundo, como su cumplimiento, el término de la historia sacrificial. Hoy no se ve ya el sacrificio: la historia se nos ha tornado en un lugar indiferente donde cualquier acontecimiento puede tener lugar con la misma vigencia y los mismos derechos que un Dios absoluto que no permite la más leve discusión. Todo está salvado y al par vemos que todo está destruido o en vísperas de destruirse.<sup>2</sup>

1 Nuestra autora falleció el 6 de febrero de 1991, en el madrileño Hospital de la Princesa. La acompañaban en el momento de su partida dos grandes amigos y conocedores de su obra: Jesús Moreno Sanz y Rogelio Blanco Martínez. Este último me relató, emocionado, aquel momento, en uno de los maravillosos ratos compartidos el pasado abril en Vélez-Málaga con motivo de la celebración del VI Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano.

2 Zambrano Alarcón, M. (2019 [1958]), *Persona y Democracia*, Madrid: Alianza. Pág. 22.

Entre estas palabras se encuentra un adjetivo, *absoluto*, el cual nos aporta una de las principales claves de la crítica zambrana al tipo de racionalismo que ha causado esa crisis de la que no logramos salir. El violento absolutismo que caracteriza al tipo de razón imperante se ha extendido, desde ella, a nuestras formas de vida y a los sistemas socio-políticos por los que nos regimos; dicho absolutismo corta los lazos que naturalmente nos conectan con la realidad en la que vivimos inmersos, pues nos impiden el acceso a nuestro mundo interior, a las entrañas en las que anida esa valiosa conexión que nos sustenta y sostiene, arrastrando así al hombre contemporáneo a la actual situación de orfandad, soledad, aislamiento y angustia en la que se encuentra. Hay unas palabras de Mercedes Gómez Blesa que expresan esto con tal claridad y brillantez que no podemos más que reproducirlas a continuación:

La inhibición de esta disposición natural supone una ruptura con lo real, desencadenante del nihilismo que padece occidente, pues el desprendimiento de la “matriz ontológica” que esta razón opera en el hombre origina el “vacío metafísico”, la falta de ser que experimenta el sujeto contemporáneo. La ausencia de fundamento de nuestra cultura se debe a este modo violento e impositivo de actuación del logos que la cimenta, un logos que nos convierte en exiliados del mundo.»<sup>3</sup>

Este absolutismo violento y excluyente ha acompañado al racionalismo desde sus inicios, y se ha ido expandiendo y alimentando por y de

los productos de dicho racionalismo: liberalismo, idealismo, positivismo, etc., llegando a ser el germen, incluso, de los abominables totalitarismos que arrasaron en su momento Europa, y cuya posibilidad de repetición, aunque optemos por ignorarla, planea sobre nuestras cabezas cual ave rapaz que espera, paciente y atenta, el momento idóneo para lanzarse en picado sobre su presa. Y es que, como es bien sabido, el no conocer, analizar e integrar adecuadamente nuestro pasado y sus errores nos condena amargamente a no estar libres de su repetición.

Desde la primera obra que publicó, pocos años antes de comenzar su largo exilio<sup>4</sup>, Zambrano se sumergió en el detallado análisis de las causas y consecuencias de la imposición hegemónica de la razón instrumental, sistemática, imperialista o *racionalista*<sup>5</sup>. En esta primera obra a la que acabamos de hacer referencia, *Horizonte del liberalismo*, publicada en 1930, la pensadora analizará incisivamente las entretelas de la doctrina liberalista y su conexión con el racionalismo que siempre denunció, dejando al descubierto sus aportes a nuestra crisis y profundo malestar. Son dos los legados del liberalismo que nuestra pensadora destacará y desentrañará: el individualismo y la libertad, ambos llevados al extremo, tal como siempre ocurre con aquello que se absolutiza. Es precisamente esa ansia extremista y absolutizadora que ponemos en marcha en nuestra búsqueda desesperada de certeza y seguridad la que al final nos termina llevando a destruir justo aquello que pretendemos afianzar: «toda posición llevada al límite se

3 Gómez Blesa, M. (2008), *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en María Zambrano*, Burgos: Gran Vía. Pág. 12.

4 El exilio de Zambrano fue uno de los más largos que produjo nuestra Guerra Civil. Abandonó España a finales de enero de 1939 y no regresaría a su patria natal hasta finales de noviembre de 1984; casualmente (aunque me consta que no fue mera casualidad), su regreso tuvo lugar en la simbólica fecha del 20 de noviembre. Un exilio de nada más y nada menos que cuarenta y cinco años, el cual marcaría profundamente no solo la vida de nuestra autora, sino también su pensamiento (vida y obra, en Zambrano, son inseparables), llegando a convertirse en una categoría más de sus planteamientos filosóficos y en metáfora de cómo vive el hombre con respecto a sí mismo, la realidad y el resto de seres humanos que lo rodean. Un tema en Zambrano, el del exilio, que desde luego merece mucho más que una mera nota al pie, pero que como tal habrá de quedar en esta ocasión.

5 Así solía adjetivarla la propia Zambrano.

acerca a su contraria»<sup>6</sup>, nos advierte sabiamente Zambrano. Y eso es lo que ha ocurrido tanto con el individualismo como con la libertad, que a base de forzarlos los hemos desvirtuado, cuando no convertido prácticamente en lo opuesto a lo deseado.

Nuestro feroz y voraz individualismo (más acusado hoy aún que cuando sobre él escribiese Zambrano) nos ha llevado al aislamiento, a la oscura soledad en la que andamos perdidos, al nihilismo y el escepticismo que caracterizan al hombre actual; nos ha dejado, además, totalmente incompetentes para el trato con la alteridad. Nos dice la pensadora que este «extremado individualismo nos ha llevado a cada uno a reconocer no más que a un individuo: el nuestro, rechazando toda diversidad»<sup>7</sup>, cuando la realidad es que el hombre, quiera o no, está en constante trato con la alteridad, convive con ella y con ella ha de habérselas; el hecho de que cada uno sea singular y único no implica que esté desconectado y aislado de los demás.

A esto hay que añadir el problema de una libertad, la cual, aunque llevamos orgullosos como bandera, hemos falseado por haberle robado su fundamento en nuestro deseo de una radical autonomía; la profunda creencia liberalista en la total y absoluta libertad de cada cual nos deja también desvalidos ante el mundo en que estamos insertos. En su intento de conquistar un espacio propiamente y exclusivamente humano, el liberalismo ha absolutizado hasta tal punto la libertad que finalmente ha logrado destruirla al dejarla carente de fundamento alguno: al haber cortado amarras el hombre con todo aquello donde se insertaba y sobre lo que se fundamentaba, también la libertad ha venido a quedar flotando sobre un angustioso

vacío metafísico, «trastocándose en una libertad ficticia»<sup>8</sup>. Si queremos una auténtica libertad, esta no podrá estar flotando sobre la nada, necesitará sustentarse en algo, tendrá que ser libertad *a partir de*, usando palabras de nuestra autora, pues el hombre no puede crear o construir *ex nihilo* (no es Dios, por mucho que se haya endiosado).

Este algo a partir de lo cual ha de fundamentarse nuestra libertad es la aceptación y recuperación de los lazos que nos unen a la realidad y nos insertan en ella, así como la conexión de cada ser humano con todos los demás. El concepto zambraniano de libertad poco tiene que ver con el aislamiento solipsista que lleva ya tanto tiempo siendo un rasgo definitorio de nuestras sociedades y formas de vida, pues se trata de una libertad basada en nuestra connatural participación con lo demás y los demás. Así, el liberalismo capitalista, al exigirnos el sacrificio de nuestro nexo con la realidad lo que hace es privarnos de la libertad que necesitamos para ir construyendo nuestro proyecto vital, tanto el propio (nuestra vida) como el común (nuestra sociedad y nuestra historia), a través de cada acto que realizamos, de cada decisión que tomamos. Si dichos actos y decisiones nacen de un total solipsismo y de la falsa creencia en la absoluta y total autonomía de cada cual, seguiremos viviendo, indudablemente, bajo el yugo de la *historia sacrificial* de la que tanto ansiamos salir, de la que solo saldremos entre todos, y no yendo cada uno por su cuenta.

### **Racionalismo e idealismo: pérdida de la realidad y enemistad con la vida**

En su obra *Los intelectuales en el drama de España*, publicada por vez primera en 1937<sup>9</sup>,

6 Zambrano Alarcón, M. (2015 [1930]), *Horizonte del liberalismo, Obras Completas, vol. I*, Barcelona: Galaxia Gutenberg. Pág. 62.

7 Ibidem.

8 Gómez Blesa, M., *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en María Zambrano*, ed. cit., pág. 42.

9 Esta obra se publicó por primera vez en 1937, en la editorial chilena Panorama. En 1977 la autora preparó una edición ampliada para

Zambrano no solo analiza los tristes vericuetos de nuestra Guerra Civil, sino que también critica las consecuencias que el idealismo, otro de los hijos del racionalismo absolutista, ha legado a la civilización occidental; uno de los regalos más envenenados del que la pensadora escrutará será el de los fascismos totalitarios, herederos de la exaltada idealización y abstracción que el ser humano ha ido haciendo de sí desde el siglo XIX.

Desde la Modernidad tomamos como absoluta a la razón. Con la Ilustración, la hicimos, además, progresista; el progreso, ese imparable progreso que pensamos entonces, ingenuamente, que sería lineal y directo hacia una perfección de lo humano nunca antes vivida. A partir del siglo XIX le añadimos también a nuestra adorada razón el calificativo de ideal, imbuidos por el espíritu (nunca mejor dicho) de la corriente idealista. Así, a través de «complicados caminos, el hombre fue [...] desrealizando cada vez más la imagen [...] de su vida. Se fue idealizando hasta llegar en su soberbia a presentarse una imagen de su existencia coincidente con su ideal. La identidad estaba lograda»<sup>10</sup>. La corriente idealista aleja al hombre de la realidad y de la vida, lo coloca por encima de ellas, lo abstrae (en el sentido tanto de robarlo de un lugar, del suyo, como de hacerlo abstracto frente a la concreción fluyente que es la vida) del medio en que se inserta naturalmente, al que pertenece. Levantamos entonces una barrera que nos separa de esa ansiada mayoría de edad que nos vaticinara Kant; esta barrera, tan alta como imperturbable, deja al hombre occidental en una eterna adolescencia al separarlo de la realidad y de la vida en las que ha de madurar,

de ir creándose y re-creándose, dejándolo así incapaz para experimentar la realidad y cubriéndolo al mismo tiempo con una máscara tras la que puede, con una relativa comodidad aburguesada, esconder su estupor, su impotencia, su rencor y resentimiento crecientes ante una vida con la que no sabe tratar. Es precisamente en ese resentimiento en el que Zambrano encuentra el origen, la causa, del fascismo, el cual será definido por la autora como una enconada *enemistad con la vida*.

Creemos firmemente que nuestra magnífica, absoluta, progresista e ideal razón nos otorga un total dominio sobre la realidad, cuando en realidad lo único que hace es escindirnos de ella y reducirnos a nuestra mera conciencia racional. De nuevo nos encontramos con que, si solo nos agarramos al raciocinio de corte instrumental y marginamos la dimensión intuitivo-emocional-sentimental del ser humano, esa que habita en nuestras entrañas y la única desde la que podemos volver a trazar los puentes que nos unían a la totalidad de la realidad, estamos condenados a sacrificarnos a una historia devoradora que no logramos hacer nuestra, pues nos empeñamos en flotar abstractamente por encima de ella y dominarla en vez de aceptar nuestra inserción natural en la misma. Este es para Zambrano el gran fallo de todos los proyectos de forma de vida que para el hombre se han pensado hasta ahora: que solo se han pensado, desde ese racionalismo totalitario que no tiene en cuenta al ser humano de forma integral. Hasta que no rescatemos todo aquello de lo que nos hemos ido despojando, esa dimensión *pática*<sup>11</sup>, que hemos condenado a

la editorial Hispamerca, en la que recogía todas las notas y ensayos que sobre la Guerra Civil había escrito hasta entonces y logrado encontrar a lo largo de su exilio; se publicaría esta obra con el título *Los intelectuales en el drama de España. Ensayos y notas (1936-1939)*. Posteriormente, en 1998, Jesús Moreno Sanz compiló para Trotta una edición que añadía otros ensayos, artículos y cartas de Zambrano de esa época, encontrados con posterioridad a la primera y segunda ediciones de la obra y que se publicaría con el título *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Esta última edición es la que ha servido como base para la obra incluida en el vol. I de las Obras Completas, publicado por Galaxia Gutenberg en 2015.

10 Zambrano Alarcón, M. (2015 [1977]), *Los intelectuales en el drama de España. Ensayos y notas (1936-1939)*, *Obras Completas*, vol. I, Barcelona: Galaxia Gutenberg. Pág.143.

11 Es Mercedes Gómez Blesa (en su libro *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en María Zambrano*) la que acuña este término, muy

las sombras de una suerte de inframundo al que enviamos sin reparo alguno todo aquello que no puede categorizar la razón instrumental, no podremos construir un proyecto común viable para que el ser humano sea precisamente lo que es, *humano*.

### **Reconocer e integrar el fracaso para poder renacer desde la íntima esperanza**

Solo desde el reconocimiento del fracaso<sup>12</sup> del proyecto europeo (fallido aún a día de hoy, aunque se siga sosteniendo en pie), o, en general, de la forma de vida occidental, será posible encontrar la esperanza para una recuperación y resurgimiento de dicho proyecto, esta vez en una forma humanamente habitable. Zambrano nos señala en diferentes ocasiones a lo largo de su obra cómo hemos perdido la capacidad de fracasar para luego reponernos dicho fracaso, para encontrar desde él la esperanza de mejorar, aprendiendo de él las lecciones necesarias.

Nuestro actual culto al éxito (otro de esos dioses a los que adoramos sin saberlo), esa forzosidad de ser exitosos y felices y esa negación de la equivocación y el fracaso, nos deja en la postura vital del adolescente, que solo mira hacia adelante, con una impaciente prisa de futuro y autonomía, hacia los que corre, olvidando que la meta de destino es un lugar al que solo se llega tras un camino adecuadamente recorrido. Comentábamos precisamente en el epígrafe anterior esa eterna adolescencia a la que está condenado el hombre occidental, de la que no saldrá hasta que asuma su inserción en la realidad, pues esta es la única forma de que sea realmente

libre para crear su proyecto personal y colectivo. Nos advierte Zambrano en su obra *Isla de Puerto Rico*: «La religión del éxito es la religión de los resultados, de los productos; y lo que ahora está en trance de vida o muerte no son los resultados sino los principios; no los productos, sino la capacidad de producir; no el logro, sino la posibilidad que lo ha engendrado»; y nos dice, unas palabras más adelante, que salvar esto requiere «mucho más esfuerzo y heroísmo»<sup>13</sup> que ese mero correr hacia adelante sin querer volver la vista atrás. La inercia en que nos sume esa carrera vacía de sentido, pues solo la meta importa, es uno de los mayores peligros a que nos enfrentamos.

Lo que occidente perdió con los totalitarismos (y que aún no ha recuperado a juzgar por la falsedad que revisten nuestras actuales democracias) es su fe en la democracia, no ya como mero sistema político, sino lo que es más grave: como forma o estilo de vida; este es, para la autora, uno de los problemas más acuciantes con respecto a la crisis generalizada en la que estábamos y seguimos inmersos, pues es en democracia como el ser humano, la persona y no el mero individuo, puede desarrollarse de forma íntegra, en comunión y participación con los demás. Hemos perdido el sentido profundo de la democracia, los principios de participación y libertad en los que se sustenta, hemos desvirtuado su auténtica significación de dinamismo integrador en el que, entre todos, construyamos un presente y un futuro para todos habitable.

También en *La agonía de Europa* podemos encontrar interesantes reflexiones sobre este no saber vivir en el fracaso, lo cual nos inhabilita, precisamente, para superarlo. Pero en esta obra se

---

adecuado a nuestro entender, a partir del griego *pathos*, para hacer referencia a esa dimensión intuitivo-emocional-sentimental del ser humano de la que se hablaba anteriormente.

12 En lo que a este tema del fracaso se refiere, deseamos destacar el siguiente artículo del Dr. José Luis Mora García: «María Zambrano. Una filosofía para afrontar el fracaso», publicado en *Aurora*, n.º 16, 2015, págs. 52-64.

13 Zambrano Alarcón, M. (2016 [1940]), *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor, Obras Completas, vol. II*, Barcelona: Galaxia Gutenberg. Pág. 51.

va más allá, a algo aún más radical de lo que partir para superar la crisis. Son dos los planteamientos que nos parecen más destacables a este respecto: la reflexión sobre la raíz religiosa de dicha crisis y la reflexión sobre el necesario rescate e integración de esa dimensión *pática* ya antes comentada.

En cuanto a al rescate de nuestra dimensión *pática*, despreciada por la razón instrumental que rige el paradigma en el que nos movemos, nos señala Zambrano en la obra referida la urgencia de recuperar nuestro mundo interior, el trato con nuestra propia intimidad, pues, como venimos diciendo, solo desde esa intimidad podemos conectar con los demás, es en esa intimidad donde encontramos el nexo de unión con lo demás y los demás. Solo en el «conocimiento de nuestra más íntima esencia» se nos revela nuestra «raíz común», más allá «de nuestro ser individual» y que «constituye nuestro más verdadero ser»<sup>14</sup>. Solo desde aquello que nos une y que habita en nuestra intimidad, en nuestra alma, según Zambrano, podemos encontrar la esperanza insobornable que mueve al ser humano y sin la que no podremos superar esta crisis. En la actual disgregación y atomización de nuestras sociedades solo encontramos miedo, desconfianza, escepticismo, pues nuestras formas de vida nos dejan solos, aislados de los demás. Solo desde el *sentimiento originario* e íntimo en que nos encontramos conectados podremos sacar la esperanza necesaria para acometer la misión que hoy se nos presenta: abandonar la historia sacrificial, humanizar nuestra historia.

En estrecha conexión con lo señalado en el anterior párrafo se encuentra la reflexión sobre la raíz religiosa que subyace a la crisis del mundo occidental y sus formas de vida y organización

político-social. La religión judeo-cristiana, cimiento innegable, aunque no único, de la civilización occidental, nos habla de un Dios con dos características esenciales: es creador *ex nihilo* en el Antiguo Testamento, y es también puro amor y misericordia en el Nuevo Testamento. El hombre occidental ha optado por quedarse solo con una de estas facetas, la primera, la actividad creadora, ignorando por completo la otra; así, los sistemas filosóficos y políticos de occidente, que se justificaron y glorificaron por la creación, rinden pues culto a dicha creación, pero: «debajo de ese culto a la creación está la idea que el hombre se ha hecho acerca de sí mismo como criatura que puede crear y, bajo la idea, su soledad lanzada a la creación: la creación de su mundo desde la soledad en que cayó a la salida del Paraíso»<sup>15</sup>. Sin embargo, el ser humano no está solo, resulta que vive en sociedad, resulta que para él «vivir es convivir»<sup>16</sup>, inevitablemente; el hombre es una *criatura que puede* y debe, de hecho, *crear*, tal y como apunta la autora, pero no olvidando que esa creación no sale de la nada; esa actividad creadora se edifica sobre los cimientos que la fundamentan y sustentan; y esos cimientos que nos fundamentan y sustentan son ese *sentir originario*, misericordioso, que reside en nuestras entrañas, en lo más íntimo de cada uno de nosotros, y que desde nuestra intimidad nos permite la vivencia de lo universal, al ser ese sentir el lazo que nos conecta a la totalidad de la realidad.

### **La agonía de un corazón cerrado: la imposibilidad para crear**

El hombre occidental se ha a sus propias entrañas, se le han vuelto herméticas, ha olvidado el lema agustiniano: «No vayas fuera. Vuélvete en ti

14 Zambrano Alarcón, M. (2016 [1945], *La agonía de Europa, Obras Completas, vol. II*, ed. cit. Págs. 342–343.

15 Zambrano Alarcón, M., «El Dios europeo», en *La agonía de Europa*, ed. cit. Págs. 352–353.

16 Varias veces podemos encontrar en los diversos escritos de nuestra autora esta cita, herencia directa de las enseñanzas y planteamientos de Ortega.

mismo; en el interior del hombre habita la verdad». Y al renunciar a nuestro nexo originario con la realidad es nuestra capacidad para crearla, para transformarla, lo que sacrificamos en esos altares de dioses enmascarados que han ido haciendo aparición: el individualismo, el progreso, el éxito, etc.

El problema es que no solo podemos, sino que debemos y necesitamos ir creando nuestra propia realidad, pues nuestro ser no se nos da por entero y de una sola vez, hemos de ir descubriéndolo, conquistándolo, a base de nacer y renacer, de ir creándonos, de irnos transformando en aquello que aún no somos desde lo que somos ahora. Para poder lograrlo necesitamos que esas entrañas nos sean accesibles, que nos sean transparentes, necesitamos un *saber sobre el alma*, como reclamaba Zambrano desde uno de sus primeros y más célebres artículos<sup>17</sup>. Si esas entrañas no nos son transparentes, «la vida se convierte en una pesadilla, [...]. La padecemos sin entenderla, siendo su objeto más que su sujeto, y así el hombre viene a perder su dignidad última: ser sujeto de su vida»<sup>18</sup>. Por eso «necesitamos saber acerca de nosotros mismos, porque ese saber nos lleva a ser [...] ese otro que proyectamos ser, al que tendemos»<sup>19</sup>. Porque nos falta este conocimiento de nosotros mismos es por lo que la vida se nos ha tornado pesadilla a los occidentales.

Y lo más triste no es ya que nos falte tal conocimiento, sino que su falta es una renuncia propia, cegados como estamos por la brillante luz del racionalismo absolutista y sus derivados. La cerrazón de nuestras entrañas, de nuestro corazón, nos impide vivir humanamente, es decir, tendiendo hacia aquel que aún no somos,

yendo más allá, trascendiendo, los que ahora somos. La adoración a los dioses del panteón del racionalismo nos impide ser *las personas que estamos llamados a ser*, ya que cierra nuestro horizonte naturalmente trascendental y estrangula nuestra capacidad creadora.

### Una democracia que nos permita y exija ser personas

Como ya se ha apuntado a lo largo del presente artículo, Zambrano considera que el haber perdido de vista los principios que sustentan la democracia es uno de los mayores desafíos que hemos de afrontar para poder vivir humanamente, para dejar, al fin, de sacrificar nuestra humanidad en una historia que, hasta ahora, no ha hecho más que fracasar ante dicho desafío. Es en su obra *Persona y democracia* en la que la autora profundizará en esta temática; en dicho libro la democracia no se entenderá como un mero sistema político, sino como una forma de vida en la que el hombre puede llegar a ser, plenamente, sí mismo, puede ser *persona*, esto es, *más que individuo*: es el individuo consciente de su nexo con la totalidad de la realidad, y por tanto, con el resto de personas con las que convive en sociedad, es el individuo que sale, al fin, de su solipsismo para poder crear su vida, personal y colectiva, junto a los demás.

En ese *plus* que la persona añade al individuo hay implícito un claro componente ético-moral: quien es persona lo es sin «pesar sobre nadie», pues se sabe igual en dignidad a todas las demás personas, con las que comparte el nexo que encuentra en su *sentir originario*, en sus entrañas:

17 Por supuesto, nos referimos a «Hacia un saber sobre el alma», publicado en 1934 por la *Revista de Occidente* y que marcaría el comienzo de la separación de la autora de las concepciones orteguianas y el inicio, por tanto, de las suyas propiamente dichas. Es ampliamente conocida la anécdota de las lágrimas derramadas por Zambrano al salir del despacho de su maestro, Ortega, a causa de la reprimenda de este con motivo del artículo del que hablamos.

18 Zambrano Alarcón, M., «La nueva revelación», en *La agonía de Europa*, ed. cit. Pág. 369.

19 Ibidem.

«Si el hombre occidental arroja su máscara, si renuncia a ser personaje en la historia, quedará disponible para elegirse como persona. Y no es posible elegirse a sí mismo como persona sin elegir, al mismo tiempo, a los demás. Y los demás son todos los hombres. Con ello no acaba el camino; más bien empieza»<sup>20</sup>.

Es en la intimidad de cada cual donde precisamente encontramos una conexión universal con el resto, donde encontramos ese sentimiento compartido de que todos somos responsables de crear nuestra vida, cada cual la suya, pero al haber de convivir, al mismo tiempo cada cual, o sea, todos, creamos nuestra vida en conjunto: nuestra historia. La cuestión es cómo ser sujetos responsables de nuestra vida, la propia y la común, en un mundo que nos tiene exiliados de nosotros mismos, representando un personaje de forma pasiva; la cuestión es cómo ser los auténticos protagonistas de nuestra vida, y con ella, de nuestra historia. Señala Zambrano que el hombre puede estar en la historia de dos maneras diferentes: «pasivamente o en activo. Lo cual solo se realiza plenamente cuando se acepta la responsabilidad o cuando se la vive moralmente»<sup>21</sup>. El primer paso necesario, previo a tomar este papel activo y responsable en la sociedad, será recuperar la *piEDAD*, nuestro *sentir originario*, fundante, nuestro fondo insobornable, desde donde volver a trazar los puentes que nos unen con la realidad, los cuales hemos ido dinamitando a lo largo de los últimos siglos, debido a la hegemonía de un racionalismo absolutista y excluyente que nos obliga a renunciar a nuestra interioridad, pues queda fuera del alcance de los parámetros que dicha razón impone. En este relegar nuestra interioridad (y con ella nuestra capaz de participación universal) perdemos al mismo tiempo nuestra capacidad creadora, pues

crearnos es trascendernos, y hemos condenado nuestra capacidad de trascender, de ir más allá de donde estamos ahora, por no ser dicha capacidad aprehensible por medio del tipo de razón de la que nos hemos convertido en esclavos.

Aún no hemos logrado desarrollar la conciencia histórica que tanto necesitamos para atravesar al fin el dintel que separa la historia sacrificial de otra ética, humanamente habitable; al no ser capaces de acudir al pasado para integrarlo y superarlo, pues no lo admitimos como el fracaso que ha demostrado ser, lo que se nos cierra es nuestro propio porvenir, nuestra posibilidad de humanizar la historia. Al haber renunciado a nuestra capacidad de ir creándonos, al olvidar nuestra propia e inherente naturaleza trascendente, hemos olvidado que nuestras creaciones colectivas, es decir, la política y la historia, comparten nuestra naturaleza y son también, por tanto, al ser creaciones nuestras, trascendentes y dinámicas. Al cerrarnos a nuestras entrañas hemos cerrado nuestro horizonte histórico, nos hemos quedado como espectadores pasivos ante *lo que hay*, olvidando nuestra capacidad para transformar la realidad, la propia y la común: «Toda política [...] se dirige a un futuro, lo crea. Y, como actividad humana, es de trayectoria posible, y no necesaria, porque en lo humano existe la gloria y la tragedia de la [...] indeterminación; de no ser así, no habría política; tampoco habría historia»<sup>22</sup>. Si aceptamos la historia como algo que se nos impone fatalmente, viviremos como de hecho vivimos: «resbalando sobre los acontecimientos que más nos atañen»<sup>23</sup>. Vivimos así ajenos a nuestra responsabilidad, pasivos, aturdidos, sin darnos cuenta de que ese es precisamente «el aturdimiento que precede a

20 Zambrano Alarcón, M. (2019 [1958]), *Persona y Democracia*, ed. cit. Pág. 226. Esta cita es justamente el cierre de la obra.

21 Zambrano Alarcón, M. (2019 [1958]), *Persona y Democracia*, ed. cit. Pág. 28.

22 Zambrano Alarcón, M. (2015 [1930]), *Horizonte del liberalismo*, ed. cit. Pág. 59.

23 Zambrano Alarcón, M. (2019 [1958]), *Persona y Democracia*, ed. cit. Pág. 31.

las grandes catástrofes»<sup>24</sup>.

Solo si el hombre se sabe persona puede relacionarse con sus semejantes *personalmente*; deja entonces de convivir cumpliendo la función, el papel que le ha tocado representar por las circunstancias de su nacimiento, para empezar a elegir y construir activamente su lugar propio en el ámbito que comparte con el resto de personas con las que convive; se trata de una elección libre, no determinada por *lo que hay*, aunque sí «condicionada por las elecciones de los demás y el pasado social»<sup>25</sup> que comparten; es ahí donde radica nuestra auténtica libertad, pues nuestra auténtica naturaleza reside en nuestra conexión, y no en la disgregación y atomización sociales que se han impuesto. Hoy nuestro gran desafío es lo social. No traspasaremos el umbral de la historia sacrificial a base de innovadores adelantos tecnológicos y científicos; lo traspasaremos cuando evolucionemos como seres humanos, cuando realmente tomemos consciencia de nuestra ineludible responsabilidad ética de construir entre todos, desde el pasado, un porvenir realmente humano, en el que el sacrificio de nuestra interioridad, y con él de nuestra natural conexión y de nuestra capacidad creadora, quede al fin anulado. Buscamos ansiosamente nuestra libertad, pero al hacerlo desde el aislamiento estamos condenados a no encontrar nunca la auténtica libertad que necesitamos para esa evolución humana que tanto nos urge.

La esperanza (el sentirnos llamados a movernos hacia el horizonte del porvenir desde nuestro pasado y nuestro presente) y la trascendencia

(como ese ir siempre más allá de donde ahora estamos) nos constituyen como seres humanos. Pero el absolutismo típico de las formas de vida occidentales inhibe estas dos características constitutivas del hombre, que ya no se atreve a esperar nada, que, no teniendo tiempo ya ni para descubrirse a sí mismo, y con él a los demás, se conforma con sobrevivir en las circunstancias que encuentra dadas: «el absolutismo es nuestro gran pecado, porque en él, con él, negamos lo mismo que queremos: el que la persona humana se realice íntegramente»<sup>26</sup>. Vivimos enajenados<sup>27</sup>, lanzados a una competitiva carrera por llegar a ese éxito vacío pero idolatrado, sobreviviendo como personajes, en vez de vivir desde nuestra propia e íntima autenticidad:

solamente se es de verdad libre cuando no se pesa sobre nadie; cuando no se humilla a nadie, incluido a sí mismo. La condición humana es tal que basta humillar, desconocer o hacer padecer a un hombre —uno mismo o el prójimo— para que el hombre todo sufra. En cada hombre están todos los hombres.<sup>28</sup>

Nuestras actuales democracias, reducidas a lo meramente representacional pero vaciadas de los principios que habrían de sostenerlas (la dignidad e igualdad de todos), siguen sin ser, a todas luces, ese sistema democrático al que nos invita Zambrano como única forma de ser realmente *humanos* en sociedad. ¿Hasta cuándo vamos a permitir que lo económico rijan de forma absoluta sobre lo personal, lo social y lo histórico? ¿Cuánto pensamos esperar, aturcidos y ajenos a nuestra auténtica e ineludible responsabilidad? ¿Quizá hasta la próxima catástrofe? ¿Cómo encontrarnos

24 Zambrano Alarcón, M. (2019 [1958]), *Persona y Democracia*, ed. cit. Pág. 43.

25 García Norro, J.J. (2005), *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra. Pág. 50

26 Zambrano Alarcón, M. (2019 [1958]), *Persona y Democracia*, ed. cit. Pág. 98.

27 «Estar enajenado o alienado es no reconocerse a sí mismo, no lograr ser fiel a la propia, esencial condición», Zambrano Alarcón, M. (2019 [1958]), *Persona y Democracia*, ed. cit. Pág. 109.

28 Zambrano Alarcón, M. (2019 [1958]), *Persona y Democracia*, ed. cit. Pág. 108.

a nosotros mismos, y con ello a los demás, en una sociedad que solo nos deja tiempo para sobrevivir y reproducir de forma automática un sistema que nos obliga a sacrificarnos de constante? ¿Cómo encontrar el valor necesario para abandonar los personajes que representamos en un ambiente tan sumamente hostil como se nos ha tornado la sociedad en la que vivimos? ¿Cómo llegar a lo que universalmente nos une como género desde el individualismo feroz en que estamos instalados? ¿Cómo ejercer nuestra auténtica libertad si ya creemos ser libres de las cadenas que nos siguen atando? Merece la pena revisar los planteamientos de Zambrano, pues, desgraciadamente, siguen teniendo plena vigencia.

### Referencias bibliográficas

GARCÍA NORRO, J.J. (2005), *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

GÓMEZ BLESA, M. (2008), *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en María Zambrano*, Burgos: Gran Vía.

MORA GARCÍA, José Luis, «María Zambrano. Una filosofía para afrontar el fracaso», en *Aurora*, n.º 16, 2015.

ZAMBRANO ALARCÓN, M. (2015 [1930]), *Horizonte del liberalismo, Obras Completas, vol. I*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.

— (2015 [1977]), *Los intelectuales en el drama de España. Ensayos y notas (1936–1939), Obras Completas, vol. I*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.

— (2016 [1940]), *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor, Obras Completas, vol. II*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.

— (2016 [1945]), *La agonía de Europa, Obras Completas, vol. II*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.

— (2019 [1958]), *Persona y Democracia*, Madrid: Alianza.



---

## Breve reflexión acerca de la creación

Rebeca Huerta

---

La presente reflexión se hace con la intención de animar a quienes dotados con una mayor cuantía de elementos formales, quisieran robustecer el germen de las ideas que a continuación se plantean. El objetivo principal es el análisis del fenómeno de la creación y la relación que guarda con el bienestar social, para finalmente plantear el potencial que el fenómeno de la creación artística tiene en los procesos de transformación del Ser. La argumentación se sustenta en el pensamiento de María Zambrano, cuya sensibilidad e indomable razón escrita, demuestran un espíritu genuinamente creativo.

La primera referencia, si bien se enfoca en cuestiones políticas, para los fines que atañen a esta disertación nos concentraremos sólo en aquellos conceptos que tocan los aspectos anteriormente mencionados como son: el desarrollo de la conciencia, la claridad, las capacidades de creación y el crecimiento del pueblo.

Corresponde, pues, a la democracia un estado suma-

mente desarrollado de la conciencia, no sólo política, sino humana en general. La conciencia política no puede alcanzarse si la conciencia humana no ha llegado a una cierta claridad, pues en este caso, sólo se verá en lo político un modo de vivir ventajosamente, en lugar de un medio de elevar la vida al nivel más alto, de hacer posible, también, el crecimiento de un pueblo, el que aquellas capacidades de creación que en todo pueblo están contenidas, se logren. La Democracia ha de ser creadora. El crear es el privilegio del hombre, y el crear llevo consigo lo imprevisible, mas hay que crear a su vez las condiciones para que aparezcan.

Aparece en este argumento de María Zambrano, la claridad como la vara que mide la viabilidad de un logro. Un logro que, sujeto a la elevación del nivel de vida, se declarararía triunfal cuando las capacidades de creación de un pueblo floreciesen como resultado de un estado de conciencia.

Asimismo, establece paralelismos entre conceptos que a su vez se desplazan circularmente, como si de un proceso no lineal se tratase o más bien como

si fuese un ciclo donde unas partes no dejan atrás a otras. De este modo, se exponen como conceptos paralelos: el desarrollo de la conciencia, el crecimiento de un pueblo y la conciencia política. Conciencia cuyo fin, tendría que ser, la claridad; que a su vez detonaría el crear - que es el privilegio del hombre - y de la mujer.

Sin embargo, las capacidades de creación – *están contenidas* – existen incluso cuando no hay claridad, porque el privilegio del hombre no se sujeta a los paralelismos mencionados, sino que le es inherente, es su condición.

Es condición del humano el ser creador: crear es el infinito afán que transforma el entorno, construye, destruye, e incluso desvela el enigma de las profundidades existenciales.

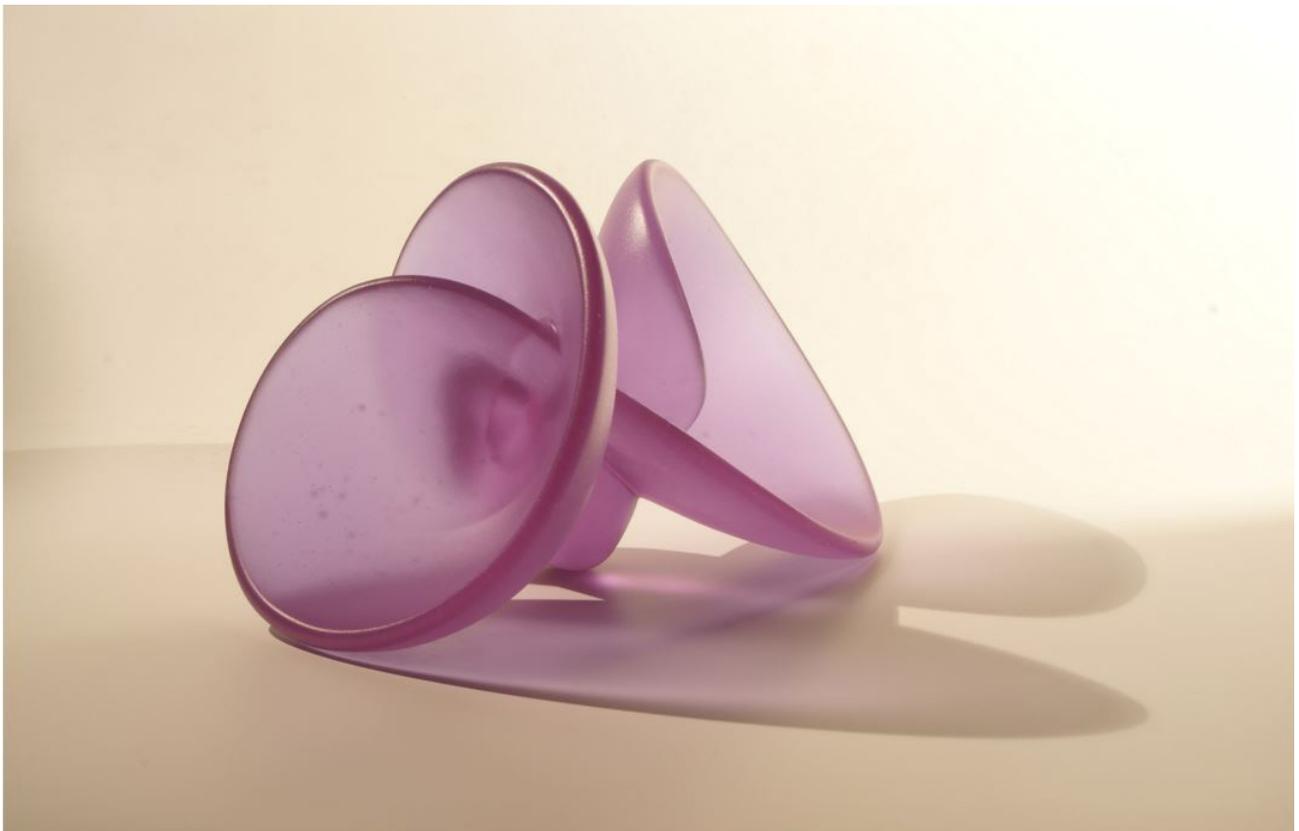
El crear artístico, a diferencia del crear cotidiano, asume la aventura de explorar regiones del alma usualmente no visitadas, y constatar que efecti-

vamente existen. Cuando el artista transforma, se transforma a sí mismo: su Ser es homólogo a la materia por virtud de la conciencia.

Así pues, crear artísticamente es poder: material e inmaterial; y, por lo tanto, se encuentra sujeto a disputas y menguas. En este sentido María Zambrano nos habla de la naturaleza de dicho poder del siguiente modo:

“La piedad se manifiesta en lenguaje sagrado, que es acción. Acción que establece –revela- un orden sin pretensión de crearlo, con sabiduría inocente. Inocente porque no se sabe a sí misma, absorta en su quehacer. Sus formas de actuar, sus acciones, están contenidas en una forma un tanto rígida: rito y oficio.”

Esta idea refleja con precisión el fenómeno del proceso de creación artística. Este es un proceso que se arraiga en un “estado del espíritu” que actúa, y que, a través de la acción, se evidencia en un



Rebeca Huerta, *Infinita Primavera*, 40 x 57 x 40 cm, vidrio fundido, 2008



Rebeca Huerta, *Templo del exilio*, 30 x 30 x 30 cm, vidrio fundido, 2008

algo que antes de esta acción no era perceptible. En este contexto, la piedad es esa inspiración vinculada con lo místico que en su sabio actuar descubre y revela un orden. Este orden, en el plano estético vendría a ser la composición o la formulación simbólica de los elementos posiblemente unido a la revelación o contenido inmaterial de la obra.

Ahora bien, María Zambrano establece en el citado texto, una relación no explícita entre el desconocimiento que el actuante posee acerca de la naturaleza de la acción que esta ejecutando y la posibilidad de que la acción revele un orden, o un “algo”. Como si la aproximación consciente inhibiese la posibilidad de la revelación, siendo necesario para efectuar la revelación, un cuerpo actuante e inocente, un medio límpido: un oráculo.

Pensar en este tipo de situaciones con los elementos expuestos, abre las puertas para disertar sobre una amplia variedad de temas. Como ejemplo y estrechamente vinculado con los conceptos de oráculo y creador, se manifiesta la idea de la metempsicosis y el papel que pudiera desempeñar en los procesos de transformación del alma asociados a la acción artística. Igualmente interesante resultaría también profundizar en la relación que se establece entre el creador y la materia, en tanto en cuanto ambos experimentan y comparten entre sí los altibajos de la transformación creativa.

### Referencias bibliográficas

- BLANCO MARTÍNEZ, R. (2009): *María Zambrano: la dama peregrina*, España: Berenice
- ZAMBRANO, M. [1955] (2002): *El Hombre y lo Divino*, Ciudad de México: FCE



---

**Monográfico Especial**  
**I Congreso Internacional de**  
**Comunicación y Filosofía**

---

---

# El interés por el otro

Ramón Reig  
(Universidad de Sevilla, España)

---

**E**n estos tiempos de *yoísmo* absoluto y exclusivista debemos celebrar especialmente este abanico de artículos centrados en el interés por el otro. Los autores se esmeran en reflexionar sobre el impacto que las herramientas comunicacionales en general pueden estar causando en el sujeto. Aunque pueda parecer incoherente, la presencia de las inquietudes de San Juan de la Cruz, a través del texto del profesor Francisco Escobar, es altamente oportuna puesto que la obra del místico –como otras de sus contemporáneos– nos conduce a algo que en este siglo XXI es muy recomendable: la introspección en uno mismo, el detenimiento del frenesí posmoderno para hacer posible que la reflexión y el cultivo espiritual emerjan.

El siglo XXI es una época definida por dos palabras: Inteligencia Artificial (IA) a partir de las tecnologías digitales y cuánticas. No será negativo que se le deje el paso libre a consideraciones filosóficas reposadas que intenten traernos conciencia de hasta dónde estamos llegando en un mundo en el que, sin ir más lejos, casi el 40 por ciento de

la mano de obra actual en algunos países occidentales ya puede ser sustituida por el *ciber*.

A pesar del optimismo al que tienden los grandes empresarios, sus políticos y sus tecnócratas, el hecho está causando ya serios estragos sociales. He aquí la gran paradoja: la ciencia y su tecnología nos permiten vivir un siglo, se calcula que en 2060 podría ser posible lograr la a-mortalidad, que no la inmortalidad. Sin embargo, el mercado cada vez necesita menos seres humanos para sobrevivir laboralmente. Y no obstante, la producción de bienes de consumo aumenta pero, ¿dónde residirá entonces el poder adquisitivo de los potenciales compradores? ¿Estamos condenados a crear una minoría de consumidores en distintas escalas y una mayoría de seres subalternos y/o marginados? ¿Qué seguridad física, intelectual, espiritual, nos espera, si el humano ve peligrar su supervivencia interna y externa?

Estas preguntas nos dan una idea de lo imprescindible que es el pensamiento sincrónico en una sociedad digital-cuántica que da la impresión de que

sigue y sigue adelante, presa de su propio avance cultural desbocado. Una de sus manifestaciones aparentemente caóticas son las redes sociales. Los autores de este monográfico –derivado del I Congreso Internacional sobre Comunicación y Filosofía celebrado en Priego de Córdoba (España) en noviembre de 2018–, son tan conscientes del problema que han pensado las redes sociales llegando a conclusiones lógicas desde el punto de vista de la observación participante: sí, las redes sociales socializan, pero, ¿cómo? Georgina Díaz Dueñas parece querernos decir que no es oro todo lo que reluce en esta especie de “éxtasis cibernético” (Reig) en el que estamos inmersos. Su trabajo nos recuerda expresiones como las de muchedumbre solitaria (Riesman) o bien ese gregarismo individual consistente en que millones de personas se están comunicando pero en el contexto (habitus nos dirá en su artículo Pablo M. Arenas López, acudiendo al concepto de Bourdieu) de una actividad común que puede cuestionar ese individualismo, es decir, millones de personas que, por separado, se ejercitan con una labor sustancialmente similar que no las lleva a la amistad –“tengo cientos de amigos en Facebook” se le escucha decir a muchos– sino simplemente a lo que el profesor Jesús Ramé López llama *familiaridad* y *frecuentaciones*, siguiendo a Montaigne. Y, en efecto, creemos que es así, las redes sociales han degradado enormemente la palabra amigo y su significado.

Es evidente que este entorno debe ser reflexionado desde la filosofía en general y desde la *Confesión* de María Zambrano en particular, como nos propone en su aportación la profesora Consuelo Aguayo en un texto tan breve como rico e intenso. La *Confesión* busca desvelar lo oculto, ¿qué se oculta bajo todo el paisaje inquietante de la Comunicación en este siglo XXI? Los autores de este monográfico nos invitan a razonarlo.

---

# Pensar los medios de comunicación

**Lucía Ballesteros-Aguayo**  
**(Universidad de Sevilla, España)**

---

**E**ste monográfico del I Congreso Internacional de Comunicación y Filosofía no sólo es fruto del grado de madurez que van alcanzando los estudios científicos en torno a la reflexión de los contextos comunicacionales a la luz de los presupuestos filosóficos que los sustentan, sino, además, de la mayoría de edad que alcanzan esas reflexiones y que traspasan las fronteras de los exclusivos marcos fijados por circunstancias políticas o fronterizas.

El avance de la tecnología permite trasladar velozmente las preguntas fundamentales tanto de la comunicación como de la filosofía a lugares próximos o remotos. Así, hemos podido constatar cómo investigadores del periodismo, la filosofía o la ciencia se congregaban en número creciente y con un destacado interés en la ciudad de Priego de Córdoba, alrededor de esta primera edición que superaba el centenar.

Culminar este proyecto no ha estado exento de dificultades, estrecheces y sinuosidades, pero la

tenacidad y la constancia de los que lo hemos emprendido, nos ha permitido alcanzar el reto de presentar el resultado, y plasmarlo en este monográfico.

No me queda sino agradecer a cuantos han hecho posible que hoy se encuentren este libro entre sus manos, a los investigadores que participaron en el congreso como comunicantes o conferenciantes, a las universidades e instituciones públicas o privadas que creyeron en este proyecto, apostaron por él y lo impulsaron, y, en general, a cuantos apuestan por el desarrollo de metodologías e investigaciones que nos permitan comprender mejor el mundo que nos rodea.



---

# La amistad en las redes sociales: ¿un nuevo paradigma de lo afectivo?

Jesús Ramé López  
(Universidad Rey Juan Carlos, España)

---

## ¿Qué puede decirnos la filosofía sobre la amistad y las redes sociales?

En la película *The social Network* (*La red social*, David Fincher, 2010), *biopic* del creador de Facebook, se insinúa que la aparición de esta red social surgiría del fin de una relación amorosa por parte del protagonista. Es la historia de una venganza, la que “le permitirá ejecutar el plan y tal vez satisfacer su yo herido. La venganza se llamará Facebook” (Serrano Marín, 2016, P. 10). El final del largometraje se desarrolla en conexión con los nuevos modos de relación que están apareciendo, ya que Mark Zuckerberg, espera, actualizando su página de una forma compulsiva, la aceptación de amistad de su antigua compañera.

Pese a que Zuckerberg ha desmentido esta versión tajantemente (ABC, 2014), lo importante del resultado narrativo es que expresa cómo las redes sociales intervienen en nuestra afectividad, y que la amistad parece verse tocada por estos nuevos modos de hacer. Este valor nos acerca a la descripción de Unamuno del ser humano, más que como un animal racional, como un “animal afectivo

o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que la razón. Más veces he visto razonar a un gato que no reír o llorar” (Unamuno, 2013, p. 29).

Entre los cambios que están produciendo las redes sociales en nuestras relaciones intersubjetivas, los *users* miden su “éxito” por los *followers*, pero en muchos casos a estos los denominan “amigos”. Como nos plantea Serrano Marín, ¿Es Facebook un banco potencialmente universal de afectividad? Podemos pensar, incluso, que lo que se da en la red no es amistad, pero lo que no podemos negar, apoyándonos en la ontología del ser social de Lukács (2007), es su valor y emergencia en la creación de nuevos hábitos. Ante el contexto tecnológico que vivimos, y los posibles nuevos cambios en los paradigmas vivenciales, surgen diferentes interrogantes en torno a la afectividad que pretendemos —en palabras de McLuhan— sondear: ¿Está cambiando el concepto de amistad a partir de la aparición de las redes sociales?

### Noción de *trato*

De las definiciones de *amistad* de la RAE, la que más nos interesa es la siguiente: “Afecto personal, puro y desinteresado, compartido con otra persona, que nace y se fortalece con el trato” (DRAE, 2018). El concepto que destacamos de la definición es el *trato*, ya que implica roce, proximidad ¿Cuál puede ser el trato que emerja en internet? Si atendemos a qué extiende la comunicación digital en relación al trato, podemos ver que las personas que se mantienen a distancia o que necesitan consultarse pueden interpelarse, a través de las redes sociales, de manera prácticamente inmediata. Esta forma de intersubjetividad genera un *trato de la inmediatez*, pero parece, a priori, que puede eliminar modos de relación esenciales en lo que entendemos por amistad que hasta ahora estaba erigida sobre los cimientos del trato *tête-à-tête*. Además, la amistad parece que nos tendría que elevar de alguna manera, de tal forma que, si no existiera, no tendríamos las experiencias que nos construyen como lo que somos, como una matriz de conflictos en los que la amistad se supone una suerte de relación con “otros yoes” que me constituyen. Nos parece perfectamente explicado por el cuadro *El paseo* (1917) de Marc Chagall, donde dos personas se dan la mano, pero una de ellas, a través de este contacto, de este trato, se eleva, produciéndose una transformación por el roce, lo cual hace pensar en un contacto “no virtual”, popularmente “real”.

Existe un ejemplo paradigmático en España donde la publicidad, percatándose de las inquietudes sociales, pone en juego todas las dudas

que están generando los nuevos dispositivos de comunicación respecto a las relaciones humanas, y que al mismo tiempo nos dan una referencia de la importancia de los afectos en nuestra sociedad. Nos referimos a la campaña de *branded content*<sup>1</sup> titulada *Tenemos que vernos*, creada para Ruavieja, una marca de crema de Orujo, la cual usa el valor de la amistad como imagen de marca. Esta campaña se ha desarrollado en las navidades de 2017 y 2018 en sendos anuncios de carácter emocional, pero ya en las navidades de 2016 lanzo un spot con el título de *Comparte el secreto de la amistad*<sup>2</sup>. En dicho anuncio se proclamaba por una voz en off —mientras un grupo de amigos y amigas conversaba— que “el secreto de la amistad es que entre *amigos*<sup>3</sup> no hay secretos”. Más directa al sistema límbico<sup>4</sup> es la siguiente campaña, *Tenemos que vernos*, que empezó con un anuncio (2017)<sup>5</sup> en el cual un hombre recordaba la amistad *fraterna*<sup>6</sup> con un antiguo amigo al cual explicaba en un mail lo importante que era su relación. Durante su escritura se daba cuenta de que lo que estaba comunicando debía decírselo “en persona”, lo cual desembocaba en una visita sorpresa que acababa en una explosión de emoción lacrimógena: bomba publicitaria y viralidad.

El siguiente *spot* de la campaña (2018)<sup>7</sup> pone en juego todo el repertorio audiovisual publicitario para convencernos de la necesidad del *tête-à-tête*. Aunque las otras campañas tenían una intención de tomar la amistad como algo serio, en este caso recurren al formato documental para dar, incluso, un carácter científico. Pretenden mostrar un experimento en el cual parejas de amigos cuen-

1 La idea del *branded* es conseguir que una marca sea relacionada con ideas sofisticadas de gran calidad, de hecho la marca no es aparentemente la protagonista, sino el discurso, además de no ser invasiva.

2 <https://www.youtube.com/watch?v=HvQYoWS77Xc>

3 Sin uso de un lenguaje inclusivo.

4 Parte del cerebro que regula, entre otros otros instintos, la personalidad, la conducta y las emociones.

5 <https://www.youtube.com/watch?v=kfP5d9WFA2k>

6 En la construcción de la idea de amistad, en muchas ocasiones, como explica Derrida (1998), no se tiene en cuenta la *sororidad*, amistad entre hermanas. Así la amistad como fraternidad, entre hermanos, se refleja como una cosa de hombres.

7 <https://www.youtube.com/watch?v=MIXwBNiFM58>

tan las veces que se ven al año, para, así, calcular el tiempo que les queda por verse en la vida y mostrar su reacción al decírselo. Además un psicólogo de prestigio mediático, Rafael Santandreu, nos explica cómo funciona el cerebro humano en su negación de la muerte y qué consecuencias tiene en el uso de internet y del tiempo de la amistad “real”. A todo esto, en una vuelta de tuerca, se suma que Ruavieja ha creado una herramienta que te permite descubrir el tiempo que te queda por pasar con tus amigos, lo cual genera una contradicción desde el momento en que, para enterarnos del tiempo que perdemos en las redes sociales, tengamos que usarlas.

Aparte de que estemos de acuerdo o en desacuerdo con el mensaje de las campañas de Ruavieja, lo que sí está claro es que emerge una identificación del producto con el valor social de la amistad y la preocupación por el uso de las redes, traducido en una imagen que finaliza todos los *spots*: la de unos amigos o amigas compartiendo una copa de Crema Ruavieja. De nuevo el video se hace viral<sup>8</sup>. Con este ejemplo vemos cómo la amistad es un tema que nos asalta en la cotidianidad y que nos preocupa en su relación con las redes sociales, lo cual sirve de reclamo efectivo para la publicidad, creando, como plantea McLuhan (McLuhan, 2015) un *entorno* donde la amistad es necesaria, pero donde no aparece un *anti-entorno* que nos haga tomar conciencia de qué amistad queremos, solo explicándonos que internet impide el trato, haciéndonos caer en modos de hacer contingentes. Pero nos damos cuenta, también, de que, como explica Bauman, la relación “real” intersubjetiva occidental, es decir la “cosa real” se nos hace “pesada, lenta, inerte y complicada” (Bauman, 2003, p. 13). Sin embargo, las “relaciones virtuales” resolverían *a priori* esta ralentización con un continuo movimiento, ya que los modos de relación en las redes

son “de fácil acceso y salida” (Bauman, 2003, p. 13), esto hace a las “relaciones virtuales” atractivas porque resuelven algunos conflictos, lo que no significa que no creen, con la construcción de un nuevo *entorno*, otros distintos. De hecho, esta campaña generó un debate en las redes sobre los pros y los contras del desarrollo tecnológico para las relaciones afectivas, desarrollando una batalla dialéctica entre apocalípticos e integrados.

### ¿Cómo ha pensado la filosofía la idea de amistad?

Las ideas que se han facilitado sobre la amistad desde la filosofía son muy diferentes y de distintas épocas, pero siempre destacan la importancia de esta categoría para el ser humano en sociedad, para el *zoon politikon* aristotélico. Las reflexiones filosóficas, aunque situadas, tienen un carácter atemporal que nos ayudarán a valorar los posibles cambios en los modos de hacer afectivos que puedan haber provocado la incursión de las redes sociales. Así nos gustaría sacar un repertorio de lo que la filosofía ha considerado que definía a la amistad, de lo que es necesario para que esta se dé.

La filosofía griega, como escribe Nietzsche, se tomó este tema de forma profunda y variada, además de intentar darle una respuesta (Nietzsche, 354). Para Aristóteles (384 a. C.- 322 a. C.) la amistad es una virtud, pero además la veía como “una de las necesidades más apremiantes de la vida; nadie aceptaría esta sin amigos, aún cuando poseyera todos los demás bienes” (Aristóteles, 2007, p. 222). El filósofo dedicó los capítulos 8 y 9 de la *Ética a Nicómaco* a la amistad y desplegó sus pretensiones de sistematización, clasificando, desgranando las posibilidades de esta. Por un lado, la dividió en tres especies, que correspondían a otros tantos motivos de afecto

<sup>8</sup> El 23 de Diciembre de 2018 tenía 13.036076 visualizaciones y 1.329 comentarios en YouTube (sin contar su recorrido en redes, en otras plataformas y las visitas en otros usuarios distintos de la marca).

ción. La amistad podría darse por interés o por placer, la tercera especie sería la amistad perfecta, con lo cual podríamos reducir la clasificación en un primer momento a dos especies: la amistad perfecta y la amistad imperfecta. La amistad perfecta se da entre los “hombres virtuosos”, los cuales se asemejan por su virtuosidad y se profesan el bien mutuamente. Este tipo de amistad es duradera, ya que parte de motivos nobles y es esta la que Aristóteles denomina la “amistad por excelencia” (Aristóteles, 2007, p. 227), por lo cual es a esta a la que tomaremos en cuenta de sus reflexiones. La amistad por interés o por placer se daría por la utilidad o lo que nos agrada, la compañía del otro o la otra, por lo que Aristóteles las define como “accidentales e indirectas” (Aristóteles, 2007 p. 226), en consecuencia, imperfectas.

De esta clasificación, Aristóteles deduce una serie de elementos que definen, facilitan o dificultan la amistad. El deseo de ser amigos sería rápido, pero la construcción de la amistad es más larga, con lo que aparece una idea de proceso, camino en el cual las redes sociales pueden verse involucradas como factor de cambio. El estagirita ve necesaria la reciprocidad, ya que no parece muy claro que se pueda ser amigo de quien no quiera serlo de uno, al mismo tiempo debería recompensar a los dos. La distancia no es buena para la amistad porque necesita de una “vida en común” (Aristóteles, 2007, p. 231), de un trato. En este sentido surge también la necesidad de que la estimación se ponga en juego en el modo de relación. Al mismo tiempo, Aristóteles nos advertía de que “no es posible ser amado por muchos con una perfecta amistad, lo mismo que no lo es amar a muchos a la vez” (Aristóteles, 2007, p. 232). El filósofo griego, como ya hemos visto, valoraba la reciprocidad, pero en el caso de elegir el mal menor, le parecía más preferible amar que ser amado.

## Las ideas que se han facilitado sobre la amistad desde la filosofía son muy diferentes y de distintas épocas, pero siempre destacan la importancia de esta categoría para el ser humano en sociedad, para el *zoon politikon* aristotélico

Otro filósofo contemporáneo de Aristóteles que también se interesó por la amistad aunque en otro sentido, fue Epicuro (341 a. C.-270 a. C.); de hecho la consideraba el mayor bien para conseguir la felicidad (García Gual, 2018, 254), que surge del encuentro entre los caminos personales de los individuos. Esta idea desarrolla un planteamiento diferente al del estagirita, ya que encorseta menos los modos de hacer intersubjetivos y deja una salida: la separación de los caminos, para su desaparición de forma no traumática. Así, este proceso afectivo hace que Epicuro explique que “toda amistad es deseable por sí misma, pero tiene su origen en los beneficios” (Lledó, 1999, p. 127). Nadie se entrega a este “encuentro” de afectividad sin algo en lo que ver una ventaja, aunque fuera el deseo de ayudar. El filósofo de Samos sospecha de los extremos afectivos y propone que “no es amigo el que en todo momento busca la utilidad, ni el que nunca la une a la amistad. Porque el uno comercia con su favor la recompensa y el otro corta la buena esperanza de futuro” (Lledó, 1999, p. 127). Al mismo tiempo lo define como un fin en sí mismo, lo cual se relaciona con su labor pedagógica, transmitida a la tradición epicúrea.

Por un lado, a la amistad se la define como un fin, y por otro, se la asocia a la confianza, con lo cual el Jardín, su escuela, se convirtió en un espacio para amigos, un espacio de confianza, donde tenían cabida todos los seres humanos, hasta los

9 Aunque la sociedad griega en ocasiones saca de su reflexión a las mujeres, a nosotros nos interesa el concepto de *ser humano virtuoso*, ya que entendemos la amistad entre personas.

que no se consideraban ciudadanos de la polis. El Jardín era una suerte de comuna donde tuvieron un modo de relación equitativo incluso las mujeres y los esclavos, cuyo modelo de organización se basaba en la idea de construcción de un territorio de amistad donde este paradigma de afectividad invita a colaborar en la mutua felicidad. “En el jardín se admiten amigos de todas las clases sociales —Heteras, esclavos, familiares íntimos—, y se convive en un ambiente de gran afectividad, como testimonian las cartas del maestro” (García Gual, 2018, 261). Es muy interesante ver cómo la ayuda y el socorro que reclama a la amistad se relaciona con la soledad del sabio, que necesita ser evaluada dentro de un contraste. Lledó explica cómo para Epicuro “el átomo humano, el individuo, precisa de un especial *clinamen*, de una tendencia que le libere de los mecanismos de su esencial soledad, y de su soledad social” (Lledó, 1999, p. 132). Finalmente, para Epicuro el amigo es un espejo en el que mirarse, en el “que deben reflejarse nuestras acciones, aquel cuya aprobación resulta grata y confortadora” (García Gual, 2018, 260).

El pensador que más profundizó en la idea de amistad dentro de la tradición filosófica romana, fue Cicerón (106 a. C.-43 a. C.). Educado en las enseñanzas estoicas, su pensamiento nos dirige a entender que el lazo de la amistad es el más importante. Como la amistad no habría “nada tan conforme a la naturaleza y tan conveniente a cualquier situación, sea favorable o desfavorable” (Cicerón, 2017, p. 125, 18). En su obra *Lelio o sobre la amistad* (Cicerón, 2017), donde pone en boca de Cayo Lelio sus reflexiones, despliega todo su conocimiento sobre los afectos y sus caminos. Cicerón pregunta ante la amistad, “si puede haber algo mejor que haya sido dado por los dioses inmortales, excepción hecha de la sabiduría” (Cicerón, 2017, p. 127, 21). El filósofo y cónsul de la República romana destaca dos tipos: el camino privado y el camino público. El

primero se dedicaría al afecto personal entre las buenas personas, es decir, las personas virtuosas; el segundo, por el contrario, estaría dirigido a la ideología que conlleva la colaboración y la alianza política. Suma al pensamiento griego la idea de que la amistad se origina en la sociabilidad, por lo que se hace necesario una atención cuidadosa en la elección. “En la amistad ha de valorarse la autoridad de los amigos que saben aconsejar, y debe ofrecerse para amonestar abiertamente e incluso agriamente, si hace falta” (Cicerón, 2017, p. 140, 42). Para el filósofo romano la adulación puede convertirse en enemigo de la amistad que nos puede dirigir hacia una falsa valoración, fuera de lo moral. “Sin virtud la amistad no puede existir en modo alguno” (Cicerón, 2017, p. 127, 21), por lo tanto, no se podrían cometer pecados por amistad, ya que esta perdería su carácter virtuoso.

Otro autor que reflexionó sobre la amistad fue Montaigne (1533-1592). El filósofo francés ejemplifica la amistad en su relación con Étienne de la Boétie, pensador francés que murió muy joven y al cual catalogó como el hombre más grande que había conocido. No sin pensar en la muerte de De la Boétie como catalizador de la idea de la amistad por parte de Montaigne, vemos que, como escribe André Gide, podemos “comprender la naturaleza de ese apego del futuro autor de los *Ensayos* por un alma extraordinariamente generosa y noble” (Gide, 2000, p.23). Esto nos vuelve a traer esa idea de las relaciones afectivas dentro del encuentro entre dos personas virtuosas, comunión que se basa en la afinidad y la moral compartida. De hecho Montaigne marca esta afinidad e incluso le da un carácter sobrenatural que explicaría el refrán de “Dios los cría y ellos se juntan”, cuando escribe que no sabe cuál es la “fuerza inexplicable y fatal, mediadora de esa unión” (Montaigne, 2000, p. 57); y sigue “Nos buscamos antes de habernos visto, y por relatos que oíamos el uno del otro...” “...creo que por

alguna orden del cielo; nos abrazamos por medio de nuestros nombres” (Montaigne, 2000, p. 57). La amistad con De la Boétie la entiende además como un pasión tranquila, “es un calor general y universal, temperado en definitiva, e igual, un calor constante y sereno, todo dulzura y elegancia, que no tiene nada de ávido y desgarrador” (Montaigne, 2000, p. 57).

Sin embargo, lo que consideramos más interesante para una aportación al estudio de las redes sociales, es que Montaigne entiende que la amistad que describe no es lo que normalmente se entiende por amistad en lo cotidiano. “Lo que llamamos habitualmente amistad no son más que frecuentaciones y familiaridades entabladas por alguna circunstancia o algún provecho por medio de los cuales nuestras almas se mantienen unidas” (Montaigne, 2000, p. 57).

Nos interesa centrarnos en las categorías de *frecuentación* y *familiaridad*, ya que definirían desde un punto de vista de los modos de relación las amistades imperfectas de Aristóteles. En este tipo de amistad el provecho, la conveniencia y el deseo se colocan como lo más importante cuando, en el caso que describe el filósofo francés, lo que conforma a una verdadera amistad a veces es inexplicable y cercano a lo mágico. La idea de frecuentación o familiaridad nos remite a lo efímero de las relaciones, y quizá pueda ser un carácter de las amistades en las redes sociales. Montaigne también tiene la intención de sacar a la luz la “verdadera amistad”, y escribe, “en la que soy experto, me doy a mi amigo más de lo que lo fuerza hacia mí” (Montaigne, 2000, p. 122); e incluso esta “verdadera amistad” incluye la posibilidad de la ausencia del amigo o la amiga, porque “si la ausencia le es placentera o útil, me es mucho más dulce que su presencia; lo cierto es que no se trata de propiamente ausencia cuando existe algún medio de comunicarse” (Montaigne, 2000, p. 122). De hecho, para el filósofo francés

“esta hambre insaciable de presencia corporal revela un poco la debilidad en el goce de las almas” (Montaigne, 2000, p. 123).

Aquí Montaigne rompe una lanza por los medios de comunicación, y añade lo provechosos que le han resultado algunos alejamientos, pero debemos entender que las relaciones epistolares eran muy productivas, afectiva e intelectualmente, y que generaban modos de hacer concretos que habría que comparar con las nuevas formas de relación escrita que plantean las redes sociales.

En este repaso no podemos olvidar a Friedrich Nietzsche (1844-1900), cuya filosofía a martillazos también acaba con lo lugares comunes y preestablecidos de la idea de amistad en lo cotidiano. Siguiendo la transvaloración de los valores, nos recuerda cómo la dualidad se construye socialmente.

Por motivos de respeto intelectual hacia el pensamiento feminista, obviaremos —ya que se descalifican en su expresión— los gestos de misoginia nietzscheana que impedían la amistad de un hombre con una mujer, de no existir “antipatía física” (Nietzsche, 390) al gusto, por supuesto, del hombre. Hay dos libros donde el filósofo alemán despliega su reflexión sobre la amistad: *Humano, demasiado humano* (1878) y *Así habló Zaratrustra* (1883-1885). En el primero, Nietzsche muestra cierta desconfianza con la amistad, dejando al descubierto una cierta condescendencia en las relaciones afectivas y cierta línea roja que no se debe pasar para conservarlas. La construcción del otro es lo que hace que tengamos que pronunciar que, según el filósofo alemán, “hay amigos, pero es el error y la ilusión sobre tu persona lo que los lleva a ti; y tendrán que aprender a guardar silencio para seguir siendo amigos tuyos” (Nietzsche, 2017, p. 448). El ser humano es inestable en sus opiniones y estados de ánimo, lo cual hace muy compleja una amis-

tad *verdadera* desde el punto de vista Aristotélico, y que una anécdota nos lo ilustra, a través de la mala traducción de una frase, cuando el estagirita dijo al final de una clase “¡Amigos, no hay amigos!”<sup>10</sup>. Nietzsche con un martillazo, en cierto modo tranquilizador, dirá “¡Enemigos, no hay enemigos!” (Nietzsche, 2017, p. 448).

Todo esto nos enlaza con la idea de amistad en *Así habló Zarathustra*: “Existe la camaradería: ¡ojalá exista la amistad!” (Nietzsche, 1996, p. 94). En este libro aparece una perspectiva nueva, o más radical, sobre la virtud de la amistad, porque “en el propio amigo podemos tener nuestro mejor enemigo. Con tu corazón debes estarle máximamente cercano cuando le opones resistencia” (Nietzsche, 1996, 93). De esta forma la amistad no tiene sentido si no te hace crecer como ser humano, lo que nos permite interpretar la primera parte de la frase de dos formas distintas. Por un lado, creemos que una amistad aduladora como la que criticaba duramente Cicerón, no es la mejor opción, pero además debemos sumar a la relación afectiva una crítica feroz de lo que se considera la opinión o el comportamiento del otro. Sería una puesta en juego radical de la idea de confianza epicúrea. Nietzsche lleva, así, los planteamientos griegos hasta sus últimas consecuencias. El otro sentido nos coloca en ver una

parte positiva en las críticas de un enemigo, es decir, que alguien que está permanentemente pendiente de nuestros defectos, puede ser revelador de modos de hacer que yo no contemplaba, y además procurarme un cuestionamiento de mis propias convicciones de tal forma que, en el intento de responder, pueda autoevaluar mis certezas. Con lo cual, según el filósofo alemán “en el propio amigo debemos honrar incluso al enemigo” (Nietzsche, 1996, p. 93). El planteamiento nietzscheano de la amistad es necesariamente recíproco, con lo cual se debe dar una relación no de sumisión, sino de mutuo enriquecimiento, en consecuencia el filósofo alemán entiende que: “¿Eres un esclavo? Entonces no puedes ser amigo ¿Eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos” (Nietzsche, 1996, p. 93).

### El tétrade

McLuhan introduce un dispositivo epistemológico, denominado el *tétrade* (McLuhan, 1993), que parte de identificar en la tecnología y las formas de comunicación cuatro elementos que le son comunes a todas, para así permitirnos reconocer la salud comunicativa de sus repertorios. Por un lado amplifican algún aspecto cultural al mismo tiempo que hacen que otros se queden obsoletos. También recuperarían algún elemento existente anteriormente y desaparecido, pero su uso intensificado haría emerger cambios que pueden incluso invertir el sentido inicial de su amplificación. Es una metáfora en cuatro partes que, a través de una cinta de Möbius, relaciona los conceptos de *realce* y *recuperación* con la figura y el *desuso* y la *inversión* con el fondo. De este modo aparecen diferentes preguntas que nos permiten evaluar el impacto de una tecnología y al mis-

**A. Aumento o mejoría:**  
(Figura)

**D. Reversión:**  
(Fondo)



**C. Recuperación:**  
(Figura)

**B. Obsolescencia:**  
(Fondo)

*Estructura tetrádica* (McLuhan, 1993, p. 27)  
(Agamben, 2015, pp. 40-41).

<sup>10</sup> Esta anécdota la cuenta Diógenes Laercio, pero surge de una mala traducción, ya que en el texto original (*ôî philoi, oudeis philos*) *ôî* se tradujo como *o*, lo que llevó a parte de la tradición filosófica (Montaigne, Nietzsche o Derrida) a no usar su verdadero significado: “Aquel que tiene (muchos) amigos, no tiene ningún amigo”

mo tiempo el cambio social que provoca: ¿Qué extiende?, ¿Qué vuelve obsoleto?, ¿Qué recupera? y ¿Qué revierte? son las interrogaciones a las que someteremos a la tecnología, en nuestro caso las redes sociales, para así sacar conclusiones sobre si esta tecnología genera un nuevo entorno.

El *tétrade* de McLuhan es una herramienta filosófica que tiene pretensión de universalidad; parte de la posibilidad de que sirva tanto para analizar cualquier tecnología como las distintas épocas de su proceso de desarrollo. Su fertilidad epistemológica se hace en la actualidad mucho más palpable porque permite ajustarse a la continua emergencia, en palabras de McLuhan, de nuevos *entornos* que acompañan la aparición de nuevos medios, convirtiéndose en un instrumento de creación de un *anti-entorno* que nos permita tomar conciencia del *entorno* que crea la aparición de nuevas tecnologías en nuestra sociedad. Vamos a abordar el análisis de tal forma que entendamos las redes sociales como el medio a investigar y las nuevas manifestaciones de afectividad, léase amistad, como nuevo *entorno* relacional. Esto nos permitirá dialogar con las respuestas filosóficas de los anteriores autores, con el fin de descubrir si nos acerca o nos aleja a sus ideas.

Es evidente que las redes sociales cada vez tienen más presencia en los hábitos vivenciales, incluso están dirigiendo a sus usuarios en una suerte de escenificación de la vida, la cual es denominada popularmente como “postureo”. La RAE la ha definido como “la actitud artificiosa e impostada que se adopta por conveniencia o presunción” (DRAE, 2018). Esta visión del uso de las redes sociales implica una puesta en escena de la propia vida, una vida vivida para ser contada, pero para ser contada en las redes. Cuando Baudelaire nos invitaba a que hiciéramos de la vida materia del arte, pretendía poner el foco en nuestra actitud auténtica. Ahora se invierte el punto de interés y construimos la vida, la representamos,



*Interrogantes tetrádicos*

para ser mostrada como realidad, para convertirnos en actores.

Cuenta Zizek que, en 2015 en Nueva York, grupos de gays celebraban la legalización federal del matrimonio gay. “Judíos ortodoxos del comité de acción política contrataron a mexicanos para que se disfrazaran de judíos y se manifestaran por ellos portando pancartas en las que se leían cosas como «Dios creó a Adán y Eva, NO a Adán y Esteban»” (Zizek, 2016, p. 30). La justificación para este hecho fue que querían proteger a los jóvenes de su comunidad de la corrupción moral. Este ejemplo marca un momento de espectacularización de la vida, donde interpretamos lo que queremos que se dé, y en este aspecto las redes sociales han acelerado esta escenificación y están provocando, como plantea Bauman (2003), que en la cotidianidad se imiten estas prácticas intentando relacionarnos fuera de las redes como si estuviéramos dentro de ellas. La contestación a las preguntas del *tétrade* pueden orientarnos en la niebla de confusión en la que vivimos, para así, no darle la razón a Hegel, e intentar que la filosofía no llegue tarde a la crítica de los medios de información y comunicación. Con este fin nos adentraremos en el intento de entender no solo cómo funcionan las redes sociales como medio, sino que ampliaremos el valor epistemológico

del *tétrade* para analizar sus repercusiones en los modos de relación afectivos.

### **El modelo de afectividad a través de las preguntas tetrádicas.**

La red social que ha vinculado más claramente la amistad con sus procedimientos y dispositivos es Facebook, ya que se considera una red de amigas y amigos. En Facebook y las redes sociales que generan *comunidades de gusto* aparece el *valor* de la amistad como conformador de modos de hacer. En palabras de Serrano Marín “lo que se deposita en el caso de la red social no es dinero sino la afectividad misma articulada en términos de amistades” (Serrano Marín, 2016, p. 32).

En este panorama comunicacional empezaremos por analizar qué nos dan las redes sociales que permiten un aumento o una mejoría de las relaciones afectivas sobre las que la filosofía ha reflexionado bajo la categoría de *amistad*. Es decir, ¿Qué extienden las redes sociales que facilitan la amistad? Parece que, ante la posibilidad de contactos continuos a través de aplicaciones como WhatsApp, aumenta la “vida en común” que Aristóteles entendía como necesaria. La reciprocidad puede mejorarse con este tipo de contacto y la capacidad de las redes de generar *comunidades de gusto*, ya que las redes sociales permiten la creación de grupos con acceso restringido, lo que, al mismo tiempo, facilita *redes de solidaridad* que desarrollarían la benevolencia, en eso que Epicuro entendía como la colaboración para la mutua felicidad.

Tanto WhatsApp, como Instagram o Messenger, por poner tres ejemplos, acortan la distancia entre las personas, ya que la comunicación puede ser posible incluso desde las antípodas del planeta. Algunas personas tienen más información de amistades que están alejadas en su lugar de residencia, que incluso cuando vivían de forma cercana. En la actualidad uno puede ver y hablar

todos los días con sus amistades. Pero también las redes, con ese proceso de desconexión voluntaria, nos permitirían tener a disposición la suficiente distancia. El anonimato también permite comparecer en las redes sociales de forma igualitaria y tener una amistad virtual, como en el Jardín epicúreo, con independencia de tu procedencia y basado en la confianza.

En otro sentido, como preconizaba Nietzsche, ahora el amigo puede ser tu mejor enemigo, ya que, en redes como Twitter, estás expuesto ante las críticas en una suerte de tiempo continuo. Uno puede, en cualquier momento, exponer sus convicciones para que sean cuestionadas o plantear sus dudas sin la seguridad de que no vaya a ser vapuleado o alabado por su discurso o su ignorancia. En la idea de Nietzsche sobre la amistad, saldríamos fortalecidos. Las críticas de los *trolls* o los *haters* pueden convertirlos en nuestros amigos, pero, al mismo tiempo, nuestros amigos virtuales pueden, en un ataque de sinceridad, convertirse en nuestros enemigos en la red.

Entonces, ¿Qué dejan obsoleto en los modos de hacer afectivos las redes sociales? Un caso muy claro es la desaparición de la relación epistolar como antes se entendía: donde la capacidad de respuesta dependía del sistema de correo postal y donde esta circunstancia pedía una escritura más meditada, no tan inmediata. Se pierde gran tradición en los antiguos modos de relación fraternal e intelectuales. También los espacios de relación tradicional como la calle. Muchas de las acciones que antes requerían de un contacto físico ya no se hacen necesarias. Desaparecen aspectos de la *identidad del contacto*, donde dábamos una versión mejorada respecto a lo que creíamos que pensaban los demás de nosotros mismos en el cara a cara. La privacidad se queda en el cajón, ya que en Internet hay muchas partes de tu vida que los demás pueden consultar sobre tí, y que incluso uno ignora que están allí. Otro elemento

que también se está perdiendo es la oralidad, cada vez se hacen menos llamadas telefónicas “tradicionales” y la comunicación se provoca a través del “te lo escribo” o “te lo muestro”. WhatsApp es una aplicación que ha contribuido a esto, ya que para dar una aprobación o hacer una propuesta no es necesario explicarla oralmente.

Cuando nos preguntamos qué se recupera, es evidente que retomamos la idea de aldea. La globalización ha permitido que ese sentimiento de que el mundo es más pequeño afecte también a la amistad, donde internet es como un patio de vecinos, te puedes comunicar todos los días y aminorar las distancias con amigas y amigos. Al mismo tiempo la aldea nos acerca a la exposición pública del ágora.

Quizá ahora llegamos a la pregunta más interesante en este análisis a través del *tétrade*: ¿Qué revierte? En cierto modo nos puede pasar como a Narciso, que al no dominar el medio de nuestro reflejo, perezcamos en él y que, desorientados, nos colapsemos en la necesidad de generar contenidos afectivos, porque el dispositivo de la red social nos imprima la continuidad y la inmediatez de la representación de las relaciones. Dentro de este modo de hacer, la adulación puede provocar que la amistad se convierta en una reciprocidad de halagos vacíos que haga que la amistad se convierta en lo que Montaigne llamaba *Frecuentaciones* y *familiaridades*. La necesidad de estimación como fin se convierte en la base de la amistad en las redes sociales, en lugar de hacer un uso de éstas como medio.

Narciso confunde su reflejo en el agua con un fin, el amado, en lugar de verlo como un medio que funciona de espejo. En este uso intensificado no podemos desconectar o tomar una distancia saludable. De hecho, a veces, la posibilidad de cercanía genera la situación de no verse en persona y comunicarse continuamente, lo que permite *tel-*

*errelaciones* y provoca un cambio en los comportamientos afectivos. A esto se suma que el exceso de atenciones hace que no se cuide bien a todas las amistades, ya que la falta de tiempo no permite una calidad en el trato.

La contestación a estas preguntas tiene muchas más respuestas que las que nos permite la extensión del texto, lo que nos interesa es que sirvan de disparador de nuevas reflexiones, utilizando el *tétrade*, en palabras de McLuhan, como una sonda.

### ¿Un nuevo paradigma afectivo?

La definición que la RAE da de red social es la siguiente: “Plataforma digital de comunicación global que pone en contacto a gran número de usuarios” (DRAE, 2018). La palabra que nos interesa de la definición es la de *contacto* (*trato*), porque, creemos, que la clave del cambio de paradigma está en definir si ese contacto ha cambiado o ha generado nuevos modos de relación afectiva. Como hemos analizado, las relaciones virtuales son de fácil acceso y salida, pero se están creando dinámicas donde la relación a través de los medios se entienden como naturales, si no estás en la red dejas de pertenecer al grupo de amistad, dejas de tener la información que te permite los códigos afectivos, por lo tanto las redes sociales mediatizan los modos de hacer y los gestos de confraternización. En este sentido las relaciones virtuales se definen “como conexiones” en la ley de Gresham, y como explica Bauman, llevado al extremo, “el «compromiso no tiene sentido» y las relaciones ya no son confiables y difícilmente duren” (Bauman, 2003, p. 13), inclinándonos a cambiar dichas relaciones, pasando este esquema a la amistad.

Todo esto genera amistades que se acercan al concepto de *frecuentaciones* y *familiaridades* relacionado con la nueva categoría de *postureo*. Las redes sociales aumentan el valor efímero de

los acontecimientos en lo cotidiano y también lo trasladan a la amistad, donde el compromiso tiene otro significado. Se da el caso de personas que se consideran amigos de internet, que durante años no se han visto, y que dejan de serlo tras conocerse en persona. Por lo tanto, existe una amistad propia de la red, con sus propios gestos, que es mediatizada por las redes sociales y que tiene sus propios códigos como es la exaltación de las emociones. La exaltación de la felicidad es una de las características del exhibicionismo mediático, esto también lleva a que las redes sociales sean equívocas y dan lugar al mal-entendido y la falta de reflexión, lo cual, en ocasiones, se convierte en discusiones entre grupos de amigas y amigos que han elegido una red social como espacio para mantener el contacto.

Es muy importante destacar que las redes sociales han acortado las distancias entre las personas; en consecuencia, dice Bauman, han provocado y promueven “la separación definitiva entre lo «físicamente distante» y lo «espiritualmente remoto»” (Bauman, 2003, p. 86), parece así que emerge un nuevo paradigma afectivo donde lo importante es la distancia espiritual, lo que te conecta, no la presencia. Además, a la teatralización de la amistad debe dedicarse mucho tiempo, para muchas personas y en muchas redes. Ya son clásicas las redes de amigos a través de WhatsApp, Instagram... También en ámbitos laborales se dan las redes de amistad por interés, de amistad imperfecta aristotélica, como LinkedIn.

En otro sentido, la red también ha entrado en lo que Agamben llama “la lucha por el reconocimiento” (Agamben, 2011, p. 64), y que se extiende a la manifestación de la amistad en internet. La identidad es “la lucha por una máscara” (Agamben, 2011, p. 64), una máscara que tiene que ser reconocida por tu red social afectiva, por tus amigos virtuales. Además, dentro de esta teatralización, como diría Epícteto, tienes que in-

terpretar el rol que te ha sido asignado por tu red de amigos. Lo que tiene de novedad en la relación entre amigos es que la puesta en escena se hace a través de un dispositivo digital y en muchos casos tiene una expresión audiovisual. Son típicos los vídeos de adolescentes exaltando la felicidad de la amistad. Aquí también entra el uso de la mentira, mentira virtual, que juega con el atractivo de lo verosímil frente a lo racional. Arendt nos explica cómo la razón pierde valor en un discurso cuando el mentiroso “tiene la gran ventaja de conocer de antemano lo que su audiencia desea o espera oír” (Arendt, 2016, p. 90). Esta mentira se traslada a la puesta en escena de la amistad virtual.

Pensamos que existe un nuevo paradigma afectivo propio de las redes, pero que se acerca más a los conceptos *frecuentación* y *familiaridad* de Montaigne que a la categoría de *amistad verdadera*. Todavía los nuevos entornos se basan en los antiguos (McLuhan, 2015), es decir, que las tecnologías nuevas se usan con los gestos de las antiguas hasta que se da un uso pleno. La idea de amistad cambiará, el ser humano de las redes necesita de los demás para sentirse reconocido, un ciudadano digital que, como *El hombre de la multitud de Poe*, “Se niega a estar solo” (Poe, 2001. P. 261) y que hará emerger nuevos modos de relación intersubjetiva a través de las redes que intervendrán aún más en la idea de amistad con la consolidación de un nuevo entorno.

### Referencias bibliográficas

- ABC (2014). Zuckerberg arremete contra «La Red Social». Recuperado en <https://www.abc.es>
- AGAMBEN, Giorgio (2015). *El Amigo*. En ¿Qué es un dispositivo?. Barcelona: Anagrama.
- (2011). *Identidad sin persona*. En *Desnudez*. Barcelona: Anagrama
- ARENDR, Hannah (2016). *Verdad y mentira en la política*. Barcelona: Página Indómita.

ARISTÓTELES (2007). *Ética a Nicómaco*. En *Aristóteles. Vida, pensamiento y obra (221-276)*. Madrid: Planeta.

BAUMAN, Zigmunt (2003). *Amor líquido*. Madrid: Fondo de Cultura Económica

CICERÓN (2017). *Sobre la vejez. Sobre la amistad*. Madrid Alianza

DERRIDA, Jacques (1998). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.

GARCÍA Gual, Carlos (2018). *Epicuro*. Madrid: Alianza.

GUIDE, André (2000). *Prologo: Montaigne. En Montaigne. Páginas inmortales*. Barcelona: Tusquets.

LLEDÓ, Emilio (1999). *El epicureísmo*. Barcelona: Circulo de lectores.

MCLUHAN, Marshall (1993). *La Aldea Global*. Barcelona: Gedisa.

— (2015). *Inédito*. Buenos Aires: La Marca.

LUKÁCS, György (2007). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.

MONTAIGNE (2000). *Páginas inmortales*. Barcelona: Tusquets.

NIETZSCHE, Friedrich (1996). *Así habló Zaratrustra*. Madrid: Alianza.

— (2017). *Humano, demasiado humano. Menorca: Textos.info*.

POE, Edgar Allan (2001). *Cuentos, 1*. Madrid: Alianza.

SERRANO MARÍN, Vicente (2016). *Fraudebook*. Madrid: Plaza y Valdés.

UNAMUNO, Miguel de (2013). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza.

ZIZEK, Slavoj (2016). *La nueva lucha de clases*. Barcelona: Anagrama.



---

# Los medios de comunicación y la violencia simbólica. Una visión sociológica de los medios de comunicación desde la teoría de Pierre Bourdieu

Pablo Manuel Arenas López  
(Universidad de Granada, España)

---

## Introducción

El presente artículo tiene como finalidad el estudio de los medios de comunicación desde la teoría de Pierre Bourdieu. El propio autor es consciente de la problemática existente entre los discursos políticos legítimamente formulados por los emisores dominantes, y el discurso de los dominados, entendiendo que, entre ambos emerge una relación de alodoxia<sup>1</sup>. El discurso político, anunciado en los medios de comunicación, tiene como característica principal que está legitimado por los dueños de un capital legítimo, aquellos que, por su condición material de existencia, poseen los recursos lingüísticos, las maneras, las formas, y los símbolos propios de la clase dominante, es decir, aquellos que poseen un elevado nivel cultural. Pues los “poseedores de capital cultural se mantienen en una relación de dominación con aquellas capas sociales desposeídas de las maneras y las formas propias de la clase dominante, son, en tanto dominados” (Bourdieu, 2015).

En esta relación de producción de información y comunicación, el propio Bourdieu da cuenta de que, en toda relación de comunicación, existen formas de dominación que son invisibles a los ojos de quienes las producen y a quienes son recibidos. La violencia simbólica es entendida como la imposición del habitus de clase, legítimamente constituido y que se opone a los gustos, a las formas y a las maneras vulgares propias de las clases dominadas. En tanto, los medios de comunicación funcionan como enlaces, herramienta de dominación de los dominantes, para imponer un habitus y un estilo de vida que tiene como base la separación entre las formas vulgares y las formas cultas de llevar una vida (Bourdieu, 2015).

La teoría de Pierre Bourdieu expone de una manera crítica la visión científica que por entonces se tenía de los mecanismos de dominación entre las clases sociales. El presente artículo se propone

---

1 Para Bourdieu, el concepto de alodoxia implica la toma de posesión de prácticas, hábitos, costumbres, etc. que no les son propias.

como un compendio de la teoría bourdesiana adaptada a la nueva época dominada por los medios de comunicación de masas. La aparición de la prensa electrónica, las redes sociales tales como Facebook, Twitter o Instagram tienen en común la capacidad de transmitir información entre personas. Los discursos políticos allí contruidos son compartidos entre personas de distintas clases sociales. El objetivo, por tanto, es entender de qué manera la construcción de discursos se adapta a la teoría de Bourdieu enunciada a finales del siglo XX.

### Objetivos generales y específicos

El objetivo principal del presente ensayo es analizar los medios de comunicación desde la teoría de Pierre Bourdieu atendiendo al concepto de violencia simbólica que nos aporta en su obra *La distinción* (2015), y *La dominación masculina* (2000).

Por objetivos específicos podemos encuadrar los siguientes:

- Realizar un análisis de los medios de comunicación.
- Diferenciar los medios de comunicación en razón del habitus de clase.
- Analizar la cuestión del gusto en la teoría de Pierre Bourdieu.
- Exponer el papel que los medios de comunicación realizan en la actualidad.
- Aproximarse al auge de los nuevos medios de comunicación: las redes sociales

### Metodología

Para la realización del presente ensayo, el método de análisis será, primordialmente, el análisis de la obra de Pierre Bourdieu atendiendo a los conceptos que en sus obras vas desarrollando. Se

trata, en efecto, de un análisis de tipo deductivo. En consecuencia, para la realización del último apartado llamado Anexo, se realizará una metodología de tipo cualitativa por observación participante en las redes sociales.

## Resultados

### Clase social y habitus de clase

La teoría general de Pierre Bourdieu ha realizado importantes aportaciones en el campo de la sociología a la comprensión del comportamiento de los individuos en las sociedades en las que están imbuidos. Un primer acercamiento a la sociología da a entender que su objeto de estudio se encuentra en las sociedades occidentales postindustrializadas, sin embargo, a mi entender, dicha postura ignora que el socioanálisis socioanálisis no pretende centrarse en las explicaciones del comportamiento de los individuos, los grupos de los que forma parte, o sus estructuras cognitivas que se desarrollan en las sociedades occidentales. En este sentido, el propio Bourdieu es consciente de dicha problemática en los estudiosos de la sociología e intenta, en un análisis metodológico, avanzar en una dirección que supere la dicotomía sociológica para encontrar unos universales aplicables a todas las sociedades. En *La dominación masculina* (Bourdieu, 2000), el propio autor analiza los procesos mentales inconscientes de los individuos -hombres, y mujeres por separado- de la Cabilia, sociedad caracterizada por una tradición cultural y social que, frente a los avances de los procesos de globalización, parece no estar afectada por ellos.

Con ello, gran parte de la investigación desarrollada por Bourdieu a lo largo de sus años de actividad intelectual se centró en dar respuesta a cuestiones que desde la tradición sociológica se habían considerado como de *sentido común*.

Cuestiones tan puramente sencillas como es el *gusto* que, a los ojos del sociólogo, apareció como una cuestión de análisis y comprensión de la realidad social. Preguntas como ¿por qué a la gente les gustan ciertas cosas y no otras? ¿Qué gusta más? ¿Qué gusta menos? ¿Se podrían categorizar y tipificar los gustos por clase social? fueron planteadas en su obra *La Distinción: criterio y base sociales del gusto* (2015).

En su ya mencionada obra *La distinción*, Bourdieu explica cómo la posición que los individuos ocupan en la estructura social condiciona, en cierta forma, las prácticas sociales que éstos están acostumbrados a usar. Para el propio Bourdieu la clase social, esto es, el lugar que ocupan los individuos en la estructura social no está tan determinada por las relaciones de producción tal y como señalaba Marx, sino que, a su vez, existe todo un entramado de capitales que la diferencia del capital económico. Si para Marx las relaciones de los medios de producción eran las que determinaban la existencia de una clase social -el proletariado, y la burguesía; desposeídos y poseedores de los medios de producción, respectivamente-, para Bourdieu no solo hay que tener en cuenta las relaciones de producción económica, sino las relaciones de producción culturales. Si bien es cierto que el propio Bourdieu no reniega en absoluto de los condicionantes materiales que para Marx se encuentran en la base de la estratificación y en la división social -obreros en oposición a burgueses- además, añade que las adquisiciones de unos determinados medios culturales darán lugar a la existencia de unos “nuevos” capitales: el capital cultural, social y simbólico. La antigua división social de clases, de carácter binomial, ahora puede ser entendida como una división cuádruple de la sociedad. En efecto, una base económica determina, por un lado, una primera división social de las clases: los obreros y los burgueses; y, por otro lado, la adquisición de

bienes culturales, sociales y simbólicos actuará como segundo componente de división social: facciones dominantes y facciones dominadas. La suma de tales capitales da como resultado la clase social construida.

El capital cultural puede ser entendido como la adquisición heredada de unos bienes culturales que la propia clase considera legítimos. Sociológicamente, es la socialización de unos medios de producción culturales adquiridos a una determinada clase social basada en la división de los medios de producción económicos. En la teoría bourdesiana, el capital cultural adquiere gran importancia al ser el segundo factor que opera como principio de división social de las clases.

En el proceso de aprendizaje individual, la familia puede ser entendida como un medio de producción y reproducción cultural y de clase. Los progenitores intentarán, en la medida de lo posible, que su prole adquiera los conocimientos, las técnicas, la sabiduría que ellos mismos han ido adquiriendo a lo largo de su trayectoria vital. Por ese motivo la familia opera como principio de reproducción de la clase social. Los bienes culturales, el gusto por ciertos libros, el teatro, la poesía, la música clásica, o determinadas formas de arte es reproducido por la familia. La prole adquiere el *gusto* de los padres, efectuándose de tal manera la reproducción de los bienes culturales, legítimos de su clase social. A ello hay que añadir que la adquisición y puesta en práctica de los bienes culturales legítimos viene acompañada de la adquisición de bienes de capital simbólico.

El universo dónde se desarrollan las prácticas de producción y consumo de bienes culturales no está aislado del universo social, sino inscrito en un conjunto de significantes y significados que otorgan legitimidad y perpetúan las prácticas sociales de una clase social determinada. El

capital social es la relación que mantiene una clase social consigo misma, es la propia reproducción de la clase social, y, en efecto, una intención de ascensión de su posición en la estructura social que puede entenderse como la lucha de clases. Cuando se efectúa el consumo o la producción de unos bienes culturales, se consume el universo social inmerso en él, el consumo es, por tanto, doble y no puede ser entendido como algo paralelo. En esa acción, el capital simbólico actúa como mecanismo de *distinción* operando, a su vez, como principio de división social de clases. El símbolo (de ahí que se deduzca su concepto de capital simbólico) está representado en el universo consagrado de formas, maneras, actitudes, en el comportamiento que se encuentra legitimado en la clase social que le es propia. Una buena forma, una buena educación, unas refinadas costumbres y un *exquisito* buen gusto forman parte de la concepción del universo simbólico.

De ahí se deduce que la clase social no solamente está determinada por las relaciones de producción económicas, sino que está inmersa en mecanismos de bienes culturales y simbólicos. La ejecución y puesta en marcha de dichos mecanismos es lo que Bourdieu (2015) llama *habitus*, definidas como

un sistema de disposiciones durables y transferibles -estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones, y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir (p. 64).

Dichos mecanismos aparecen como disposiciones que son duraderas y transferibles de unos individuos a otros, de una familia a otra, de una clase social determinada a otra. El *habitus* es el que define unos modos, unas

maneras, unas formas de comportarse, de ver la realidad, de adquirir cultura o conocimiento. Es la base dónde donde el individuo se construye como persona en la realidad social. Tal y como menciona Bourdieu (2015), citando a Leibniz, “la pretensión burguesa al estatus de persona ha impedido que nos demos cuenta de que somos autómatas en las tres cuartas partes de nuestras acciones” (p. 558). Aquí, el concepto de persona aparece como un estatus otorgado. La persona adquiere una personalidad, esto es una distinción individual del resto, del colectivo, la masa. El término persona implica una construcción de la realidad social del individuo amparada en la idea de la *persona* como divinidad, como ente supremo, eterno, benevolente, omnisciente, omnipresente y omnipotente. Tiene como base sustancial, la concepción del individuo enmarcado en el relato divino de su creación, como sujeto totalmente distinto a los demás. En la construcción de esa distinción y, por consiguiente, de ese *habitus*, radica la crítica de Bourdieu al hecho de que lo que distingue a los individuos, que ha sido legitimado por un relato histórico y místico, ha sido construido en base social. El *habitus* es el que actúa como mecanismo de distinción y, sin embargo, las acciones de los individuos que comparten un mismo *habitus* están, en su mayoría, mecanizadas por las disposiciones, por el capital económico, cultural, social y simbólico. De ahí se deduce que el viejo debate filosófico y sociológico sobre la libertad individual ha quedado ampliamente superado. Libertad existente dentro de los márgenes que marcan el propio *habitus*.

A este hecho hay que añadir que el *habitus* se ejecuta de manera inconsciente en la mente del individuo, como esquemas cognitivos estructurantes y estructuradores de la realidad social. El *habitus*, condición existente de la clase social, es construido socialmente en un largo proceso de aprendizaje, en un conjunto de

disposiciones producidas y reproducidas en un medio de producción económico y cultural. La clase, por tanto, se construye, no es inherente a la naturaleza humana. El tomar por natural lo que es social, es denominado en Bourdieu como proceso de *alodoxia*, y base de la violencia simbólica. Los instrumentos de reproducción están insertos en la familia, la educación, la Iglesia, el Estado y los medios de comunicación. Aquí nos detendremos en el próximo capítulo.

### El concepto de violencia simbólica

Toda la obra de Pierre Bourdieu descansa en un aspecto fundamental: el concepto de la violencia simbólica, por el cual, su teoría adquiere un significado sociológico de gran importancia. La violencia simbólica se opone a la violencia física, en tanto que aquellos quienes la ejercen y quienes la reciben son *inconscientes* de los efectos de tal violencia. En *La dominación masculina* (2000) Bourdieu explica que la dominación, “(...) está sustentada por la existencia de un tipo de violencia que actúa de manera inconsciente y permite que los dominados puedan contribuir de manera inconsciente a su propia dominación” (pp. 53-58).

La teoría de Pierre Bourdieu atraviesa el campo sociológico de investigación de manera transversal, siendo posible la extrapolación de la teoría de la dominación masculina (hombre/mujer) al conjunto de relaciones de producción económicas y culturales que dan cuenta de la existencia de la estratificación social. Si bien el concepto de *simbólico* ha sido criticado en numerosas ocasiones por ser un concepto mal entendido por aquellos que leen a Bourdieu, su importancia radica en el hecho de que el símbolo, es decir, la percepción social de la división social y sexual entre clases - hombres y mujeres -, es tomada como natural, asimilada en un largo proceso de socialización a través

de unas prácticas rituales que son producidas y reproducidas por la misma clase social a las que pertenecen. La naturalización, es decir, el tomar por natural lo que nada tiene de natural y que ha sido construido socialmente en el proceso de la historia social, económica, política o cultural, deriva del simple hecho de violencia por el símbolo, o lo que es lo mismo, la violencia simbólica. Si se tiene en cuenta que la dominación es posible porque aquel que lo recibe contribuye y da consentimiento a esa dominación, la violencia simbólica produce el efecto de perpetuar las diferencias sociales y la relaciones entre dominante y dominado.

Frente a ello, el concepto de dominación desde la sociología crítica de Bourdieu, es entendido como un conjunto de creencias, valores, normas, comportamientos, maneras de ser y estar en el mundo...que permiten unas diferencias sociales por cuestión de clase y género, y además producen una estratificación social que deriva en desigualdades entre clases y géneros. Por ello, tanto clase social como género son productos sociales, nada naturales, que basan su diferenciación en la práctica de unos comportamientos, unas maneras de ser, de estar, y de ver el mundo, de vestirse, de sentir, pensar y de actuar.

Al naturalizar las diferencias sociales construidas en la estructura del *habitus* (la unión del *ethos*: pensamientos, disposiciones, etc.; y el *hexis*: maneras, formas, comportamientos, etc.) da lugar al proceso de *alodoxia*, que permite tomar una cosa por otra totalmente distinta. De ahí se extrae que determinadas ocasiones en nuestra sociedad se puedan naturalizar comportamientos sociales, atribuirles la “naturalidad” o “normalidad” que le es correspondida a una determinada práctica social. Lo que es normal, aquí aparece con un complejo proceso de socialización, interiorización en el *habitus* de unas prácticas

que nada tienen de natural, y que producen una división social del trabajo, o una división del trabajo sexual, según se mire.

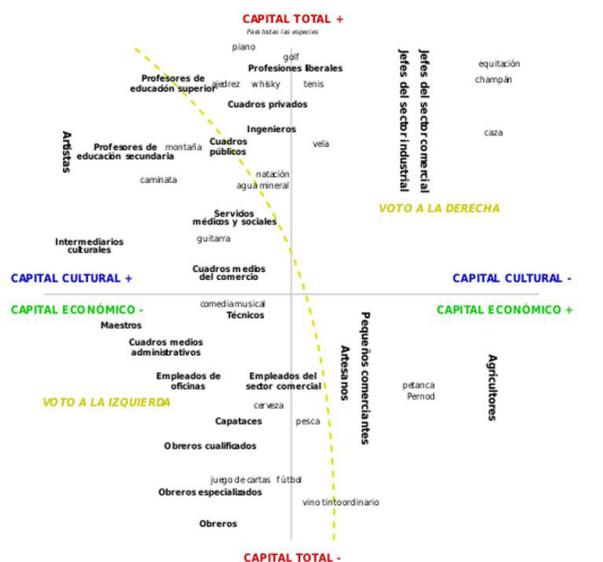
En definitiva, es una violencia que carece de efectos reales (entendidos siempre como palpables) que sólo es visible en los pensamientos, en los efectos de la estructura social y que condicionan unas divisiones sociales muy naturalizadas que, a su vez, son construcciones de unas instituciones diversas y singulares: la familia, la escuela, la Iglesia, el Estado y los medios de comunicación.

### Un gusto por los medios más puros

La propia definición de *puro* en Bourdieu puede ser entendida como un concepto cuya esencia se encuentra inscrita en la categoría de noble, bueno, perfecto, alto; en la concepción social, esto es, en la construcción a través del propio habitus que los individuos insertos en la sociedad realizan de ella. El concepto *puro* tal y como es descrito por Bourdieu en sus estudios, deriva

de la esencia kantiana de puro, alto, noble al espíritu, en oposición a lo impuro, a lo bajo, a lo vulgar, a los instintos. Si para Kant el buen *gusto* se halla en aquello que es noble, que es alto, que no se deja seducir por los instintos más básicos, más cercanos al reino animal; el gusto vulgar encuentra su *ethos* en aquello que con mayor facilidad atrae, lo más llamativo, lo más apetitoso e incluso jugoso, por lo que mayor satisfacción al consumo nos causa. El gusto noble, el gusto puro en términos kantianos es para Bourdieu la pretensión de la pequeña burguesía por querer ser burguesía, o lo que es lo mismo, la pequeña burguesía no es más que un obrero que se hace pequeño para llegar a ser burgués.

Para Bourdieu, es el espacio social dónde se hallan inscritas todas las luchas de clases<sup>2</sup> (véase Cuadro 1). La gran burguesía industrial, caracterizada por una mayor capacidad económica y un menor nivel de titulaciones académicas, se halla en decadencia con respecto a las facciones dominadas de la clase dominante, esto es los intelectuales, situados en el extremo izquierdo superior del espacio social que, con las disposiciones propias de su habitus, pretenden ocupar el espacio social de facción dominante. En su habitus, se hallan inscritas todas las disposiciones que les hace *distinguirse* de las clases dominadas: cuadros medios, obreros, asalariado agrícola... en tanto, su *hexis* de clase le otorga una manera refinada, por entenderla como culta, de la vida social, económica y política. A dichas facciones, le corresponde una lectura de los medios de comunicación más cultos, más refinados, más encaminados siempre a una cultura que se erige como elitista, leída y academicista.



### El espacio social según P. Bourdieu.

Estructura tetrádica (McLuhan, 1993, p. 27)

Las facciones dominadas de las clases dominantes encuentran en su *ethos* todas las contribuciones de clase que le corresponden en la lectura de

2 Aquí se halla la ruptura entre Marx y Bourdieu. Mientras que para Marx la lucha de clases es el motor de la historia, es lo que da sentido al cambio social, a la pugna por el poder de dominación y es, a su vez, una herramienta de emancipación de la explotación de las masas por parte de la burguesía; para Bourdieu su significado es más pragmático: lo entiende como movilidad social, como las pretensiones, las expectativas que cada individuo, dependiente de su clase social, tiene sobre sí y sobre sus posibilidades de éxito futuras.

los periódicos más selectos, más cultos, más refinados pues, inscritas en el *habitus* de clase que le corresponde, se oponen a una forma fácil, sencilla, vulgar, a una prosa que no es refinada, no es cultivada por el arte de las buenas letras, y la buena prosa. A tal efecto, los intelectuales, los profesores de universidad, las clases liberales encuentran una forma y una manera de *divertirse* en los medios de comunicación más cercanos a su *habitus* de clase. En el estudio citado más arriba, Bourdieu observó que dichas clases sociales son más dadas a la lectura de periódicos como *L'humanité*, caracterizada por una crítica, una prosa, y una forma de expresar las ideas *distintas* a aquellos medios que, por su manera y sus formas, los hacen distintos y son más consumidos por los cuadros medios, los obreros o asalariados agrícolas.

En oposición a la lectura más refinada, las clases dominadas (no se hallan diferencias entre facción dominante y dominada, pues dentro del espacio social que ocupan tienen todas las oportunidades de ascender socialmente), las lecturas de periódicos, vistas de TV, o radio son las mayormente denominadas como *útiles*, tanto en su forma como en su contenido, pues en ellas, al igual que en la clase dominante, se encuentran inscritas todas las disposiciones propias del *habitus* de clase dominada. El texto sencillo, las noticias más sensacionalistas que miran siempre a los problemas de la vida privada de los personajes públicos y más polémicos o las noticias sobre deportes, en especial el fútbol, que ocupan las primeras portadas de los periódicos más consumidos. Las noticias políticas ocupan una posición un tanto ambivalente, pues

los medios que las clases dominantes consideran mayormente importantes son igualmente consumidos por las clases dominadas, sin embargo, lo que las diferencia es el periódico que las enuncia. Tal es así, que las clases dominadas optan por leer noticias políticas de *L'humanité*, o *Le Monde*.

En oposición a la lectura de medios de comunicación e información, la visita a museos, galerías de arte, conciertos, y las lecturas de libros<sup>3</sup>, aparecen, a los ojos del sociólogo como un medio de comunicación en sí mismo. Que haya sido invisibilizado de todos los estudios y metodologías de investigación es indicativo de que, para una amplia literatura científica, el arte y la literatura no forman parte de la comunicación humana. Un error que debe ser subsanado en tanto arte, literatura, música, o poesía, forman parte de las prácticas más refinadas y cultas, prácticas estructuradas, prácticas estructurantes de un estilo de vida que, tal y como lo recogió Bourdieu, se oponen a las formas más comunes de la información cotidiana.

Cabría destacar, que el uso de tal o cual forma de comunicación, bien sea por el simple hecho de mantenerse informado, bien sea por el hecho de comunicar una expresión, una idea, o un sentimiento debe ser entendido como una de las formas de comunicación cultas que las clases dominantes utilizan y por las cuales son *distinguidos* de las formas más comunes y mundanas. Por ello, se requiere una mayor investigación científica del uso de la cultura *elevada* como medio de comunicación, pues en el análisis científico no se deben descartar las opciones

3 En este punto difiero con Pierre Bourdieu. Para él, los medios de comunicación estaban ampliamente delimitados a la prensa, la radio y la televisión. Considero, por mi parte, que es necesario incluir como medio de comunicación a las formas del arte moderno y contemporáneo. En esencia, considero que el arte, tanto la música, la pintura, o la lectura de libros, deben ser entendidos como un medio de comunicación, pues a través de él, el autor de la obra *expresa* un sentimiento, una idea, una visión particular del mundo. El arte posmoderno, aquel que, a vista de todos, *carece* de sentido, forma parte de este medio de comunicación pues ese discurso social que aboga por la *falta de sentido* es la prueba misma de la comunicación. La comunicación que no comunica nada, o que no quiere comunicar nada a nadie salvo a aquellos más *distinguidos*. La misma forma por la cual la posmodernidad tanto como etapa, como por estructura de pensamiento, es la prueba de la comunicación.

ya que, al introducir variables tipo de estudio discriminatorias, son excluidas de los análisis por el mero no uso de ellas. La discriminación intencionada del investigador de tales variables sólo puede significar el desconocimiento, o bien, el *habitus investigador* que estructura una realidad y, por la cual, genera unos marcos cognitivos de comprensión de la realidad.

### Los nuevos medios de comunicación, ¿de masas?

De las pocas -e incluso la única obra, a excepción de la ya mencionada *Distinción*- obras centradas especialmente en los medios de comunicación escritas por Bourdieu, se encuentra *Sobre la televisión*. En ella el lenguaje que utiliza da ya una leve idea acerca de a qué grupo social va dirigido: los periodistas. Si bien el objetivo de Bourdieu era generar una conciencia de una problemática que, en la mente de muchos individuos, venía ya rondando. Su idea central: el uso de los medios de comunicación de masas que hacen sobre las noticias, sucesos, y los programas que utilizan.

Para Bourdieu, la Televisión (aquí se utiliza en mayúsculas para ser referida como una institución más, un conjunto de poderes y relaciones sociales que, estando estructurados, estructuran la realidad creando marcos cognitivos de referencia) usurpó el papel tradicional que era reservado a los medios de comunicación tradicionales, especialmente la radio y, sobre todo, los periódicos. A tal efecto, los niveles de audiencia, medidos como consumo de un determinado medio de comunicación, explotaron a mediados de los años 70, introduciéndose la *pequeña pantalla* en la gran totalidad de hogares europeos. Tal fenómeno no dejó a nadie atrás en lo que a cultura occidental se refiere.

Con todo, al progresivo crecimiento de dicho medio de comunicación le equivale una *decadencia* del medio de comunicación

típicamente tradicional, así lo refleja un realizado por ARD para Alemania en el año 2011, en el que se establece un aumento del consumo de medios audiovisuales en detrimento de la prensa escrita y oral. El Cuadro 2 refleja una evolución del uso de los medios. De los datos se desprende que Internet ha cobrado una fuerza extraordinaria como medio de comunicación debido, en parte, a que es una herramienta útil, de acceso rápido, y de carácter instantáneo, y dichas características tienen como base el detrimento de los medios escritos al presentar todas las desventajas que estos primeros ofrecen.

Centrándonos en el análisis de la televisión como medio dominante, la teoría sociología bourdesiana no se ha quedado atrás en el análisis de lo que dichos medios representan. Para Bourdieu (1997), la televisión es el instrumento “a través de los cuales se ejercen las censuras de todo orden que hacen que (...) sea un colosal instrumento del orden simbólico” (p. 20).

En efecto, en el orden de lo simbólico se inscriben todas las disposiciones de clase, todas las maneras, formas de ver y entender el mundo. El *habitus* de clase y el *habitus* de género socialmente construido y naturalizado por la adquisición de valores y normas construidas en base a la creación de la historia como historia presentada, ocupa el principal lugar de dominación simbólica, que únicamente puede ser ejercida por la complicidad tácita de quienes la padecen, y también de quienes la producen.

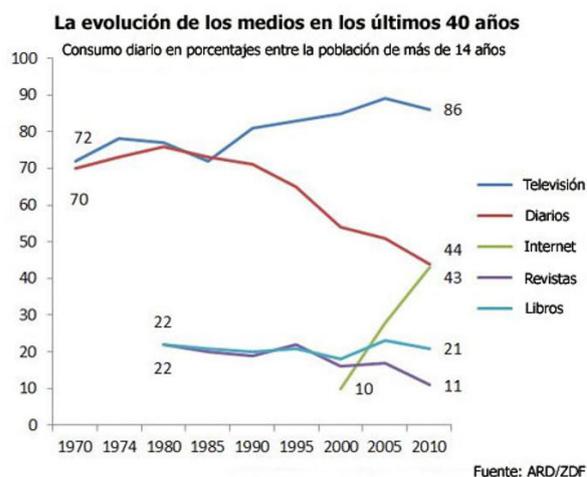
En la relación dialéctica existente entre dominantes -productores de bienes culturales- y dominados -receptores de bienes culturales- Bourdieu (2015) recuerda que dicha relación se asemeja a la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo según la cual,

los poseedores [dominantes] afirman la posesión que tienen de sus posesiones, aumentando así su distancia

con respecto a los desposeídos [dominados], que, no contentos con estar sometidos a la necesidad en todas sus formas, son también sospechosos de estar poseídos por el deseo de posesión, y por consiguiente potencialmente poseídos por unas posesiones que o no tienen o no tienen todavía (p. 300).

Dado que las relaciones dialécticas de producción cultural generan en su seno las divisiones propias de la estructura social de clase, a los dominados nos le queda más alternativa que adquirir todos los conocimientos y saberes que los dominantes les otorgan, pues, desposeedores de los medios de producción cultural, no tienen otro medio más que el informativo para llegar a ser poseedores. De dicha relación dialéctica, el producto exportado de la fábrica de ideas no es más que una visión sesgada del mundo, la realidad de los poseedores de medios comunicativos. Así, mientras que el idealismo pequeñoburgués sostiene que la televisión -como tantos otros medios de comunicación- es una herramienta que refleja la realidad, lo cierto es que es más bien, una herramienta que genera una realidad, creando una visión del mundo diseñada por aquellas facciones dominantes que ostentan todas las buenas maneras, la buena ética del mundo, la más pura, la más estética de todas.

En esa producción de información y comunicación, le es asignada una competencia entre las distintas facciones de clase dominantes. Los dueños de los medios de producción de las cadenas de televisión, revestidas de una impura imparcialidad, mantienen una competición comercial por la producción de unas noticias que poseen una pretensión de las más exitosas, las más visitadas y comentadas entre el gran público. El *habitus* de las facciones dominadas, -que en su *hexis* se manifiestan todas las disposiciones del cuerpo natural, todas las opiniones que tienen que ver con la vida pública y privada, con aquella ética de la vida común, la vida de la gente sencilla-



Fuente: Marketing directo.

está impregnado en las noticias que día tras día retransmiten los grandes medios de comunicación audiovisuales. Debido, en parte, a la inmediatez, a la imagen por encima del discurso elaborado, racional, y, en cierto modo, academicista, se impone una lógica de producción cultural basada en lo banal, en lo cotidiano, en lo vulgar y, por qué no decirlo, en todos los instintos bajos de la sociedad. En este sentido, el incremento de noticias dedicadas a la vida privada de los famosos, de los políticos y de cualquier otro personaje público ocupan las primeras portadas. Al adecuarse el medio de comunicación audiovisual a las exigencias del público *llano* se produce un proceso de homogenización de las noticias. Ninguna cadena, ningún medio desea quedarse atrás en la competición por el consumo de las noticias más relevantes y que mayor atractivo tienen. De aquí se desprende que la idea de *imparcialidad* de los medios de comunicación es tan solo una *falsa ilusión*, o falsa conciencia producida por el *habitus* de aquellos quienes poseen la información.

En la propia producción del cuerpo noticioso y comunicativo los productores mediáticos poseen, además, un cuerpo de profesionales de la comunicación. El papel de los periodistas es fundamental en el diseño y la maquetación de información que irá destinada a la gran masa.

Los periodistas, presos de sus conceptos y de su *habitus* serán a su vez productores de noticias. Actuarán como guardianes de la información seleccionando aquellos contenidos que posean todas las características para ser vendidos y ofrecidos en los medios. En el proceso de búsqueda de información, los periodistas no solamente saldrán a cazar nuevas instantáneas que después venderán, sino que existe una competencia entre los propios medios de comunicación por ver quién vende más, y quién lo hace mejor. Los profesionales de los medios son los únicos *per excellence* que leen los demás medios. Son los que más medios consumen, los que más periódicos leen, los que más programas ven, y, en efecto, los que se dan cuenta de los fallos de los demás medios de comunicación. No es el gran público el que da cuenta de los errores del medio, sino los periodistas de otros medios los que dan cuenta de los errores que otros medios han cometido.

De tal hecho se desprende que los periodistas son los que, en última instancia, deciden lo que es importante publicar y lo que no lo es; lo que se considera que puede llegar a ser un éxito de ventas -medido siempre bajo el parámetro de las audiencias- y lo que no es consumido, por no compartir la misma ética y estética de un *habitus* dominado, un *habitus* de clase obrera. Así, el nacimiento de la figura del *Best Seller*, de las superventas, es el fenómeno donde se inscriben todas las lógicas propias del mercado de capitales simbólicos, culturales, y económicos. Es el axioma del capital cultural con pretensiones dominantes. Al inscribirse todas las lógicas del mercado en la producción de bienes culturales, se oponen a ellas todo el *ethos* de clase dominante, toda la estética del buen gusto, el gusto refinado, culto, un gusto que no necesita *ser* entendido puesto que él mismo es el entendimiento del gusto. Un libro de filosofía que, por su ética, nunca podrá ser vendido. Un libro de poesía que, por su estética, nunca podrá ser entendido. Al creciente dominio

del *habitus* de clase obrera le corresponden todas las afirmaciones al que el capital económico sabe sacarle provecho. En sus propias disposiciones se encuentran todo el gusto por lo instantáneo, lo fácil, lo que no merece ser pensado. Un verso sencillo, una fotografía en la portada de la primera página que no necesita decir mucho, que muestra aquellas cosas que son propias de la vida más cotidiana y sencilla.

Junto a ello, aparece una aparente contradicción en la teoría de Pierre Bourdieu, una conclusión en la investigación inductiva basada en el consumo de los bienes culturales del *habitus* dominado. Si en la lógica de la comunicación se halla la venta y el consumo de noticias -las que mejor se venden-, las clases dominantes se oponen a la propia lógica de los medios de comunicación; esto es, a la comunicación de masas, al consumo de noticias por la TV (que ya se ha demostrado lo que muestran), a los periódicos considerados como *vulgares*, y, en cambio, optan por un consumo de noticias y cultura distintiva. A tal efecto, parece como si la clase dominante se opusiera a la propia dominación simbólica de las lógicas del mercado, y lo que parece surgir es una curiosa paradoja.

Por tanto, la televisión, como principal exponente dominante de los medios de comunicación, no es un lugar propicio para el surgimiento del pensamiento. Los tópicos de clase, esas ideas preconcebidas creadas en el inconsciente e insertadas como esquemas mentales de pensamiento que estructuran realidades, son las que predominan en el discurso televisivo; junto a la rapidez de un pensamiento poco estructurado que estructura la realidad. De ahí se desprende que, a las nuevas lógicas impuestos por los *habitus* de clase, el *Fast Think*, surja como predominante en todos los procesos comunicativos unidos todos ellos a la continua referencia a tópicos basados en prejuicios -predisposiciones- del *habitus*.

La televisión, en tanto, se ajusta al esquema mental

del *gran público*, al de todos los gustos, donde *todos* ocupa la posición de dominación, ya que no suscita ningún problema que provoque divisiones en el público, salvo las propias divisiones generadas por la ética y la estética del *gusto refinado*, que claramente ya han sido depuradas y divididas. Así pues, la televisión al estar imbuida en la lógica del mercado, posee todas las pretensiones de alcanzar las mayores cuotas de audiencia. Por su predisposición pequeñoburguesa los programas de televisión están al servicio de unos valores en ascensión con predisposiciones dominantes y, por último, al servicio de unos valores puros de mercado.

El dominio del *Fast Think*, de unas disposiciones del *habitus* que otorgan todos los privilegios al discurso televisivo, conduce a la existencia de unas censuras en cuya base se inscribe la lógica del mercado. Al nacimiento de un hecho, que después será convertida en noticia en la fábrica del pensamiento, le sigue las censuras propias de los hechos más significativos de la vida cotidiana. No hay revuelta, huelga, manifiesto, o acto político que esté libre de una censura que sólo busca aquello que llame la atención, aquello que no genere división y no requiera un pensamiento reflexionado, profundo, trabajoso y, que debe ser ajustado a las predisposiciones que habitan en sus propios esquemas mentales. O, dicho de otra forma, los periodistas ejercen una fuerte censura involuntaria a ciertos hechos que no tienen la suficiente fuerza según sus esquemas mentales de pensamiento, selección e ideas. En ellas se encuentran todas las manifestaciones propias de su *habitus*, el *ethos* de unas maneras y formas de ver y entender el mundo, y el *hexis* de unos comportamientos de censura y autocensura que les son propios, y socialmente contruidos. La selección de unas noticias ajustadas a unos esquemas mentales y a unas predisposiciones dan lugar a una selección exclusiva de unas noticias muy sensacionalistas, unas crónicas deportivas

basadas en lo más inverosímil del partido, de las declaraciones más polémicas; esto les lleva a crear unas noticias que son menos exigentes para el pensamiento elaborado, para la estética más pura y refinada.

De los hechos mencionados se extraen las conclusiones de que todos los campos de producción cultural están sometidos a la coerción estructural del campo periodístico, especialmente dominado por la lógica del éxito comercial. De todo, se desprende lo que Bourdieu (1997) llamó *ley de Jdanov* según la cual,

cuanto más autónomo y más rico en capital específico sea un productor cultural, y más exclusivamente orientado esté hacia ese mercado restringido en el que como clientes sólo se tiene a los propios competidores, más inclinado se sentirá hacia la resistencia (p. 90).

La opinión de Bourdieu es que se debe democratizar los medios de comunicación a fin de que el intelectualismo esotérico esté en las capas más amplias de la sociedad. Ello requiere una lucha contra los medios dominados por la lógica del mercado, la búsqueda de audiencia, las noticias sensacionalistas. En resumen, buscar los métodos para que una cierta ciencia sea autónoma, llegue a más personas y sea mejor comprendida.

## Conclusiones

Como se ha podido ir comprobando a lo largo del presente trabajo el concepto *habitus*, *violencia simbólica* y medios de comunicación están intrínsecamente relacionados. Al poseer todas las disposiciones del *habitus* dominante, los individuos estructuran la realidad de una manera acorde a las concepciones que les son propias de su *habitus* y, por tanto, se produce una construcción social de la realidad; una dialéctica

en la que las estructuras mentales, los esquemas mentales de percepción adquiridos en los procesos de aprendizaje social generan, a su vez, unas determinadas estructuras no solo mentales, sino sociales, que determinan dicho pensamiento. El concepto de *habitus* es central en la obra de Bourdieu, y a través de él se va desarrollando todo el pensamiento bourdiesiano que da explicación a los fenómenos sociales. Junto a ello, la percepción de unos determinados *habitus*, la asimilación de unos esquemas de pensamiento, de unas maneras de ver, sentir, y actuar en la realidad que no le son propias y que son socializadas y tomadas como naturales, es lo que se ha denominado *violencia simbólica*.

Dicha violencia no es posible sin la existencia de unas estructuras sociales, unas instituciones duraderas, que permitan construir la realidad, en las que el ser social está imbuido desde el mismo día de su nacimiento: la familia, la escuela, la Iglesia, el Estado y los medios de comunicación. La comunicación entre individuos no intercambia únicamente información objetiva, que dice ser objetiva pero que está imbuida de toda la subjetividad aprehendida, que toma forma de *natural*.

Entre tanto, los medios actúan como fuertes mecanismos estabilizadores de las estructuras dominantes de la sociedad al formar parte de los procesos de socialización. Su violencia es tal, que difícilmente es reconocida tanto por todos aquellos que la ejercen, como por aquellos a las que están sometidos, incluyendo en este proceso a los propios agentes que fabrican la información: los periodistas. Tal es su efecto, que el discurso social más extendido entiende que los medios de comunicación son *imparciales*, y que reflejan una realidad no sesgada, no interesada, no censurada. He aquí el principal indicador de la violencia simbólica ejercida por los medios de comunicación, aceptada y bien recibida entre

todos aquellos a la que son sometidos a diario. Por último, cabría la esperanza, si cabe, de que el presente ensayo haya asentado las bases de un conocimiento sobre los efectos de los medios de comunicación en las relaciones sociales entre individuos. Separar medios comunicativos y ser social es olvidar que el ser social tiene como base fundamental la relación entre sus individuos, y que dichas relaciones generan unas dinámicas de comportamiento, y encuadran una realidad. El objetivo de tal ensayo no era hacer un estudio sociológico en el cual se disponga a refutar o apoyar la teoría de Bourdieu, sino asentar las bases científicas por las cuales los futuros estudios tenga un marco de referencia.

### Anexo

Con todo, el surgimiento de los nuevos medios de comunicación deja un espacio abierto a todos los interrogantes hasta aquí planteados. En los últimos diez años el auge de las nuevas redes sociales tales como *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*, o *WhatsApp* ha generado más preguntas que respuestas. ¿Siguen estando vigentes los fundamentos sociológicos dados por Bourdieu a los nuevos medios de comunicación? ¿De qué manera conceptos como *habitus*, *violencia simbólica*, o *dominación* tienen cabida en los futuros estudios sobre el uso de nuevas redes?

Si bien es cierto que la imposición de una nueva lógica de comunicación conlleva ya de por sí inscritas todas las disposiciones propias del *habitus* de aquellos para quienes son consumidos. Sin embargo, faltan estudios científicos que comprueben con metodología cuantitativa y cualitativa los efectos producidos por dichos medios, si bien, se permite hacer las observaciones que el sociólogo en el ejercicio de su oficio pueda aportar una visión sociológica sobre el fenómeno Internet.

Al igual que la televisión, Internet está disponible a todos los esquemas mentales que son propios del *habitus* de clase dominada donde quedan inscritos los comportamientos, las maneras, las formas, y los discursos de ver y entender el mundo. Si la televisión representó una censura invisible al discurso elaborado, ciertamente elitista y academicista, las redes sociales de comunicación no estarán exentas de todas las disposiciones que le son propias. La posmodernidad, no solamente como una etapa social, sino como el conjunto de esquemas mentales, percepciones, en torno a una determinada realidad imbuje la comunicación en las redes.

Observamos cómo en los últimos años las redes sociales están totalizadas por discursos sociales que para nada están elaborados, que carecen de todas las reflexiones que le son propias al *ethos* de la clase dominante, que se han alzado como una herramienta que perpetua la violencia simbólica a través de ocurrencia de ideas sencillas, tópicos repetidos, eslóganes y campañas publicitarias que únicamente buscan el beneficio de lo inmediato, la conquista del espacio individual y la totalización de la vida privada.

Aceptando que la televisión ejerce todas las censuras invisibles, Internet la incrementa. Las censuras son ejercidas por aquellos mismos dominados que, reproduciendo la violencia simbólica que las instituciones más consagradas reproducen, actúa como autocensura de unos discursos elaborados, de unas ideas científicas o academicistas, y de unas formas de ver el mundo basados en la ética y estética *pura* que huye de la *repugnancia* por lo fácil y sencillo, por aquello que se deja llevar por los sentidos.

Tal es su efecto, que son las facciones más jóvenes las que con mayor implicación están imbuidas en el mundo de la comunicación continua. Las nuevas redes sociales aparecen como una herramienta de interacción continua, sin pausas,

un proceso de socialización constante que impide una reflexión de los asuntos más cotidianos, de los problemas del día a día de los individuos que lo viven. La violencia simbólica que se ejerce en este caso radica en el continuo proceso de tomar por natural aquello que es construido socialmente, de ser inconscientes de las disposiciones propias del *habitus*. Las actitudes que predominan en Internet, el discurso fácil y sencillo, la recaída en los más habituales tópicos reduccionistas de las realidades contribuyen con todo su esplendor a perpetrar todas las dominaciones al contribuir en la *falsa conciencia* de los individuos las prácticas sociales que los llevan a autoexcluirse del ascenso a una posición social más elevada.

Por nuestra parte cabría, sin embargo, un estudio más riguroso sobre el papel que desarrollan las redes sociales como medio de comunicación. Sería precipitado y ciertamente peligroso obtener unas conclusiones de una minúscula aproximación al estudio en cuestión. Correspondería realizar un exhaustivo estudio del rol de las redes sociales como instrumentos de perpetuación -o no- del orden simbólico.

### Referencias bibliográficas

BONNEWITZ, P. (2003). *La sociología de Pierre Bourdieu*. Barcelona: Nueva Editorial Argentina.

BOURDIEU, P. (1996). *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.

— (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama

— (2015). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Barcelona: Taurus.

Marketing Directo (2011). *La evolución del consumo de medios en los últimos 40 años*. Recuperado de: <https://www.marketingdirecto.com/anunciantes-general/medios/la-evolucion-del-consumo-de-medios-en-los-ultimos-40-anos>. Consultado: 22 de noviembre de 2018.



---

# ¿Masas digitales o enjambre digital? Las multitudes en la era de la comunicación digital

Georgina Díaz Dueñas  
(Universidad de Granada, España)

---

## Introducción: la definición del problema

**E**s patente la preocupación intelectual por definir las nuevas características del corpus social de un mundo hiperconectado y globalizado. Existe una acusada urgencia por describir las nuevas categorías de lo que parece ser un cambio de paradigma que se hace efectivo en la dinamización de la actividad humana en el mundo digital. Sus efectos son dramáticos en la naturaleza de las relaciones sociales, por sus implicaciones en la desorientación respecto a referentes culturales y valores o por la rápida degeneración de la vida política.

El mundo digital encerraba en sus comienzos la promesa de una descentralización del poder. Se vislumbraba un horizonte en el que la ciudadanía ya no sería una mera receptora de información, sino que participaría activamente en la producción comunicativa. Los más optimistas veían incluso en las nuevas tecnologías el medio que abría la posibilidad de la democracia directa. Evgeni

Morozov (2012, 2015) ha arrojado algunas dudas sobre esa visión optimista que en los comienzos de la década de los años 10 de este siglo se expandió paralela a la profética tecnología 2.0, acompañando a movimientos como el de los Indignados que espolearía el 15M, o el de *Occupy Wall Street*. La realidad es que hoy vivimos una fase de desilusión, alarmados por el auge de los extremismos y populismos, y señalándose las redes como culpables de la proliferación de líderes agresivos, autoritarios, paranoicos y tribales (Lanier, 2018). El escándalo de *Cambridge Analytica* ha puesto recientemente al descubierto, una vez más, la peligrosa conjunción entre las empresas de *Big Data*, que gestionan innumerables informaciones sobre la ciudadanía, recopiladas en su mayoría a través del acceso a las redes sociales u otros usos en línea, y la manipulación de la opinión pública.

Sin embargo, la preocupación filosófica por una manipulación que opera a distancia para alterar la conciencia ciudadana y así minar el libre albedrío aparece ya desde la filosofía clásica. En la *Retórica*, Aristóteles investigó las artes de la

persuasión porque eran capaces de implantar inadvertidamente un pensamiento que el público percibía como propio. Siendo consciente del peligro, el filósofo se centró en conocer las artimañas por las cuales se altera el razonamiento de la opinión pública. Para Aristóteles, este estudio tenía una importancia capital, pues estaba en juego la posibilidad de despertar la conciencia sobre cómo la palabra podía asediar o incluso anular la capacidad crítica, y era necesario proporcionar herramientas para defenderse de este asedio.

Pero el engaño de la retórica mediada por las palabras aparece, en la segunda mitad del siglo XX, potenciada por la retórica de la imagen y el poder de la seducción de los medios de comunicación de masas. Como ha hecho ver José Luis Sánchez Noriega (1996), el universo mediático, en su labor de seducción, persuasión u ocultamiento, contribuye a un contacto irreal del yo con el mundo.

Hoy en día, y sin haber desentrañado aún los problemas que plantean los medios de comunicación de masas, la sociedad digital nos arroja a un desafío aún más complejo. No tenemos ya a pasivos espectadores al otro lado del televisor, sino a miles de tuiteros lanzando sus improperios indignados. ¿Tiene sentido seguir tratando los fenómenos de aglutinación social en el entorno digital como fenómenos de masa? Para resolver la cuestión, proponemos una revisión del concepto de “masa” (social) a partir del universo intelectual que Elías Canetti dibuja en su obra más ambiciosa, *Masa y poder* (1960).

### Definición clásica del término “masa”

La obra publicada por Gustave Le Bon en 1895 *Psychologie des Foules* (*Psicología de las masas*), así como la influyente *Psicología de las masas y análisis*

*del yo* de Sigmund Freud (1921) constituyen los referentes clásicos para la definición del concepto de “masa social”.

Le Bon estudia las diferencias entre el comportamiento de los individuos aislados y de los grupos, concluyendo que el individuo inserto en la masa borra las huellas de su propia personalidad individual para dar paso a una suerte de “inconsciente social”. La masa constituye una entidad psicológica particular y distinta del mero agregado de individuos que la conforman y que se comporta como un solo individuo con una sola alma.

“Cualesquiera que sean los individuos que la componen y por diversos o semejantes que puedan ser (...) el solo hecho de hallarse transformados en una multitud les dota de una especie de alma colectiva. Esta alma les hace sentir, pensar y obrar de una manera por completo distinta<sup>1</sup>.”

Le Bon considera que en esta “foule psychologique” (“masa psicológica”), hasta el individuo más racional puede comportarse de manera irracional, embargado por las emociones que se desatan en el grupo: sensación de constituir una potencia invencible, capacidad para ceder a los instintos al disolverse la responsabilidad en la multitud, contagio mental y sugestionabilidad (Le Bon, 2014, 13).

Freud comparte esta teoría al considerar que la masa es un estado especial de la colectividad en el que aflora un inconsciente uniforme y común a todo el grupo. En el interior de una masa, se suprimen las represiones y el individuo puede atender a sus pasiones y tendencias inconscientes. Es por esto que, una vez constituida la masa psicológica, el individuo piensa, siente y obra de un modo absolutamente inesperado.

1 LE BON, G. *Psicología de las masas*, (2014), Libro I, “La mente de las masas”, Cap I Características de las masas. Ley psicológica de su unidad mental”, fue citado por FREUD, S. *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras Completas*, vol XVIII, (1976, 70).

A partir de la experiencia de los totalitarismos del siglo XX el estudio de las masas sociales vuelve a revitalizarse de la mano de diversos autores, entre los que destacamos las investigaciones de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, las de Hannah Arendt o la influyente reflexión de Ortega y Gasset *La rebelión de las masas*, de 1929. Alarmados por la radicalización de los grupos sociales, la irracionalidad y el fanatismo, estos autores explicaron los fenómenos totalitarios como una manifestación de mecanismos de abandono de la identidad individual que se diluye en la identidad de grupo.

El concepto de “masa” ha sido utilizado desde entonces ampliamente por los estudios de la psicología social para analizar las dinámicas de los grupos sociales. Byung-Chul Han (2014) ha criticado sin embargo el uso del término para referirse a los fenómenos que implican a la actuación de las multitudes digitales. Dada la superficialidad, banalidad y rápida disolución de estos fenómenos, Han prefiere hablar de un “enjambre digital”.

### El enjambre digital de Byung-Chul Han

El filósofo surcoreano y alemán Byung-Chul Han (Seúl, 1959) anuncia en su obra *En el enjambre* (2014) un cambio de paradigma relativo a los fenómenos sociales, apuntando a una transformación análoga a la que en su momento anunciara Marshall McLuhan (1996) quien ya había advertido en 1964 que el desarrollo tecnológico electrónico volvía a los ciudadanos sordos, ciegos y mudos ante el encuentro con la tecnología de Gutenberg (McLuhan, 1996). Para Byung-Chul Han, hoy en día acontece un nuevo cambio en nuestras conductas, percepciones, formas de pensar y de convivir, cuyas repercusiones aún no alcanzamos a comprender.

Entre los rasgos que describe Han como propios de nuestra era digital, nos interesa destacar de su análisis social que las multitudes no aparecen retratadas como masas, sino como un *enjambre* de individuos egoístas, atomizados, sin comunidad ni solidaridad, que no conforman una ideología, y que por tanto son incapaces de acción o de hacer historia. Su concepción se apoya en una argumentación que, a nuestro parecer, presenta algunas debilidades:

A) Emplea Han una definición de masa social demasiado restringida al presentarla como “cerrada y homogénea” y participando de un “alma común”. Aunque esta descripción se acomoda a la definición de la masa social tradicional, se hace necesario atender, como lo ha hecho Canetti, a sus cualidades, procesos y tipos. Presentaremos en el siguiente apartado algunos conceptos estudiados en *Masa y poder*, que nos permitirán atender a una tipología de dinámicas de masa que dé cuenta de muchos de los fenómenos sociales que se dinamizan a través de las redes.

B) Asimismo, escoge ejemplos de algunos fenómenos concretos que explicitan la atomización en la sociedad digital, mientras que obvia otros aspectos que podrían mostrar dinámicas sociales en la red que sí se avienen a lo que entendemos como fenómenos de masa.

En cuanto a la primera cuestión, uno de los primeros argumentos que esgrime Han para anunciar el cambio de paradigma consiste en advertir que la actuación de los grupos sociales en la red no se acomoda fácilmente al concepto de la masa social tradicional —cerrada, homogénea, como un “alma unida” que marcha en una misma dirección—. Concebidas así las masas, es claro que las multitudes digitales volátiles, entregadas a actividades masivas *online*, no quedan representadas ni definidas adecuadamente, puesto que éstas, según nos dice Han, “carecen de un

verdadero espíritu de grupo”<sup>2</sup>. Se trataría de una concentración casual de individuos sin un perfil propio, incoherente e incapaz de conformar un discurso inteligible. Antes bien, estas multitudes son “ruido”: “El enjambre digital no es ninguna masa porque no es inherente a ninguna alma, a ningún espíritu (...) el enjambre digital consta de individuos aislados”. (Han, 2013, 26)

En cuanto a la segunda cuestión, al imaginar a los internautas como comportándose fundamentalmente de manera aislada, incluso como *hikikomoris*<sup>3</sup>, Han afirma que nunca se congregan realmente, a pesar de que puedan organizarse eventualmente en “*smart mobs*”<sup>4</sup>. Siguen siendo individuos aislados, expresándose en ocasiones de manera carnavalesca y lúdica y otras beligerante, pero siempre fugaz, movida por el escándalo e incapaz de unirse en torno a una ideología, o de desarrollar energías políticas que cuestionen realmente las relaciones de poder, lo que podría ponerse en relación con formas canettianas de fluctuación y de manifestación lúdica de las masas que abordaremos después. Sin embargo, a nuestro modo de ver, cuando pensamos en movimientos como el *15M*, *Occupy Wall Street*, *MeToo* o la reciente Revolución de los chalecos amarillos, no sólo nos cuesta desvincularlos de una manera evidente de la acción política, sino que este tipo de procesos se nos presentan prioritariamente como acción política.

Para Han, lo efímero de las manifestaciones demuestra que no se dan auténticos fenómenos de masa. La acción política ha sido sustituida por actividades en red como las *shitstorm*<sup>5</sup>, una serie de comentarios que son producto de

una reacción de indignación y que se plasman en un discurso de rechazo que hace gala de una completa indiscreción y falta de respeto, un discurso fluido que crece súbitamente y se disuelve con la misma rapidez. No existe aquí un verdadero diálogo, ni esta ira genera acción social concreta, ni discurso público auténtico más allá de la expresión individual de la indignación. Es muy distinta la expresión de la indignación en los medios digitales que la que se da en la prensa analógica a través de una “carta del lector”, que es firmada con un nombre y que además no es inmediata. La posibilidad de escamotear la propia identidad en la red bajo un pseudónimo o *nickname* favorece una sociedad del espectáculo y del escándalo donde lo privado y lo público se mezclan en la continua y pornográfica exposición de la intimidad. El internauta se caracteriza por ser un individuo anónimo, pero también tiene un “perfil” y se esfuerza por optimizarlo. “En lugar de ser un *nadie* es un *alguien penetrante*, que se expone y solicita atención” Han ha desvelado aquí una de las ambivalencias por las que se caracteriza el ciberespacio: anonimato y a la vez espectacularización de lo privado. (Han, 2014, 28).

Así pues, la inmediatez, la irreflexión y la falta de respeto entre otros factores comentados por Han, son los que provocan la pérdida del sentido de la comunidad. En esto se opone a las tesis de Michael Hardt y Antonio Negri (2005), para quienes la globalización camina en dos sentidos opuestos: por un lado, el orden de la explotación que es representado por el imperio global; por otro, el de la multitud que se comunica entre sí y actúa a través de la red. Este último grupo es descrito como una resistencia con capacidad de acción

2 HAN, B.-CH. (2014) *En el enjambre*, Barcelona: Herder. (Edición original: *Im Schwarm*. Berlin: Matthes & Seitz, 2013), p. 26.

3 Nombre que reciben en Japón los jóvenes que se conectan a la red y se aíslan de la sociedad, sin sentir siquiera la necesidad de salir de sus habitaciones. Vid. artículo del mismo título de Vicente Verdú, *El País*, (2002).

4 Literalmente “multitud inteligente”. Se trata de una movilización rápida y masiva, que a veces se ha producido de manera espontánea y otras veces como una planificación a través de los medios digitales.

5 “Shitstorm”: literalmente, “tormentas de mierda”.

común. Han critica este análisis, pues lo considera elaborado desde categorías ya superadas. En concreto, el concepto de la “lucha de clases” ya no sirve para dar cuenta de las dinámicas sociales, debido a la decadencia general de lo comunitario. Bajo el nuevo imperio capitalista ya no existe un grupo que explota a otro, sino que cada individuo se explota a sí mismo. Solamente existe una única clase que participa en el sistema capitalista y se da la “explotación sin dominación”.

Convenimos con Han en la tendencia hacia el egoísmo, el aislamiento, la soledad del individuo y la crisis de los espacios comunes. Pero el paisaje social que nos dibuja *En el enjambre* es el de un caldo de individualidades en continua ebullición, y ésta no deja de ser, a nuestro parecer, una imagen sesgada hacia uno de los polos que conforman la manera en que el individuo se inserta en la multitud digital. De la misma manera que existe la paradoja anonimato/espectacularización, encontramos junto a la tendencia individualista la urgencia por ingresar en la masa y sentirse parte de un proyecto, de una comunidad. Quizá la misma conciencia de ser un solitario individuo en medio de las multitudes sea detonante de los impulsos gregarios.

Pongamos como ejemplo otra ambivalencia, la que describe Mark Greif en su libro *Contra todo. Cómo vivir en tiempos deshonestos*, (2018) especialmente en el capítulo titulado “La ideología anestésica. El sentido de la vida”, donde se analizan las formas de vida actuales en Occidente, iluminando la coexistencia de dos tipos de ideología: la esteticista o perfeccionista y la anestésica. La primera de ellas se encuentra permanentemente a la caza de nuevas experiencias, de momentos especiales, exclusivos, limitados y adictivos (el drama en la televisión, deportes extremos, viajes a países exóticos o artículos cuya adquisición se vuelve urgente). La segunda, hastiada de la experiencia, la rechaza, busca la antiexperiencia

(minimalismo, austeridad, liberación de nuestras posesiones, huir hacia la simplicidad, adormecimiento a través de las drogas, etc.). Ambas ideologías son la respuesta hacia el hecho de que nos hallamos sumergidos en un entorno de experiencia estética total, donde las experiencias están siempre a la mano. Cuando el entorno esteticista nos sobrepasa, incluso aparece una forma alternativa de anestesia involuntaria: la depresión. Paradójicamente, la búsqueda de la antiexperiencia puede revertirse para acercarse de nuevo hacia la experiencia al convertir el minimalismo en una experiencia de exclusividad o de elitismo. Y sin embargo, no por ello se disuelve la tendencia hacia la antiexperiencia que surge del hastío de la experiencia. Una analogía puede ser establecida en este punto, por cuanto que, de la misma manera que existe el individuo que busca la experiencia y el que se aleja de ella, también reconocemos en el individuo la doble tendencia hacia búsqueda de la masa y hacia la toma de distancia respecto a ella.

El mundo digital está lleno de estas combinaciones de opuestos. El mismo Han reconoce que Internet rompe con la jerarquización mediática en la medida en que no hay una dirección unilateral de la comunicación del mensaje y que cada usuario puede convertirse en emisor. Reconociendo que la digitalización tendría la potencialidad de perjudicar al poder, consideramos apresurada la asunción de que el “enjambre” es incapaz de acción conjunta frente a los poderes.

### **Cualidades de la masa en Canetti**

Elías Canetti (Ruse, Bulgaria 1905- Zúrich, Suiza 1994), aporta un punto de vista original que contrasta con el de la concepción tradicional que había señalado a las masas como irracionales, ciegas, caprichosas, gregarias y destructivas, frente a un individuo aislado que se mostraba razonable, ilustrado y autónomo. En *Masa y poder*

(1960), Canetti ofrece una definición de “masa social” que tiene puntos en común con la de algunos pensadores contemporáneos (Escuela de Frankfurt, etc.), pero en la que rescata además los elementos positivos de la masa para el desarrollo de las relaciones humanas, ahondando en la tipología de las masas sociales y en la manera en que éstas constituyen la base para diversas instituciones sociales.

En contraposición a la argumentación de Han, reivindicamos—como lo ha hecho Peter Sloterdijk (Karlsruhe, 1947)— readaptar al mundo digital el concepto de “masa” en Canetti. El objetivo aquí es aplicar las sugestivas posibilidades de esta constelación conceptual a los fenómenos del mundo de la comunicación digital, pues observamos que, a pesar del carácter efímero de las manifestaciones digitales, éstas presentan las características propias de genuinos fenómenos de masa: agrupamiento en torno a símbolos y clichés, búsqueda de chivos expiatorios, apatía frente al sufrimiento, proliferación del pensamiento acrítico, radicalización de grupos, etc.

Peter Sloterdijk ha recuperado las aportaciones de Canetti en torno a la masa para definir las características de las modernas sociedades democráticas. En el primer capítulo de su obra *El desprecio de las masas* (Sloterdijk, 2009, 9-29) se reivindica el protagonismo de la masa en la escena actual, así como la interpretación que se da en la obra canettiana sobre las características de la masa y las energías implicadas en sus movimientos. Las aclaraciones de Canetti sobre la constitución de la masa como sujeto social implican para Sloterdijk la visión de una sociedad de motivaciones opacas frente a los ideales de emancipación de quienes sostenían la existencia de un “sujeto democrático consciente de sus deseos” (Sloterdijk, 2009, 13). Si bien la masa se caracteriza por su capacidad de alcanzar

la igualdad entre sus miembros y deshacer la individualidad, esta igualdad no se refiere a la igualdad de derechos para todos, sino que corresponde al desenfreno de las mayorías.

Por otra parte, Sloterdijk contempla que existe una peculiaridad de las masas actuales frente a las descritas por Canetti. La masa ya no obtiene su fuerza de cohesión de la presencia física, sino de la influencia de los medios de comunicación. Las masas “han dejado de orientarse a sí mismas de manera inmediata por experiencias corporales: sólo se perciben a sí mismas a través de símbolos mediáticos de masas, discursos, modas, programas y personalidades famosas.” (Sloterdijk, 2009, 17). Sin embargo, aunque pueda haberse perdido “conciencia de potencia política” su papel en la política sigue siendo central. En este sentido, consideramos que la condición de la presencia física puede ser sustituida por una aglutinación mediática en torno a símbolos, narrativas y rituales, como por ejemplo, la participación en redes, foros, comentarios, reenvío de mensajes anónimos o “memes”, aprobación mostrada a través del “like”, etc.

En Canetti, la masa es un fenómeno por el cual los individuos se unen y conforman *un solo cuerpo* disolviendo su propia identidad (Campillo, 5). Para analizar este fenómeno parte, al igual que Freud, de una investigación sobre las experiencias ancestrales del ser humano y las raíces biológicas de los procesos psicosociales. Postula entonces que el fenómeno de la masa deriva del miedo a ser atacado. Ingresar en la masa permite disolver ese miedo y potencia la sensación de fortaleza del individuo al convertir todo lo ajeno en propio.

“Nada teme el hombre más que ser tocado por lo desconocido. Deseamos ver qué intenta apresarnos; queremos identificarlo o, al menos

poder clasificarlo. En todas partes, el hombre elude el contacto con lo extraño. (...) Solamente inmerso en la masa puede el hombre liberarse de este temor a ser tocado.” (Canetti, 2005, 59-60)

Al abandonarse en la masa, física y psíquicamente, los individuos pierden sus diferencias hasta el punto de constituir “un solo cuerpo”. En este momento, la persona queda liberada de su propia identidad y se produce la “*inversión del temor a ser tocado*”. Se trata de un estado de igualdad absoluta entre los sujetos que, contrariamente a lo supuesto en la psicología de las masas clásica, es también capaz de inspirar ideales y principios morales. El individuo se libera al romper con las fronteras de la desigualdad, las jerarquías sociales y sus propios límites. “Todas las exigencias de justicia, todas las teorías igualitarias extraen su energía, en última instancia, de esta experiencia de igualdad que cada cual conoce a su manera a partir de la masa” (Canetti, 2005, 88)

Así pues, defiende que la inmersión en la masa constituye un momento de la libertad, no de anulación, pudiendo aumentar algunas capacidades del individuo, como la de oponerse a los diversos poderes. No existen únicamente masas violentas, puesto que algunas cumplen funciones muy valiosas socialmente (festivas, religiosas, políticas, deportivas, artísticas, etc.) y conllevan la cohesión, igualdad y solidaridad. Incluso en la democracia se observan “masas dobles” que, a pesar de su inicial carácter bélico, constituyen formas pacíficas de competencia electoral.

La masa es para Canetti la formación social más básica y el fundamento de toda forma social. Todo tipo de fenómenos religiosos y culturales pueden ser interpretados como manifestaciones diversas con un mismo origen: las estructuras de masa y poder. Por ejemplo, las instituciones sociales religiosas se fundan en el impacto

emocional de la vivencia de una multitud reunida para la celebración de un rito. Cuando observamos algunas manifestaciones grupales laicas (revoluciones, levantamientos, etc.), nos damos cuenta de que muchas de las características que asumimos como rasgos de fervor religioso son en realidad efecto de la dinámica de la masa psicológica.

A continuación, destacaremos algunas aportaciones del entramado teórico que despliega Canetti para definir las características de los diversos fenómenos de masa social y las relacionaremos con fenómenos asociados al mundo digital.

### **Masa y poder**

El poder es lo opuesto a la masa. Mientras que en la masa desaparece la distancia, el poder impone distancias. El poder busca establecer un orden de dominio, que perpetúa simbólicamente las relaciones primordiales de supervivencia: el poderoso es depredador y los demás (súbditos o esclavos) son sus presas.

Una interpretación simplificada de las teorías canettianas identificaría el fenómeno de masa como explicado desde el amor, y el del poder desde el odio. Sin embargo, para Canetti solamente existe la pasión primordial del *miedo*. Es del temor a ser tocado (de ser dañado por otro) de lo que nos liberamos cuando ingresamos en la masa. La masa neutraliza el miedo porque intensifica el contacto físico y/o anímico con los demás. Otra forma de liberarse de ese miedo es el ejercicio del poder, la violencia, la muerte. En definitiva, el poder se relaciona con la separación y la distancia protectora y la masa con la cercanía.

El análisis del poder que hace Han coincide con el de Canetti a propósito de la necesidad de distancia y jerarquía que las redes tienen, como se ha dicho,

la potencialidad de quebrar.

El concepto de “metamorfosis” es clave para comprender cómo es posible la anulación de las características individuales y la asunción de las características del grupo en la masa. Se trata de la capacidad —exclusiva del ser humano— para relacionarse con el entorno provocando un cambio en la propia persona para adquirir las propiedades de otro. La metamorfosis sirve para huir del poderoso, camuflarse, pero también para comunicarse con los demás albergando dentro de sí una multitud de individuos. La metamorfosis significa un verdadero cambio de identidad, no una simulación o un cambio fingido.

### Tipos de masa y sus atributos

Canetti analiza la tipología de la masa incluyendo brillantes ejemplos, a menudo provenientes de las manifestaciones de masa religiosas.

#### a) Masa abierta frente a masa cerrada

La masa abierta es la más genuina. Se caracteriza por una fuerte tendencia a incrementar su número, incorporando todo cuanto se ponga a su alcance. Sin límites prefijados, existe mientras sigue creciendo, para luego desintegrarse tan raudamente como surgió. Al contemplar la rápida disipación como una propiedad intrínseca de la masa, el argumento de Han sobre el carácter efímero de las actuaciones de las multitudes digitales queda debilitado.

Si la masa no crece tiene dos opciones: o se disipa, o se cierra. La masa cerrada sustituye el crecimiento por la *repetición*. Cambia el objetivo del crecimiento por el de establecer unos límites que prevengan la disolución de la masa. En este sentido, podría afirmarse que los ritos son una repetición de la experiencia de masa, que impide que ésta se disuelva o que estalle la masa abierta. Estas consideraciones se relacionan con las tesis de René Girard

(1983) acerca del sacrificio como experiencia mitigada de violencia. El ejemplo que pone Canetti es el de los primeros comienzos de una religión que trata de ganar adeptos (masa abierta), frente a la religión consolidada que busca asentar sus preceptos institucionalmente (masa cerrada).

#### b) Masa de acoso

El origen de este tipo de masa es la *muta de caza*, es decir, la *jauría*, que persigue una rápida ejecución para liberar de un sentimiento de amenaza. Sin embargo, una vez que la masa se ha cobrado su víctima se disolverá rápidamente. Sólo se puede mantener la cohesión si se repiten periódicamente hechos idénticos. (Canetti, 2015, 115).

Este tipo de masa coincide, por sus objetivos y comportamiento, con el fenómeno de la “shitstorm” descrito por Han. Los que escogen a una víctima para descalificar, insultar, humillar e incluso amenazar de muerte a una persona se comportan como una muta de caza. El acosado cumple la función de un chivo expiatorio. Los medios digitales también funcionan en nuestros días para conformar masas de acoso, como los “escraches”.

#### c) Masa de fuga

En la masa de fuga una *amenaza* común al grupo produce la huida en la que todos avanzan juntos en la misma dirección. El peligro queda repartido, pues mientras que el enemigo captura a uno todos los demás pueden escapar y todos piensan que se salvarán.

Nuestra sociedad conoce la manera en que las grandes empresas digitales acumulan datos sobre la ciudadanía, y no obstante se continúan usando masivamente las redes digitales. Se ha normalizado la existencia de un poder abstracto que nos vigila y hasta se

llega al extremo de “agradecer las facilidades comerciales que nos indican qué consumir, qué pensar y qué hacer” (De Rivera, 2018). Mientras se tenga la sensación de que todo el mundo corre en el mismo sentido, que lo normal es consentir ese espionaje, no se desatará el *pánico*.

#### d) Masa de prohibición o masa negativa

La masa de prohibición se configura cuando muchos sujetos resuelven no seguir haciendo algo que hasta el momento hacían individualmente. Ellos mismos se imponen una prohibición repentina. Canetti pone el ejemplo de una huelga donde los trabajadores se niegan a seguir trabajando y además se lo impiden a otros. Quien tenga la intención de trabajar será considerado enemigo o traidor. “El lugar de trabajo mismo se convierte en terreno prohibido (...) como tal lo protegen y le dan un sentido más elevado. En su vacío y su silencio, tiene algo de sagrado.” (Canetti, 2005, 124).

En la actualidad, grupos ideológicos que buscan la pureza ética y las buenas costumbres se constituyen tanto en masas de acoso como de prohibición. Estos vigilan el uso del lenguaje y atienden a lo políticamente correcto tanto en sí mismos como en los demás. Los grupos que siguen modas en la alimentación y vetan alimentos imponiendo estos tabúes a los demás, también pueden funcionar como masas de prohibición.

#### e) Masas de inversión

Las masas de inversión tienen como finalidad liberar de sus frustraciones a los individuos que pertenecen a estratos bajos en una sociedad. Durante la Revolución Francesa, el asalto a la Bastilla significó la toma del poder por el pueblo porque la administración de la justicia pasó a sus manos, con lo que se había

conseguido una inversión de la situación vigente hasta entonces. En el contexto de las revoluciones se forman masas de acoso, pero éstas poseen una naturaleza distinta, pues su objetivo tiene una perspectiva que permite su rápida consecución, mientras que las masas de inversión llevan a cabo un proceso lento que quizá nunca se vea finalizado.

Han no contempla en nuestra actualidad ejemplos de movimientos revolucionarios (masa de inversión), quizá porque las revoluciones a las que nos podemos remitir (Primavera Árabe) no han llegado a feliz puerto, pero tal vez revisaría sus posiciones a la luz de las experiencias con la Revolución de los chalecos amarillos.

#### f) Masas festivas

Las masas festivas están relacionadas con abundancia de comida, de bebida y de personas, y tienen su origen en la celebración de la multiplicación de la vida. Es una masa muy densa y sin embargo distendida. La fiesta es la propia meta que ya ha sido alcanzada y simboliza la participación en las fiestas futuras (Canetti, 2005, 132).

Cuando Han indica el sentido lúdico y de festejo para señalar la falta de seriedad y de propósito político real en las reivindicaciones, no está contemplando la enorme capacidad de fluctuación de las masas: “las mutas fluctúan y se confunden fácilmente entre sí” (Canetti, 2005, 175). Una masa puede comenzar como masa de acoso, continuar como festiva o pasar a ser en un instante una masa de lamentación. El festejo cumple una función de cohesión social muy importante, cuya vinculación no es incompatible con los ideales políticos.

### Dinámicas de la masa

El momento más puro de la masa, en el que se han

anulado efectivamente las diferencias inherentes a la desigualdad de rango o jerarquía, es el de la “descarga”<sup>6</sup>. La *descarga* permite la liberación de las distancias que el hombre ansía. La ritualización sirve para favorecer las *descargas* y que la unidad no se pierda.

También caracteriza a la masa su inherente *impulso de destrucción* que no es meramente irracional. La muchedumbre dirige su destrucción hacia aquello que simboliza a la jerarquía que pretende derribar: los límites que la masa no tolera.

El fenómeno del *estallido* se da cuando una masa cerrada se constituye en masa abierta. El fenómeno opuesto es la *domesticación de la masa*, que se da en las instituciones, consiste en limitar el crecimiento de una masa para impedir su disolución o compensar necesidades de índole más dura y violenta. (Canetti, 2005, 77).

### Los símbolos de masa

El movimiento de la masa ostenta múltiples estrategias para permanecer unida y en crecimiento. Una de ellas consiste en mantener la identidad de la masa en su identificación con símbolos, relatos, mitologías, etc., y otro en la búsqueda de la diferenciación con respecto a un grupo adversario.

El **símbolo** conecta con las cualidades de la masa (densidad, crecimiento, apertura al infinito, cohesión, ritmo colectivo, descarga repentina), es variable y determina la conciencia que una nación tiene de sí misma. El fuego, por ejemplo, constituye el símbolo de masa por excelencia porque concentra todas las características de la masa: devastador medio de destrucción, su daño es irreparable, es visible a gran distancia y atrae a otras personas, propagándose con gran rapidez.

El fuego, como la masa, es contagioso e insaciable, puede originarse en todas partes y de repente, es múltiple (consta de llamas), es destructivo, tiene un enemigo (el agua), se extingue y actúa como un ser vivo.

Las **masas dobles** surgen cuando una masa se articula en la comparación con otra masa de características semejantes. Cuanto más se parezcan en fuerza e intensidad, más posibilidades tendrán de perpetuarse ambas. Estas masas están marcadas por el *sentimiento de persecución* con respecto a sus enemigos que son “señalados como tales de una vez para siempre”. (Canetti, 2005, 80) Cualquier movimiento del enemigo es interpretado como un intento de destruirlos. Sin embargo, sólo un ataque desde el interior es realmente peligroso para la integridad de la masa, pues indica que el individuo ha empezado a guiarse por intereses propios, que ha desarrollado capacidad crítica.

En el seno de ciertas sociedades se da también una *polarización extrema* entre masas dobles. Esto ocurrió en el nacionalsocialismo que se conformó en su enfrentamiento con los judíos, contra el que se inició una persecución sanguinaria. Para Canetti, las causas de la violencia nazi contra los judíos implican la simbología de la masa y la dinámica de *masas dobles*. El dinero se había convertido en un símbolo de masa, lo que provocó que la pérdida de valor de la unidad monetaria durante la inflación posterior a la I Guerra Mundial fuera percibida como devaluación del sujeto. El hombre humillado se convierte en masa que carga violentamente contra el conjunto de los judíos que se percibe como masa enemiga. Los judíos sirvieron como “chivo expiatorio”, porque habían seguido disfrutando de un visible

<sup>6</sup> El concepto recibe un cuidadoso trazo como constituyente característico de la masa: “ciertas jerarquías firmemente establecidas en todos los ámbitos de la vida no permiten a nadie tocar a quienes están por encima de él, ni descender, salvo en apariencia, hacia los que están por debajo. (...) En todas partes se instalan en la conciencia de los hombres y determinan de manera decisiva su comportamiento con los demás. La satisfacción de estar por encima de otros en la jerarquía no compensa la pérdida de libertad de movimiento. En sus distancias el hombre se vuelve más rígido y sombrío. Son lastres que arrastra y le impiden avanzar.” (Canetti, 2005, 73- 74).

desahogo económico durante los años de la inflación<sup>7</sup>. Todo pueblo oprimido y humillado tiende a la búsqueda de una masa contraria que actúe como chivo expiatorio para vengar en otro sus propios padecimientos.

El sentimiento de la identidad grupal tiene aspectos positivos en cuanto que contribuye a la cohesión y solidaridad dentro de cada grupo, pero los movimientos de masa pueden traer como consecuencia una posición de desconfianza frente a todo lo que se encuentra fuera del grupo. Esta idea es la que ha expuesto Amartya Sen en *Identidad y violencia. La ilusión del destino* cuando afirma que “el sentido de identidad puede ser fuente no sólo de orgullo y alegría, sino también de fuerza y confianza (...) sin embargo, la identidad también puede matar, y puede matar desenfrenadamente.” (Sen, 2007, 23)

Según Amartya Sen, la identidad particular del individuo se configura en su pertenencia simultánea a varios grupos. El problema se da cuando las personas caen en la “ilusión de la identidad” (Paris Pombo, 1999) y se consideran a sí mismas únicamente validadas por su pertenencia a una categoría (Sen, 2007, 27). Una persona que se considera exclusiva y excluyentemente hincha de un equipo de fútbol puede olvidar que también es hijo, estudioso de las matemáticas, votante de un determinado partido o amante de una determinada música. Si asumiéramos el enfoque de Canetti, podríamos decir que este individuo ha anulado aquellas características de su identidad que pudieran poner en entredicho la homogeneidad del grupo al que pertenece incondicionalmente, esto es, se ha integrado en una masa, donde no son aceptadas las múltiples vinculaciones del ser humano con una realidad compleja.

## Conclusiones

El concepto de “masa”, tomado de la psicología social, sirvió para el análisis de las causas del auge de los totalitarismos en la Europa del siglo XX. Se constató cómo la asimilación del individuo a una identidad grupal llevaba a la anulación del pensamiento crítico. Si a esta situación se le añadía la construcción de un relato de la humillación sufrida por el propio grupo y un enfrentamiento a otro grupo señalado como culpable de la humillación, se comprendían los ingredientes de los totalitarismos.

Canetti nos explica que el relato y el símbolo son los elementos catalizadores en torno a los cuales se configuran las masas. Los populistas de hoy trazan, gracias al “relato de pérdida” (pérdida de la pureza, de los valores, del poder adquisitivo, etc.), una nítida separación entre el “nosotros” y el “ellos”, asociando todo lo noble, todo lo humano al “nosotros” y, de forma maniqueísta, todo lo villano, lo cruel, lo despreciable, al “ellos”.

En el mundo digital nos encontramos con una revitalización de estos relatos y simbologías, latentes en discursos centrados en el miedo o en el odio, difusión de noticias falsas y bulos, etc. que sirven de instrumentos de manipulación política, con un ulterior fin que a veces es la destrucción de los debates democráticos y los procesos electorales. Además, los algoritmos que utilizan las redes sociales para mostrar solamente los temas que nos interesan nos encierran en una “burbuja ideológica” (De Querol, 2018) que distorsiona la imagen que tenemos de la opinión pública y tiende a convertirnos en tozudos y sectarios. ¿Cómo podemos, no obstante, afirmar que ha muerto la capacidad de revolución en nuestras sociedades digitales? La convocatoria de

<sup>7</sup> “Ninguna devaluación súbita de la persona se olvida jamás: es demasiado dolorosa. Uno la arrastra consigo durante toda la vida, a no ser que pueda endilgársela a otro. Pero tampoco la masa como tal olvida su devaluación. La tendencia natural es entonces buscar algo que valga aún menos que uno mismo, que podemos despreciar de la misma manera como fuimos despreciados.” CANETTI, E. Op. cit. p. 297.

multitudes mediante la comunicación instantánea se ha convertido en un hecho relativamente frecuente. La cuestión no es, por tanto, si hemos perdido la capacidad de unirnos en torno a símbolos, o si los grupos están lo suficientemente cohesionados, sino si podemos aprovechar lo mejor de las dinámicas de masa (la renovación de los lazos de solidaridad) y prevenir sus peligros (los populismos, la creación de masas beligerantes, la anulación del pensamiento crítico).

La respuesta que parece razonable está en la necesidad urgente de alfabetización digital crítica, una solución que es muy cercana a la que sugería Aristóteles: debemos conocer las artimañas sofisticadas para resistirnos a la manipulación.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES. (1977). *Retórica*, en *Obras*. Traducción del griego, estudio preliminar y notas de Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar.
- CAMPILLO, A. (2006). El enemigo de la muerte: poder y responsabilidad en Elías Canetti. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (38), 71-102. Recuperado de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/14891>
- CANETTI, E. *Masa y poder. [1938-1960]* (2005). *Obra completa I*. Barcelona: De Bolsillo.
- CASTELLS, M. (2003). *La era de la información*. Vol. 2. *El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- DE QUEROL, R. (2018). Resiste el algoritmo, sal de la burbuja. *Retina*. 31 de octubre de 2018.
- DE RIVERA, J. (2018). Privacidad y el nuevo orden mundial. *Ajoblanco*. N 2, Invierno.
- FREUD, S. (1976). *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras Completas*, vol XVIII, Buenos Aires: Amorrortu Ed. (Original de 1921: *Massen Psychologie und Ich-Analyse*)
- GIRARD, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- GREIF, M. (2018). *Contra todo. Cómo vivir en tiempos deshonestos*. Barcelona: Anagrama.
- HAN, B-Ch. (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder. (Edición original: *Im Schwarm*. Berlin: Mathes & Seitz, 2013).
- LANIER, J. (2018). *Diez razones para borrar tus redes sociales de inmediato*. Random House, Debate.
- LE BON, G. (2005). *Psicología de las masas*. Madrid: Morata. (Original, 1895: *Psychologie des Foules*.)
- MCLUHAN, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós.
- MOROZOV, E. (2012). *El desengaño de Internet. Los mitos de la libertad en la red*. Barcelona: Destino.
- (2015). *La locura del solucionismo tecnológico*. Buenos Aires: Katz.
- HARDT, M y Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1959). *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente. (1ª Ed. de 1929).
- PARÍS POMBO, M. D. (1999). Racismo y nacionalismo: la construcción de identidades excluyentes, *Política y Cultura*, n° 12. México Distrito Federal: Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, pp 53-76. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26701204>> ISSN 0188-7742.
- SÁNCHEZ NORIEGA, J. L. (1997). *Crítica de la seducción mediática*. Madrid: Tecnos.
- SEN, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz. Original *Identity*

*and Violence: The Illusion of Destiny*, Londres:  
Allen Lane.

SLOTERDIJK, P. (2009) *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Pretextos.

VERDÚ, V. (2002). “Hikikomori”, *El País*, 14 diciembre 2002.

---

# La confesión en María Zambrano ¿paradigma comunicativo?

Consuelo Aguayo Ruiz-Ruano  
(IES Alhambra, Granada, España)

---

## La confesión ¿género literario o método?

Únicamente como punto de partida convengamos en que tradicionalmente a la Filosofía se la viene considerando como el modo por excelencia de acceso al conocimiento a través de la interpelación acerca de la verdad de las cosas en la forma de pregunta-respuesta, por lo que resulta que otros géneros (el confesional, la Novela, la Guía...) son considerados subsidiarios en la medida en que o bien son utilizados en momentos de crisis históricas, o bien resultan eficaces para los no iniciados pero sólo como vías superficiales de acceso a la verdad.

El primero es el punto de partida del profesor Ortega (Ortega 1994) al considerar la confesión en la obra de Zambrano como

un método en filosofía, fundamentalmente en los momentos de crisis, cuando ésta ha alcanzado un grado de racionalización que se aleja de la verdad

inmediata de la vida (p. 159)

pues bien, nuestra propuesta sugiere recorrer el camino inverso: la Filosofía (y cualquier género de escritura) no será un método como *camino de vida* si no adopta una *metodología* similar a la de la confesión, y ése será el sentido de nuestra ponencia.

En primer lugar, mostraremos que la ausencia de una metodología sistemática en el género confesional es algo que, lejos de restarle valor y considerarlo como subsidiario a la Filosofía, es justamente uno de los motivos que garantizan su primacía por encima de ella como conocimiento vital. En segundo lugar, destacaremos la necesaria presencia de las habilidades comunicativas en la Confesión como garantía del éxito mediador, y, finalmente, concluiremos nuestra tesis inicial que permitía situar novedosamente el género confesional como centro y paradigma comunicativo con un valor no subsidiario, sino fundamental y fundante para la transmisión de la verdad vital, y en general, para las llamadas “escrituras del centro”.

Para el primer propósito utilizaremos dos argumentos: el primero basado en la actitud crítica confesa de la autora a la rigidez metodológica -requisito indispensable para la Filosofía- impuesta a partir de las propuestas racionalistas; el segundo argumento se halla ligado a la multiplicidad de sentidos y usos del método que Zambrano asigna en distintas obras, consecuente a su concepto de *razón poética* y próximo a otros tipos de escritura no estrictamente filosófica.

Con respecto al primer argumento, debemos observar un hecho que a nuestro juicio resulta llamativo. Se trata de constatar que la primera publicación de Zambrano de 1943 de Ediciones Luminar, apareció con el título *La confesión, género literario y método*, aunque la edición posterior de 1995 de Siruela suprime la palabra *método* del título y añade algunas correcciones manuscritas de la autora. Esta supresión sería irrelevante a no ser por la cautela que muestra la autora a la hora de clasificar la confesión como un género de escritura particular, exento de las exigencias metodológicas de otros escritos -como el Tratado, el Ensayo o la Filosofía-, pero más fundamental que ellos como conocimiento para la vida.

Ello resulta significativo por cuanto que es la propia Zambrano quien pone en tela de juicio el valor de la filosofía como indagación de la verdad, sobre todo en determinadas circunstancias históricas en las que aquella queda subordinada a la ciencia, lo que confirmaría que el acceso a la verdad a través de otras formas indagatorias como la Confesión o la Guía mostraría su utilidad, al menos en esas circunstancias en las que la propia Filosofía pierde su carácter revelador y se convierte en un saber subsidiario de la ciencia y carente de utilidad para la vida, tal como ella lo asegura (Zambrano 1987)

cuando ciertas formas extremas de subversión cultural han aparecido, el terreno estaba perfectamente despejado. Así la reducción del Arte a la propaganda, de la Filosofía a la simple metodología de la ciencia (p. 63)

Seguramente el esfuerzo por el rigor metodológico de la tradición filosófica canonizada a partir del cartesianismo con una antropología fundamentada en torno a la *res cogitans*, provocó el denuedo y la huida de Zambrano hacia otras formas indagatorias mucho más flexibles, consecuentes a la consideración del ser humano como *persona* más que como *cosa pensante*, para lo cual, el método de la Filosofía resultaba claramente insuficiente.

Pero el triunfo del racionalismo supuso también la primacía de un concepto de verdad y de razón tan alejados de la realidad vital, que condujeron al pensamiento moderno a determinados errores, como señalan muchos autores, por ejemplo, la profesora Ballesteros (Ballesteros 2002) cuando afirma que

Zambrano critica la necesidad de sistematización del pensamiento a través de un método riguroso, cree que esto ha sido un error impuesto por el pensamiento europeo desde la modernidad a todas las esferas del saber (p. 146)

De este modo, el relativismo ético moderno y el individualismo del siglo XVIII provenientes de la racionalidad no comprometida y del atomismo alejado del reconocimiento de la comunidad, son fruto del solipsismo cartesiano. Contra ambos reacciona la ética de la autenticidad señalando que, pese a ser una cultura que se etiqueta como adelantada, contiene elementos que han producido una gran decadencia, así lo expresa Tylor (Tylor 1994):

Quisiera referirme en lo que sigue a algunas de las formas de malestar en la modernidad. Entiendo por

tales aquellos rasgos de nuestra cultura y nuestra sociedad contemporáneas que la gente experimenta como pérdida o declive, aún a medida que se ‘desarrolla’ nuestra civilización (p. 87)

Derivado de aquellos errores aparece una disolución de la frontera entre verdad y sinceridad. De la primacía del carácter ético de la sinceridad se inferirá a partir de ahora la imposibilidad de alcanzar la verdad, y como consecuencia, la reducción del alcance de la Filosofía.

Anticipándose a estas consecuencias, Zambrano subraya la necesidad de substituir ese concepto racionalista de método rígido, estructurado, continuo y permanente por otras formas indagatorias más asistemáticas, flexibles, cambiantes y discontinuas, dado que el medio por el que discurre no es una razón dominante -la razón racionalista-, masculina, y hasta enemiga de la razón poética (como a veces parece sostener el profesor Moreno Sanz<sup>1</sup>), sino una razón más *femenina*, la *razón poética*, o como sostienen muchos autores (Floger 2016)

Se trata de rescatar, por hacerlo expreso, lo que hasta ahora, en la filosofía racionalista occidental, se quedaba oculto por inefable a través de las formas existentes. Y esto «otro», a lo que obviamente pertenece «lo femenino», lo expresa Zambrano con su razón poética (p. 50)

La razón poética es la base de un conocimiento intuitivo porque lo que debe conocerse -que es la vida- sólo puede aprehenderse a través de la creación, del trazo, del ritmo, del tempo.

Por lo dicho anteriormente podemos concluir que Zambrano no comparte la idea de acceso al conocimiento con un método riguroso y estricto, sino más bien se refiere a él como una

metáfora que, a modo de guía flexible, sea capaz de alcanzar y transmitir el conocimiento de la persona como ser interior, que vive abierto a una sociedad, que necesita mostrarse, escribir y que le comprendan. De este modo, el proceso comunicativo cobra una importancia vital para la autora, y con él, todos los elementos que facilitan la comunicación, de ahí la necesidad que tiene Zambrano de dedicar un capítulo en *Hacia un saber sobre el alma* a explicar por qué se escribe.

Un segundo argumento a favor de una interpretación metafórica del concepto de método radica en la multiplicidad de métodos que coexisten para alcanzar y expresar la verdad como *escritura del centro*. Zambrano señala la música como otra forma de pensamiento discursivo. Son sus propias palabras en el prólogo de *Notas de un método* las que nos permiten llegar a esa conclusión. Así, no sólo la escritura a través de la palabra es conocimiento del interior, también puede serlo la música. La consideración que Zambrano tiene del método queda perfectamente reflejada en el prólogo de *Notas de un método* cuando advierte en esa obra sobre la ambivalencia de la palabra *nota*, que la utiliza para referirse tanto al carácter fragmentario y discontinuo del saber como al orden formal de la estructura de la obra musical, en la que cada nota adquiere sentido en su conjunto como una expresión discursiva. Coincidimos, así, con las conclusiones a las que llegan recientes investigadores de la obra de Zambrano en relación a su aspecto musical (Martínez 2008):

El sintagma “Pensamiento musical de María Zambrano” cobra así un doble sentido, por un lado, en una primera aproximación, cubre aquella esfera de su reflexión manifiestamente volcada hacia la música como objeto, por otro, apunta a

1 Puede verse al respecto *La razón en la sombra. Antología crítica*. 2004 centenario del nacimiento de María Zambrano 1904-1991, especialmente el apartado *Razón misericordiosa, no polémica*.

la naturaleza íntimamente musical de un pensar, el suyo, que quiso ser una alternativa a la razón discursiva tradicional (p. 13)

Pero una obra musical lo es por las sinergias comunicativas que se producen entre ella y su audición, en la participación afectiva del sujeto en esa otra realidad musical que le es ajena y que se deriva, en gran medida, de la empatía del intérprete. Tan importante es la armonía que el creador imprime en su partitura para generar belleza como la transmisión y participación del oyente que la *siente* como tal, de ahí que nuevamente es necesario traer al primer plano la importancia del mensaje y del medio.

Si tenemos en cuenta la fuerza de los dos argumentos expuestos, no es de extrañar que la consideración de método también la extienda Zambrano a la Confesión y a la Guía, considerando esta última incluso como *conductora* de la Filosofía, aunque despojada de su exigencia teórica de universalidad por estar ligada a un saber experiencial pero, precisamente por ello, comunicante y transformadora. La Filosofía, en cambio, carece de esa fuerza comunicativa, en parte por la rigidez de su método. Esto resulta especialmente visible en *Hacia un saber sobre el alma* (Zambrano 1987):

La Filosofía, como toda ciencia, se manifiesta en forma impersonal. No es, propiamente hablando, comunicativa. La experiencia si sale de su silencio, en cambio, es para comunicar (p. 70-71)

El valor de la teoría no debería ser otro que su capacidad para revivir la experiencia, de ahí que la autora cite a Heráclito y su máxima: el sabio no dice ni oculta: indica. Y la Filosofía debería conducir a una transformación, a una conversión, a un discernimiento (esa es la finalidad de la Confesión y de la Guía), pero lo que permite revivir una experiencia no es el contenido filosófico encerrado en la quietud y encorsetamiento de un sistema (según la

conocida máxima kantiana que cita la propia Zambrano: “se aprende a filosofar, no Filosofía”), sino aquello que causa empatía, es decir, aquello que pone en valor el medio y el mensaje.

Por todos son conocidas las tres tentativas de Zambrano para dejar la filosofía, a la primera de ellas se refiere expresamente la autora situándola en la mayor o menor claridad en la explicación de sus maestros, así en *Hacia un saber sobre el alma* nos recuerda (Zambrano, 1987)

En este texto expreso la imposibilidad que sentí de seguir estudiando Filosofía, justamente en el momento en que comenzaba a hacerlo, atraída por igual según estaba por la ‘oscuridad’ de Zubiri, y la claridad, transparencia le llamaría, del pensamiento de Ortega y Gasset que explicaba a la sazón a Kant (p. 10)

El valor de la comprensión quedaba manifiesto, y también la necesidad de hacer comprensible lo comunicado, el mensaje y el medio, la flexibilidad dentro del rigor, la empatía y la escucha activa; en definitiva, las habilidades comunicativas que permitan la mediación.

Quizás en este ámbito filosófico, Zambrano sintonice mejor con la hermenéutica de Gadamer quien destacó ante todo el valor de la interpretación en virtud del código y de las circunstancias personales que rodean al mensaje, y así sostiene que (Gadamer 1998):

la universalidad de la experiencia hermenéutica se acopla magníficamente a la limitación real de toda experiencia humana y a las limitaciones impuestas a nuestra comunicación y nuestras posibilidades de articulación (p. 75)

Queda por tanto perfectamente justificado que podamos concluir, de un lado, que la palabra “método” en una obra dedicada a la confesión se

refiere más a una metáfora metodológica que a una exigencia sistemática, y, de otro, que tanto la Filosofía como la Confesión pueden constituirse como vías de acceso a las verdades necesarias para vivir, pero ambas requieren de un requisito indispensable en su utilidad como camino de vida: su comunicabilidad.

### Habilidades comunicativas

La necesidad de comunicación en el mundo vivo es patente tanto a nivel animal como humano. En el primer grupo de seres esa comunicación se halla ligada a la supervivencia y se trata, en general, de pautas genéticamente predeterminadas a las que se le añaden otras por imitación muy limitadas, y presentes sólo en las especies animales superiores –obviaremos, lógicamente, la discusión acerca de la plasticidad de la comunicación animal, que no viene al caso– circunscritas siempre a la satisfacción de necesidades básicas, de tal forma, que el aprendizaje por imitación, siempre ligado a la supervivencia y a la conducta gregaria, carece del carácter intencional por la simplicidad de la vida animal.

No sucede de igual modo en los seres humanos para los que la simplicidad animal se trastoca en complejidad multifuncional, convirtiéndose así la comunicación en el elemento fundamental y fundante por excelencia de la vida social, y, por ende, del desarrollo de ciertas habilidades sociales en el individuo como estrategias facilitadoras de la mediación comunicativa y del diálogo.

Cuando hablamos de comunicación simplificaremos y nos referiremos en general al proceso mediante el cual se transmiten significados de una persona a otra. Y para transmitir significados, además de los elementos necesarios

de la comunicación (emisor, receptor, canal, mensaje), incluimos los procesos de codificación y decodificación, elementos indispensables para esa transmisión. Pero, en paralelo a esos procesos, existen otros elementos “facilitadores” que conducirán al éxito o al fracaso de la mediación comunicativa, y que se hallan ligados a la competencia comunicativa del hablante en su marco social.

Nos referimos a las llamadas *habilidades comunicativas*, ellas son las que actúan en la intercomunicación y son las que favorecen o entorpecen, según los casos, las relaciones interpersonales. Suelen señalarse como habilidades comunicativas la escucha activa, la empatía, la validación emocional, el lenguaje tanto verbal como no verbal, la capacidad de resolución de conflictos, la negociación, la lectura, la escritura, el respeto, la capacidad de persuasión y la credibilidad.

Todas ellas han sido objeto de numerosos estudios actuales desde diversas disciplinas no sólo lingüísticas, sino psicológicas, sociológicas, etc. Por citar un ejemplo, Marinoff (Marinoff 2000) señala que

no se necesita pericia para ser un buen consejero; la pericia ni siquiera es necesaria, Es mucho más importante la capacidad de escuchar, de empatizar, de comprender lo que está diciendo la otra persona, de plantear nuevos puntos de vista y de ofrecer soluciones o esperanza (p. 57)

Nosotros para su estudio seguiremos principalmente el trabajo llevado a cabo por el profesor Caballo<sup>2</sup> al referirse a todas ellas como *asertividad*, palabra que asegura la usó por primera vez Wolpe en 1958, en el marco del origen teórico de las llamadas habilidades sociales, y que se explica en la obra de Alberti y Emmons

2 Caballo, V.E. (1993) *Manual de evaluación y entrenamiento de las habilidades sociales*. , Madrid: Siglo Veintiuno. España Editores.

*Your perfect right*, dedicada íntegramente a la asertividad.

En principio hay que reconocer que no hay una definición conceptual completa del concepto de asertividad, puesto que, al referirse a objetivos y consecuencias, siempre estará ligada a elementos variables como la edad del sujeto, su status, o el marco cultural de referencia. No obstante, Caballo la define como (Caballo 1993)

La conducta social habilidosa es ese conjunto de conductas emitidas por un individuo en un contexto interpersonal que expresa los sentimientos, actitudes, deseos, opiniones o derechos de ese individuo de un modo adecuado a la situación, respetando esas conductas en los demás, y que generalmente resuelve los problemas inmediatos de la situación mientras minimiza la probabilidad de futuros problemas (p. 6)

Resulta evidente que Caballo se refiere tanto al aspecto comunicativo como conductual. No obstante, la preponderancia de los aspectos comunicativos queda manifiesta en su obra al describir, inmediatamente, las componentes de las habilidades sociales en términos de comunicación. De hecho, la primera componente conductual que él señala es la comunicación no verbal, por cuanto las señales visuales o auditivas pueden ocupar el lugar de las palabras, pueden garantizarlas, asegurarlas, contradecirlas, etc., pero, no cabe duda que el trasfondo es la conversación, el diálogo como transmisión de la información y como mecanismo que persigue garantizar la eficacia.

Paralelamente, en Zambrano también existe una conexión inseparable entre comunicación y acción en la Confesión, pues su valor reside en su carácter ejecutorio y perlocutivo, de tal forma, que es la máxima acción que es dado ejecutar con la palabra (Zambrano 1995, p. 31) y ésta es una de las razones por las que la Confesión supera a la Filosofía, y por las que ésta debe asemejarse a aquélla.

Otra nota que añade Caballo a la eficacia es que toda conversación sea autorreveladora, porque lo que interesa es contar cosas de uno mismo, y de ello depende el éxito o el fracaso, a través de un proceso de retroalimentación como comprobante de que los demás le escuchan o no, le creen o no, le comprenden o no.

El carácter “descubridor” de la interioridad del confesor se halla ligado íntimamente a la verdad, puesto que la Confesión desvela algo que estaba oculto, y que se transmite con vistas a promover una acción exitosa en quien la lee. Esta relación biunívoca lectura-acción es la que permite una especie de comunión con “el otro”, una comunidad con un secreto compartido.

Habla Caballo incluso de diferentes trastornos o desviaciones en la solución de problemas en el adulto que serían derivados de un mal desarrollo de las habilidades cognitivas durante la infancia, de ahí la exigencia de adoptar esquemas y guías de conducta con vistas a la selección de las que se prevén exitosas. Ese carácter ejecutivo del aprendizaje vicario está vinculado, en gran medida, al carácter empático y persuasivo de los actores sociales.

Así, la verdad, como parte del proceso cognitivo y comunicativo, debe ser empática, exige asentimiento, y la empatía –que le es afin– es la función que provoca esa participación.

Concluyamos, pues, que la asertividad – empatía– se sitúa en el centro de la comunicación y de la acción, y que la Confesión es su lugar privilegiado.

### **La Confesión: paradigma de comunicación efectiva**

Para analizar la obra de Zambrano *La Confesión*, género literario consideraré irrelevante la indagación a propósito del género, puesto que, por un lado, ya existen numerosos estudios

desde el punto de vista literario; y por otro, la Confesión como género, como tipo de escritura no es propiamente el objetivo de este estudio, sino más bien se trata de esclarecer el trasunto del escrito confesional: su intencionalidad, sus requisitos y su recepción. Es por ello por lo que simplemente asumiré la propuesta de Bundgaard (2001) quien sintetiza la cuestión del género en la actualidad relacionándolo con clases de textos, escritos, o escritura del centro

Con respecto a la palabra confesión suscribo la definición que de ella da Wachoswska (2001) quien a su vez la remite a Moliner en su *Diccionario de uso del español*, y señala la etimología de la palabra confesar derivada del latín *confessare*, que a su vez proviene de la voz *fari*, que significa *hablar*. De ahí que, ya en su origen, el término se halla indefectiblemente vinculado a ciertos parámetros comunicativos. Pero, además, Wachoswska introduce una característica importante cuando subraya la necesidad de *ser comprendido*, es decir, no hay confesión –sensu stricto– si no hay comprensión, y no hay comprensión si no hay comunicación efectiva, no basta con que la verdad se muestre, es preciso hacerla partícipe a los demás, esforzarse en exponerla.

El carácter comunitario de la verdad es un movimiento opuesto al solipsismo cartesiano y a toda la filosofía moderna, que, en su esfuerzo por oponer resistencia a la conversión en busca de la universalidad conceptual, se ha vuelto dramática (Zambrano 1996):

Solemos tener la imagen inmediata de nuestra persona de fortaleza en cuyo interior estamos encerrados, nos sentimos ser un “sí mismo” incomunicable, hermético, del que a veces querríamos escapar o abrir a alguien: al amigo, a la persona a quien se ama, o a la comunidad. La persona vive en soledad y, por lo mismo, a mayor intensidad de vida personal, mayor es el anhelo de abrirse (p. 26)

Nos abrimos a través de la escritura, pero en este punto convendría considerar las puntualizaciones que, acertadamente, señalan Bundgaard y LLevadot en cualquier escrito porque contribuirán a subrayar el valor intrínseco de la Confesión como modelo comunicativo y sus rasgos esenciales. Se trata de las diferencias entre *autor* y *escritor*.

Por un lado, para Bundgaard la diferencia entre *autor* y *escritor* estriba en que el primero es quien escribe una confesión en función de la verdad que se exterioriza, de ahí su valor ejecutivo para los lectores, no así para el escritor; lo que equivale a poner en juego lo que en psicología se llama *validación emocional*, es decir, la comprensión y aceptación de que la situación emocional del que confiesa se entiende y se comparte.

También para Zambrano la Confesión posee ese valor ejecutivo, como veníamos apuntando (Zambrano 1995):

Cuando leemos una confesión auténtica sentimos repetirse aquello en nosotros mismos, y si no lo sentimos no logamos la meta de su secreto (p. 30)

Es importante destacar el carácter auténtico o inauténtico de una confesión, porque ello marca la diferencia que antes señalábamos entre autor y escritor, dependiendo de lo que la confesión quiera o no evidenciar, dependiendo de su ligazón al valor de verdad que la sustenta. De igual modo, dice Zambrano que pueden existir muchas confesiones en la historia no reconocidas como tales, pero, en el fondo, poseen –si son auténticas– todas ellas la misma intencionalidad del autor: desvelar lo oculto, exponerse completamente al desnudo para que los demás lo vean como un ejemplo, manifestar su verdad y su culpabilidad a la vez, desocultamiento.

Así, la evidencia se halla ligada al carácter revelador de la confesión, y prueba de ello es que

ésta en San Agustín –que es la más paradigmática según Zambrano– da razón de los tres problemas que horrorizan al ser humano: el horror del nacimiento, el espanto de la injusticia y el temor a la muerte (Zambrano 1995):

San Agustín ha desvanecido el terror del hombre antiguo, desamparado y desfraternizado. Ha deshecho la pesadilla de la existencia, pues que se alegra de haber sido engendrado: ‘Niño pequeño soy, mas vive mi Padre eternamente’. No teme a la muerte ‘Cuando yo me adhiera a Ti, con todo mi ser, no habrá ya dolor ni trabajo para mí y mi vida será llena toda de Ti’ (Libro I, XXIX, 400) (p. 57).

Pero ese descubrimiento le exige la obligación de comunicarlo, se impone una vocación: transmitirlo a los demás, y, en la medida en que el confesor sea capaz de exponerse a través de la palabra escrita, su confesión tendrá valor ejecutorio. De ahí la importancia no sólo de empatizar con sus lectores –porque, de lo contrario, “no logramos la meta del secreto”–, sino de ayudarles a resolver sus conflictos interiores.

Por otro lado –y ciertamente como complementario a Bundgaard–, para LLevadot (2001) la confesión es un método por el que el confesor asume la culpa, y, si bien tiene un valor ejecutivo, lo es para el confesor, que es quien sufre la transformación, no para los lectores, ellos validarán las emociones sin juzgarlas, entenderán la situación del confesor desde el ámbito de la normalidad, y serán capaces de ponerse en su lugar.

Pero resulta que esto ocurrirá sólo si quien confiesa tiene habilidades para comunicar, si es capaz de empatizar con sus potenciales lectores.

Esto, en modo alguno, es el resultado en Zambrano de un pacto previo por el que el lector asume la verdad de lo escrito, sino que se

constituye en un trasunto emocional que sólo es capaz de trasladar el auténtico confesor a través de sus palabras. El confesor está obligado de una forma vocacional a comunicar su transformación a los demás con objeto de recibir su validación. Su verdad, que ha quedado expuesta, debe atraer al lector (Zambrano 1995):

...toda verdad pura, racional y universal, tiene que encantar a la vida; tiene que enamorarla (p. 17)

es decir, si la filosofía se aparta de la afectividad, no le es útil para la vida.

De la necesidad de ese enamoramiento –ausente en el discurso filosófico y fundamental en la Confesión– Zambrano pone como ejemplo a Aristóteles quien, pese a unir la esencia del hombre a la necesidad de buscar la verdad –por lo que bastaría con el conocimiento para ser feliz–, el hombre tiene que ir a la Ética para encontrar la felicidad. Aristóteles debe buscar otro tipo de mediación que es incapaz de expresar el discurso filosófico, así señala Zambrano que Aristóteles (Zambrano 1995):

cuando habla de la necesidad de saber, en otro lugar tiene que hacer una teoría de la “vida feliz” como vida propia del que ha llegado a ser filósofo (p. 15)

es decir, la transmisión de la verdad debe de ir acompañada de una componente afectiva capaz de persuadir porque la verdadera comunicación, exenta de esa componente, es incapaz de permeabilizar, se vuelve opaca, no es transparente, y esto sólo se consigue cuando haya empatía en la mediación comunicativa.

Las aportaciones de Bundgaard y de LLevadot, junto a las argumentaciones anteriormente expuestas por nosotros, nos permiten resituar el valor de la Confesión en el proceso comunicativo en la “escritura del centro” por la confluencia de la necesidad de exigir una validación emocional

al confesor por parte de sus lectores, y la exigencia de una lectura activa con la finalidad de conseguir que sea ejecutoria y resuelva conflictos interiores.

Así, concluimos que la Confesión se halla ligada a la asertividad –capacidad empática– de quien se confiesa, que debe de armarse discursivamente de forma persuasiva para conseguir el valor ejecutorio que persigue, y que, por todo ello, podría usarse como paradigma comunicativo para otros géneros.

### Discusión y conclusiones

Ahora ya podemos volver a nuestra propuesta inicial concluyendo que la Confesión no sólo es una vía de acceso al conocimiento en determinadas circunstancias históricas en crisis, sino que podría ser paradigma fundante universal del modelo de escrituras vitales, y eje vertebrador en la obra de Zambrano.

Como muestra de ello destacaremos tres lugares diferentes que puedan abrir nuevos campos para la indagación de lo que aquí venimos sosteniendo.

En el primero, partimos de la acertada relación que destaca el profesor Ortega entre Filosofía y Poesía cuando afirma (Ortega 1994) citando a la propia Zambrano que

la poesía se sitúa en enfrentamiento en cierto modo con la filosofía, que la confesión intenta aunar y asumir: ‘Poesía y pensamiento filosófico –dirá Zambrano– se nos aparecen como dos formas insuficientes de conocimiento y de expresión’ (p. 160)

En segundo lugar, y también en la misma obra, Ortega habla del “sentir iluminante” refiriéndose a lo que afirma Zambrano en “Claros del Bosque” (Ortega 1994):

Sólo gracias a este *sentir iluminante* le es posible al hombre alcanzar el ser. ‘Desde siempre –nos dice Zambrano– el ser ha estado escondido y por ello, se ha preguntado el hombre a sí mismo acerca de él y ha preguntado ¿Habría sido acaso si él, el ser humano, no hubiera sentido en sí, dentro de sí un ser, el suyo escondido’ (p. 49)

Y en tercer lugar, y en el mismo contexto (Ortega 1994) señala el propio Ortega la necesidad de conocimiento que Zambrano expresa como un *anhelo de darse a conocer* que está relacionada con las formas más logradas objetivamente por el conocimiento, y que bien podría referirse a la confesión, dado es el conocimiento del éxtasis y la exteriorización. Este conocimiento que es capaz de hacerse cargo de todas las zonas de la vida es a la vez también el que aglutina a la filosofía, a la poesía y a la mística.

Con todo ello, llegamos a la conclusión final que podríamos compartir con Bundggard (Bundggard 2001):

¿No será justo, para mantenernos en el marco de la problemática generológica, afirmar que la producción de Zambrano pertenece toda ella en principio a un solo género, al género de la confesión en diversas variantes? (p. 51)

Ello bien podría deberse, principalmente, a la obligatoriedad de desarrollar habilidades comunicativas, requisito que no es indispensable en otros tipos de conocimiento, pero que constituye un horizonte ineludible en la confesión.

### Referencias bibliográficas

BALLESTEROS AGUAYO, L. (2012). “La música flamenca como propedéutica para una epistemología en María Zambrano”. En Díaz Bañez, M., Escobar Borrego, F.J., Ventura

- Molina, I., (Eds.) *Las fronteras entre los géneros: flamenco y otras músicas de tradición oral*. Sevilla: Congreso Las fronteras entre los géneros. Flamenco y otras músicas de tradición oral, pp. 139-158.
- Molina, I., (Eds.) *Las fronteras entre los géneros: flamenco y otras músicas de tradición oral*. México: Paidós, capítulo I tres formas de malestar.
- BUNDGAARD, A. (2001). "Sobre los géneros literarios. Los géneros literarios y la "escritura del centro" como transgénero en la obra de María Zambrano". *Aurora n° 3. Papeles del "Seminario María Zambrano"*, pp. 43-51.
- ZAMBRANO, M. (1987). *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Tres. Alianza Editorial.
- (1996). *Persona y Democracia*. Madrid: Siruela.
- ZAMBRANO, M. (1995). *La confesión, género literario*. Madrid: Siruela.
- CABALLO, V.E (1993). *Manual de evaluación y entrenamiento de las habilidades sociales*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- WACHOWSKA, J (2001). "En torno al género literario de la confesión". *Studia Romanica Posnaniensia*. Poznan: University Press, vol. XXVIII, pp. 177-187.
- FLOGGER, M. (2016). "Las diferentes perspectivas de lo femenino en la obra de María Zambrano". *Aurora n° 17. Papeles del "Seminario María Zambrano"*, p. 44-52.
- GADAMER, H.G (1998). *El giro hermenéutico*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- LLEVADOT, A. (2001). "La confesión, género literario: la escritura y la vida". *Aurora n° 3. Papeles del "Seminario María Zambrano"*, pp. 60-67.
- MARINOFF, L. (2000). *Más Platón y menos Prozac*. Barcelona: Ediciones B, Grupo Zeta.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, F. (2008). *El pensamiento musical de María Zambrano* (Tesis Doctoral). Granada: Ed. de la Universidad de Granada.
- ORTEGA MUÑOZ, J.F. (1994). *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. México: FCE.
- Tylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*.

---

# Pensar la mística en el Siglo de las Luces: Obras espirituales (1703) de San Juan de la Cruz

Francisco-Javier Escobar-Borrego  
(Universidad de Sevilla, España)

---

## Introducción-Justificación

**E**n la imprenta salmantina de Guillermo Foquel se publicaba en 1588 *Los libros de la madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y frailes carmelitas descalços de la primera regla*<sup>1</sup>. Se trataba, como se sabe, de la edición príncipe de la religiosa, que contó con la supervisión de fray Luis de León, quien redactase, además, para este volumen, sendos textos preliminares: la Censura, en la que alaba del libro su “sana y católica doctrina, y (...) grandísima utilidad para todos los que lo leyeren”, y la carta dedicatoria *A las madres priora Ana de Iesús y religiosas carmelitas descalzas del Monasterio de Madrid...*, en la que vuelve a encarecer otras virtudes del impreso por la “alteza de las cosas que trata (...), la delicadeza y claridad

con que las trata (...), la forma del decir y en la pureza y facilidad del estilo, y en la gracia y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada que deleita en extremo”<sup>2</sup>.

Pues bien, a la estela de Santa Teresa y su obra, editó Francisco de Leefdael en los primeros albores del siglo XVIII y en la sevillana imprenta de la Ballestilla, nada menos que dos libros dedicados a San Juan de la Cruz. El primero, *Avisos y sentencias espirituales* (1701), incluía ejemplos textuales del poeta, procedentes de la *Écloga divina o Cántico espiritual*, la *Canción de Christo y el Alma*, y otras composiciones, como *ilustraciones* de la exposición en prosa. El segundo y más importante para la recepción de San Juan en el siglo de la Ilustración, *Obras espirituales* (1703), estuvo al cuidado de fray Andrés de Jesús María<sup>3</sup>. De hecho, este carmelita

---

1 Para el examen de esta edición, hemos consultado los ejemplares R/14241 y R/16208 de la Biblioteca Nacional de España (en lo sucesivo, BNE).

2 Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida* (2014, pp. 355 y 361).

3 Citaremos por *Obras espirituales que encaminan a vna alma a la más perfecta vnión con Dios... por...San Jvan de la Crvz...* (Sevilla, Francisco de Leefdael, 1703), según el ejemplar ER/4068 de la BNE, modernizando la acentuación y puntuación; regularizamos también el empleo de mayúsculas.

descalzo y prior del Convento hispalense de Nuestra Señora de los Remedios, incorporó, entre otros avales canónicos que habían “estimado” la obra de San Juan, según se indica en la *Introducción y Advertencia*, algunos destacados textos llevados a cabo por coetáneos del místico, a modo de “breve catálogo” y a imitación de las ediciones dedicadas a Santa Teresa que habían visto la luz con anterioridad. Entre estos ilustres nombres cabe mencionar, precisamente, el de la Santa, que estará muy presente en la edición de Leefdael en el plano textual y gráfico, no sólo por su relevancia canónica, su perfil bíblico de *mujer fuerte*, y su relación profesional y de amistad con San Juan a propósito de la reforma carmelitana, sino también por el calado estético de su poesía así como por su legado espiritual en la ciudad del Guadalquivir. Tanto es así que de esta “verdadera heroína, celestial matrona y Divina Palas”, como recuerda Tamayo de Vargas en uno de los textos reproducidos en la edición de Leefdael, se llega a transcribir un discurso panegírico epistolar suyo con el objeto de enaltecer las cualidades espirituales y humanas del ilustre carmelita (“un hombre celestial y divino”, lo llama), que tiene como destinataria a “la venerable Ana de Jesús, priora del Convento de Carmelitas Descalças de Veas”. No obstante, el escueto texto será recogido, asimismo, en la *Vida* de San Juan inserta en el impreso de Leefdael, con visibles puntos de encuentro respecto de la *Vida* de Santa Teresa<sup>4</sup>.

### Una edición sevillana de 1703

Las *Obras espirituales* de 1703, como hemos apuntado, reunían el *corpus* poético del autor místico, con sus *declaraciones*, comentarios, glosas explicativas y notas marginales teniendo como base textual la *editio princeps* de 1618: *Obras espirituales que encaminan a vna alma a la perfecta vnión con Dios por...Iuan de la Cruz...; con vna resunta de la vida del autor, y unos discursos por...Diego de Iesús, carmelita descalzo...* (Alcalá, Ana de Salinas, viuda de Andrés Sánchez Ezpeleta)<sup>5</sup>. Sin embargo, frente a la príncipe y sus sucesivas reimpresiones, la edición de Leefdael viene a corregir numerosos errores que se habían transmitido en la tradición textual impresa, según se indica en la *Introducción y advertencia general a la lección de estos libros*<sup>6</sup>, al tiempo que completaba la obra integral del carmelita. No obstante, incluía, por vez primera, aunque retomando el texto poético ofrecido dos años antes en los *Avisos y sentencias espirituales*, la versión B o definitiva del *Cántico espiritual*, sustituyendo así la primitiva redacción comprendida en el códice custodiado por las Carmelitas Descalzas de Sanlúcar de Barrameda (CA)<sup>7</sup>. Esta versión había sido legitimada, huelga decirlo, por el principal biógrafo de San Juan, el carmelita descalzo fray Jerónimo de San José, en la edición de 1629-1630, al considerarla como la más cercana a la voluntad autorial, hasta ser sustituida, finalmente, por la difundida por Leefdael en Sevilla, esto es, el conjunto integral y comentado de 40 estrofas (CB), objeto de una dilatada historia textual y, de paso, controversia

4 Para otros pormenores: Escobar (2016, 2017).

5 Eso sí, con cambios en cuanto a la foliación, paratextos, titulillos, signos tipográficos como manículas, ausentes en el impreso de 1703, y otros aspectos que atañen a la bibliografía material. Para la príncipe nos hemos valido de los ejemplares de la BNE, 3/8345, por el que citaremos, R/31430 y U/3206. De la edición de 1619, en la imprenta barcelonesa de Sebastián de Cormellas, hemos consultado dos ejemplares en la BNE: 4/36872 y R/31579. Ofrece las mismas obras y características tipográficas que la príncipe, contando con reimpresiones como la de 1635 (BNE, R/22188).

6 “(...) Va mejorada en muchas cosas (...); se han enmendado innumerables yerros de mucha consideración, que vnas impresiones han ido añadiendo a otras...” (San Juan de la Cruz, 1703, p. 5). Y, en efecto, así lo hemos podido corroborar tras proceder al cotejo.

7 Agradecemos, en fin, a las Carmelitas de Sanlúcar su amabilidad y atención durante nuestras pesquisas en el fondo patrimonial del Convento.

autorial, que ha llegado hasta nuestros días<sup>8</sup>.

Además de esta importante aportación para la historia textual de San Juan, el impreso de Leefdael brindaba igualmente el opúsculo *Instrucción y cautelas...*, las *Devotas poesías* (es decir, la poesía denominada *breve* o *menor* como coplas, romances, glosas a lo divino, etc.) y las *Cartas espirituales*, no contenidas en la príncipe, pero que se habían introducido en ediciones posteriores como las de 1649 y 1694. Por lo demás, respecto a las obras editadas en 1618 y sus reimpresiones, recordadas ya en los preliminares de la edición de Leefdael, éstas presentan el mismo orden estructural o *dispositio*:

I. *Subida de el Monte Carmelo por el beato padre San Juan de la Cruz* (pp. 1-189). Ofrece *Argumentos* y un *Prólogo* al frente, siguiendo la *princeps* y sus reediciones como la de 1629-1630, además de las *Canciones en que canta el alma la dichosa ventura...*, con sus *Declaraciones*. No faltan tampoco sucintos *marginalia* sobre una fuente bíblica concreta u otro dato explicativo, y algunas xilografías de aliento espiritual, por lo general, como separación de sección entre los libros, que no se encontraban en la edición de 1618; entre ellas, el Santo Sudario, el Cristograma o monograma con las iniciales de Jesucristo, así como el cáliz para la Santa Comunión y la transubstanciación.

II. *Noche oscura de el Alma, y declaración de las canciones que encierran el camino de la perfecta unión de amor con Dios, qual se puede en esta vida; y las propiedades admirables de el Alma, que a ella ha llegado por el beato padre San Juan de la Cruz* (pp. 190-270). Como la príncipe, incluye las *Canciones de el alma*, con sus *Declaraciones* y notas *marginales*, presentadas en un *Argumento*, a modo de proemio. Asimismo, al igual que en la

sección anterior, pero a diferencia de la *princeps*, se incluyen las imágenes xilográficas ya referidas u otras similares como transición entre las secciones.

III. *Cántico Divino o Cántico espiritual entre el Alma y Christo, su Esposo, en que se declaran varios y tiernos afectos de oración, y contemplación en la interior comunicación con Dios por el beato padre San Juan de la Cruz* (pp. 272-407). Como puede comprobarse, este título ha sustituido al de *Écloga divina, o Cántico espiritual, donde se introducen Christo esposo, el alma esposa, criaturas compañeras*, incluido en los *Avisos y sentencias espirituales* de 1701. Por lo demás, respetando la voluntad autorial, como en las ediciones de 1627 y otras posteriores, se ofrecen un *Prólogo*, las *Canciones entre el Alma y el Esposo*, ilustradas con el *Argumento*, sus *Declaraciones* (estrofa a estrofa, y verso a verso), así como la *Anotación para la canción siguiente*, y escuetos *marginalia* sobre los *interlocutores* del diálogo, la identificación de fuentes bíblicas y otros pormenores. Frente a las secciones precedentes, ésta no contiene xilografías de relieve.

IV. *Llama de amor viva y declaración de las canciones que tratan de la más íntima unión y transformación de el Alma con Dios por el beato padre San Juan de la Cruz* (pp. 408-459). Composición presentada en un *Prólogo*, como en la príncipe, mientras que cada una de las canciones es objeto de un comentario verso a verso, con algunas notas puntuales en los márgenes.

V. *Instrucción y cautelas que ha menester traer siempre delante de sí el que quiere ser verdadero religioso y llegar en breve a mucha perfección por el beato padre San Juan de la Cruz* (pp. 460-463). Las *Cautelas* en prosa, introducidas en la edición barcelonesa de 1693, a costa de Vicente Surià, se

<sup>8</sup> Para esta controversia y la compleja historia textual del *Cántico*: San Juan de la Cruz (1981, pp. 130-131, sobre la relevancia de la edición de 1703); Ídem (2002, pp. CXIX-CLII); Tanganelli (2008); y Escobar (2016, 2017).

presentan, como en las secciones anteriores, con sucintas notas en los márgenes del comentario.

VI. *Avisos y sentencias espirituales por el beato padre San Juan de la Cruz* (pp. 464-489). Con *Prólogo*, enumeración explicativa de estos *Avisos y sentencias* a modo de *catálogo* e instrucción anímica, y sus respectivas notas *marginales*.

VII. *Devotas poesías hechas a diferentes assumptos por el beato padre San Juan de la Cruz* (pp. 489-497).

VIII. *Cartas espirituales escritas a diferentes personas por el beato padre San Juan de la Cruz* (pp. 498-511).

IX. *Apuntamientos y advertencias en tres discursos, para más fácil inteligencia de las frasis místicas, y doctrina de las obras espirituales, de nuestro beato padre San Juan de la Cruz. Por el padre Fray Diego de Jesús, carmelita descalço, prior del Convento de Toledo* (s. p.). Como en la edición príncipe, se trata de un comentario organizado en *Discursos y Frasis*, con *marginalia* circunscritos a fuentes bíblicas. Se cierra con una xilografía de San José y el Niño Jesús.

X. *Tabla de los lugares de la Sagrada Escritura, declarados en sentido místico, en estas obras espirituales. El número denota el de la página. La a primera coluna; la b segunda* (s. p.); *Tabla de los libros y capítulos contenidos en estas obras...* (s. p.); y *Tabla de las cosas notables destas obras místicas* (s. p.), organizada alfabéticamente mediante conceptos espirituales, por mimesis respecto a la príncipe y sus reimpresiones.

## Un ciclo de aguafuertes dedicado a San Juan de la Cruz

Resumidos los contenidos de estas *Obras espirituales* y sus deudas para con la príncipe y sus reimpresiones, cabe destacar, como contrapunto tanto respecto a la edición de 1618 como a la de 1701, la inclusión en el impreso de Leefdael de un nutrido número de estampas de devoción dedicadas a la *Vida* del religioso carmelita<sup>9</sup>; es decir, siguiendo el género de las ilustraciones devotas populares presentes ya en los libros de peregrinación *ad loca sacra* de los siglos XV y XVI, con un especial desarrollo desde finales del XVI, en libros piadosos, historias de santos, con la *Vida* de Santa Teresa a la cabeza, e incluso láminas sueltas<sup>10</sup>, hasta los últimos compases del XIX.

Se trata, en concreto, de un ciclo de 59 aguafuertes por el pintor y grabador Matías de Arteaga y Alfaro<sup>11</sup>, ilustrados cada uno de ellos con dos inscripciones en latín<sup>12</sup> sobre los distintos hitos que sustentaron la coronación del poeta como beato ejemplar, mártir y santo. De hecho, este *Compendio de la vida de el beato padre San Juan de la Cruz. Por el padre frai Gerónimo de San Joseph, carmelita descalzo*, que contribuía al *acceso al autor*, ofrecía un “camino de perfección” por parte del místico, en la estela de Santa Teresa, comparable a la vida y pasión de Cristo, culminando así con una muerte presidida por el sufrimiento “ejemplar” y posterior resurrección como un “Fénix divino”.

Por lo demás, para llevar a cabo su serie iconográfica sobre San Juan, Arteaga tomó como principales referentes cronológicos el nacimiento, niñez, juventud y madurez del carmelita hasta su

9 Hemos estudiado con anterioridad este aparato visual en sendos artículos (2016, 2017).

10 A las que la religiosa carmelita era, por cierto, muy aficionada.

11 Si bien una de las imágenes es obra de Juan Pérez; en concreto, su firma consta en el aguafuerte 36, mientras que sin firma autorial y atribuidas, por lo general, a Arteaga son las estampas 10, 17, 23 y 26. En cualquier caso, el ciclo se conserva en la BNE: ER/4163 (1-59).

12 Una en prosa, ubicada en el margen superior, y otra en verso, a modo de dístico elegíaco, en el inferior.

fallecimiento, esto es, un recorrido por las edades del hombre de Solón, pasando por una detallada relación de hechos hagiográficos, milagros o aretología, en la que la presencia de Santa Teresa y la fundación de la orden de los carmelitas se harán muy patentes. Estos hitos, en cualquier caso, son los siguientes:

1. NACIMIENTO DE SAN JUAN DE LA CRUZ: *Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes. Joan I. // Filius ecce tuus Virgo, dat gratia nomen, / Ioannis gemini sub cruce Mater eris.*

2. MILAGRO DEL ESTANQUE: *Misit de summo, et accepit me: et assumpsit me de aquis multis. Psalm. 17 // Divus adest Ioseph succurrit<sup>13</sup> Virgo cadenti; / ni faciant, vitae naufraga cymba perit.*

3. MILAGRO DE LA BALLENA: *Conculcabis leonem et draconem. Psalm. 90 // Monstrum horrendum ingens spumantibus irruit undis; / sed crucis in signo, quam bene victor abit.*

4. MILAGRO DEL POZO: *Cum ceciderit non collidetur: quia Dominus supponit manum suam. Psam. 36 // Invidus in puteum detraxit draco tenel[l]um, / draconis victrix ne caderet, tenuit.*

5. SAN JUAN DE LA CRUZ DANDO COMIDA A LOS POBRES EN EL HOSPITAL: *[B]eatus qui intelligit super egenum, et pauperem. Psalm. 40. // Hic ponit rudimenta puer, descendit ad [a]egros, / servit amans, non est desidiosus amor.*

6. VISIÓN CELESTIAL: *Bonum est viro, cum portaverit jugum ab adolescentia sua. Thren. 3. // Virgo cruciformis crucis instrumenta puella / porrigit<sup>14</sup>, amplexu Virginis arma premit.*

7. APARICIÓN DE CRISTO A SAN JUAN DE LA CRUZ: *Vias tuas Domine demonstra mihi, et semitas tuas edoce me. Psalm. 24. // Quid me vis facere, o mea vita? erector avitae / sub cruce, Ioannes, religionis eris.*

8. IMPOSICIÓN DEL HÁBITO A SAN JUAN DE LA CRUZ: *Viam veritatis elegi. Psalm. 118. // Indue Ioannes haec vestimenta salutis. / Hic instaurandus Virginis ordo tibi.*

9. SAN JUAN DE LA CRUZ RECIBIENDO UN EJEMPLAR DE LAS REGLAS: *Quicumque hanc Regulam secuti fuerint, pax super illos. Galat. 6. // Regula prima placet, si regula datur amanti, / in miti immitis sit mihi semper amor.*

10. ÉXTASIS DE SAN JUAN DE LA CRUZ: *Beatus homo qui audit me, et qui vigilat ad fores meas quotidie. Prov. 8. // Disce frater virtutis iter, ascende Minervae / in aedes, arma mox dabit illa sua.*

11. SAN JUAN DE LA CRUZ CELEBRANDO LA MISA: *Me autem propter innocentiam suscepisti et confirmasti me in conspectu tuo in aeternum. Psalm. 40. // Dum castos genius lumbos praecingit ad aras, / candida Ioanni lilia Virgo dedit.*

12. VISIÓN DE SANTA TERESA DE JESÚS: *Dedit ei adiutorium simile sibi. Genes. 3. // Hic vir, hic Ioannes, tibi quem promitto Theresa, / hoc duce Carmeli surget ad astra decor.*

13. LOS DOS SANTOS REFORMADORES CONTRASTANDO OPINIONES: *Creavit Dominus novum super terram: femina circumdabit virum. Herem. 32. // Alba mutaris lana: candore Teresa / vni cor mecum; sum Pater ipse crucis.*

14. SAN JUAN DE LA CRUZ LEVANTANDO SU CELDA DE DURDUELO: *Hic habitabo, quoniam elegi eam. Psalm. 131. // Haec domus, haec sedes, haec fundamenta decoris / Carmeli, e parvis ardua principijs.*

15. SAN JUAN DE LA CRUZ EN ÉXTASIS EN SU CELDA DE DURDUELO: *Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto. Psalm. 101. // Sede latens angusta, Caeli angusta tuetur, / atria pernoctans, sollicitansque polum.*

<sup>13</sup> Cuccurrit : succurrit.

<sup>14</sup> Prorrigit : porrigit.

16. EL SANTO IMPONIENDO EL HÁBITO A LOS PRIMEROS CARMELITAS DESCALZOS: *Dominus diligit te, ac multiplicabit, benedicetque fructui ventris tui. Deut. 7. // Concolor haec animae vestis, sint candida corda. / Et solvant pedibus calceamenta suis.*
17. MILAGROSA RESURRECCIÓN DE DOÑA MARÍA DE JERA: *Sustulisti mortuum ab inferis de sorte mortis in verbo Domini Dei. Ecclesiasti. 48. // Mortua recubuit, sed vitae pane revixit, / viva Fides praecibus vivida membra facit.*
18. ALEGORÍA DE LOS SANTOS REFORMADORES DEL CARMELO: *Duo Seraphim clamabant alter ad alterum, et dicebant, Sanctus, Sanctus, Sanctus. Isaiae. 6. // Pondus amoris amor, nec onus sentitur amoris: / E[s]t leve, vel leve sit, si quod amatur onus.*
19. VISIÓN QUE EL MÍSTICO CARMELITA TUVO DE JESUCRISTO CRUCIFICADO: *Cor suum dabit in similitudinem picturae, et vigilia sua perficiet opus. Eccl. 38. // Licet ignarus pingendi Martis et Artis: / attamen has lineas fecit amantis amor.*
20. EL SANTO EXPULSANDO AL DEMONIO QUE HABÍA TOMADO SU FIGURA: *Si autem fortior eo superveniens vicerit eum, universa arma eius auferet, in quibus confidebat, et spolia eius distribuet. Lucae 11. // Nihil agis o Demon, Ioannis fingere vultum, / quid cupis? haud facies convenit illa tibi?.*
21. EXORCISMO DE UNA MONJA POSESA: *In hoc apparuit, ut dissolvat opera Diaboli. [Epist.] I. Ioanna. cap. 3. // Quam dolus hostilis vinxit, dolus alter amoris / solvit et hostilis fraus patefacta fuit.*
22. DEMONIOS APALEANDO A SAN JUAN DE LA CRUZ: *Mittamus lignum in panem eius, et eradamus eum de terra viventium. Jerem. II. // Fustibus excipiunt (extinxerat ignibus ignes) / frustra ignes cedunt, clarior inde micat.*
23. CONVERSIÓN DE UNA MUJER QUE PRETENDIÓ TENTAR AL SANTO: *Quomodo ergo possum hoc malum facere, et peccare in Deum meum? Gen. 23. // In cruce victor amor, lacrymas dat victa puella, / victor dat palmam; victa puella capit.*
24. DEMONIOS APALEANDO A SAN JUAN DE LA CRUZ: *Iniqui persecuti sunt me. Psalm. 128. // Illum non hominum solum, sed Demonis atrae / excipiunt irae, victor vbique manet.*
25. SAN JUAN DE LA CRUZ ENTRANDO EN LA PRISIÓN DE LOS CARMELITAS CALZADOS: *Alij vero Iudibria, et verbera experti, in super et vincula, et carceres. Hebr. II. // Alter hic in vinculis Ioannes, carcere clauso / parva illi fratrum gratia, magna Dei.*
26. JESUCRISTO CONFORTANDO AL SANTO EN SU PRISIÓN: *Probasti cor meum, et visitasti nocte. Psalm. 16. // Dum desolatu[m] solatur Institiae Sol, / in nocte obscura clarior orta dies.*
27. APARICIÓN DE LA VIRGEN A SAN JUAN DE LA CRUZ: *Visitavit, et fecit redemptionem. Lucae. cap. I. // Virginis assumptae dum luce aspirat ad aram, / arcetur; caeli Virgo sed ara patet.*
28. HUIDA DEL SANTO DE LA CÁRCEL: *In vinculis non dereliquit eum. Sap. 10. // Virgo fenestra Poli est, mundi lux Christus ab illa, / facta via e vinclis; hoc duce, luce fugit.*
29. VUELTA DE SAN JUAN DE LA CRUZ A SU CONVENTO: *Convertam luctum eorum in gaudium, et consolabor eos. Jerem. 31. // Grator obscuram post noctem, et nubila Sol est: / fratribus in redditu grator ipse suo.*
30. ALEGORÍA DE LA REFORMA CARMELITANA: *De necessitatibus eorum eduxit eos. Et statuit procellam eius in auram. Psalm. 106. // Ne pereat nova cymba feris jactata procellis, / est huic, quae clavum dirigat apta fides.*
31. SAN JUAN DE LA CRUZ EXPULSANDO AL DEMONIO DEL CUERPO DE UN POSESO: *Exclamans, et multum discerpens eum exijt abeo. Marc. 9.*

// *Saepe Erebi furiae vocem tremere jubentis, / corporaque invita deseruere fuga.*

32. VISIÓN DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum, et elevatum. Isaiae 6. // Dum celebrat pia sacra, Deus (miraculum amoris) / Trinus et unus ei conspiciendus adest.*

33. FLAGELACIÓN DE SAN JUAN DE LA CRUZ: *Iussit Tribunus flagellis caeli, et torqueri eum. Actuum 22. // Quid non possit amor? Desit licet ipse Tyra[n]nus, / Martyrium a notis invenit ille suis.*

34. ENTREGA MILAGROSA DE FONDOS AL CONVENTO: *Confide autem in Deo, et mane in loco tuo. Facile est enim in oculis Dei subito honestare pauperem. Eccl. II. // Quid non speret amans? Non est breviata potentis / dextera, pauperibus subvenit illa suis.*

35. CAPÍTULO DE LA ORDEN: *Qui diligunt te, sicut Sol in ortu suo splendet, ita rutilent. Judic. 5. // Lucidior facies astris, quos frontibus<sup>15</sup> ignes / sparsit, eos ardens spargere fecit amor.*

36. SAN JUAN DE LA CRUZ DANDO COMIDA A LOS POBRES: *Dispersit, dedit pauperibus: justicia eius manet in saeculum saeculi. Psalm. III. // Plura dedit miseris, quam se dare posse putavit: / et quo plura dabat, se dare plura videt.*

37. MILAGROSA CURACIÓN DE UNA MONJA DESCALZA: *Indicavit coram omni populo: quemadmodum confestim sanata sit. Lucae 8. // Dum soror extremam sumpsit moribunda medelam. / Vix tetigit digitis, illaque sensit opem.*

38. VICTORIA SOBRE LOS DEMONIOS: *Dedit illi virtutem, et potestatem super omnia Demonia. Lucae 9. // Viderat ut Satanus incautis retia tendat, / nec mora, turpi illum fecit abire fuga.*

39. VICTORIA SOBRE LOS DEMONIOS: *Neque ambulavi in magnis, neque in mirabilibus super*

*me. Psalm. 130. // Quid mihi cum titulis non sum sectator honorum, / appage cum pompis hinc inimice tuis.*

40. MILAGROSA CURACIÓN DEL DONADO PEDRO DE SANTA MARÍA: *Protinus consolidatae sunt bases eius, et plantae. Et exiliens stetit, et ambulabat. Actuum. 3. // Leserat in petram socius Crus: sola saliva / Ioannis, leso mox medicina fuit.*

41. EL SANTO DETIENE UN DUELO Y RECONCILIA A LOS DUELISTAS: *In tempore iracundiae factus est reconciliatio. Eccl. 44. // Gratia pacificat, Ioannes pacis amator, / sic bene Ioannis nomen et omen habet.*

42. ÉXTASIS DE SAN JUAN DE LA CRUZ: *Quis det vt veniat petitio mea: et quod expecto tribuat mihi Deus?...et haec mihi sit consolatio, vt affligens me dolore, non parcat. Job. cap. 6. // In cruce amare crucem mihi sola atque vna voluptas. / In cruce contemni, sub cruce posse mori.*

43. SAN JUAN DE LA CRUZ EN ORACIÓN: *Mihi absit gloriari, nisi in cruce Domini Nostri Iesu Christi. Galat. 6. // Post tot perpessos quid vis, dilecte, labores? / Plus sine contemni, plus mea vita, pati.*

44. VISIÓN CELESTIAL: *Surrexerunt filij eius, et beatissimam praedicaverunt. Eccl. 31. // Ioannes cum fratre suo Caelestia tractat: / aprobat e Caelis tam pia verba Mater.*

45. PREDICCIÓN AL ARCEDIANO DE CUÉLLAR: *Propheta magnus surrexit in nobis. Lucae 7. // Praedicit ventura suo procul ordine, tamquam / vividus Eliae spiritus ipse foret.*

46. SAN JUAN DE LA CRUZ APACIGUANDO UNA GRAN TEMPESTAD: *Increpavit ventum, et tempestatem aquae, et cessavit. Lucae 8. // Illius ad nutum irati sua fulmina Caeli, / et motus venti continuere suos.*

47. MILAGROSA EXTINCIÓN DE UN INCENDIO:

<sup>15</sup> *Frontibus : frontibus*

*Cum ambulaveris in igne, non combureris, et flamma non ardebit in te. Isaiae 43. // Ignibus accensis Divino accensus est, ille / imperat, atque illo flamma jubente stetit.*

48. MILAGRO DE LOS ESPÁRRAGOS: *Aegrotabat infirmitate, qua et mortuus est. 4. Reg. 13. // Vbedam dum tendit iter, languentibus aptos / Angelus vltra spem providet asparagos.*

49. EL SANTO ENFERMO EN SU CELDA: *Stigmata Domini Iesu in corpore meo porto. Galat. 6. // In pede quinque tulit Ioannes vulnera Christi: / altius ast im[m]o pectore sculpta gerit.*

50. EL SANTO ENFERMO EN SU CELDA: *Satiabor cum apparuerit Gloria tua. Psalm. 16. // Dura quidem patitur (sed quid quod amantibus obstat) / interea ad Caelum mens sibi rapta volat.*

51. APARICIÓN DE LA VIRGEN A SAN JUAN DE LA CRUZ: *Postquam te invenerint omnia, quae praedicta sunt, reverteris ad Dominum. Deut. 4. // O felix cui Virgo tulit praenuntia mortis. / Felix cui Caeli regia tota patet.*

52. MUERTE DEL REFORMADOR CARMELITA: *In manus tuas commendo spiritum meum. Et haec dicens expiravit. Lucae 23. // Quid sibi vult fulgens, quid vult globus igneus iste? / Est quia Ioannis spiritus astra petit.*

53. EL CADÁVER DE SAN JUAN DE LA CRUZ EXPUESTO A LA VENERACIÓN PÚBLICA: *Sepultus est honorifice. Tobiae 14. // Qualis odor Sancto defuncti e corpore manat. / O quam conveniens est odor iste tibi.*

54. ALEGORÍA DE LA GLORIA DEL SANTO: *Erit sepulcrum eius gloriosum. Isaiae. II. // Hic decor, hic splendor, Sancti haec monumenta sepulchri, / contentum corpus quale sit, ipsa probant.*

55. APARICIONES DEL SANTO: *Quibus apparuerit in visu, diligent eum in agnitione magnalium suorum. Eccl. I. // Omnibus auxilio est: si quis fidentibus illum / invocat assiduo sentiet eius opem.*

56. MILAGROS RECIBIDOS POR LA INTERVENCIÓN DEL SANTO: *In vita sua fecit monstra, et in morte mirabilia operatus est. Eccl. 48. // Quo ruis infelix infans: spes sola salutis, / spes tibi Ioannis restat, et una super.*

57. ALEGORÍA BEATÍFICA DEL SANTO CARMELITA: *Haec visio similitudinis Gloriam Domini<sup>16</sup>. Ezech. 2. // Hic quod picta vides, tot adhuc miracula in ipso. / Ioannis Sancto corpore sculpta manent.*

58. HALLAZGO DE UNA RELIQUIA: *In reliquijs tuis praeparabis vultum eorum. Psalm. 20. // Reliquijs o quantus honor defertur, et illas / Theresae emisso lumine imago colit.*

59. PROCESO DE BEATIFICACIÓN DE FR. JUAN DE YEPES: *Muta fiant labia dolosa. Psalm. 30. // Garrulus obmutuit, renuens laudare Ioannem: / vt doluit, rursus lingua soluta fuit.*

En cuanto a la fuente concreta de estas estampas así como de sus respectivas inscripciones latinas destacamos que el ciclo, en su conjunto, está inspirado en la serie de 78 ilustraciones del grabador antuerpiense Gaspar Bouttats, como *scaenae vitae B. P. F. Joannis a Cruce*, en la *Representación de la vida del Bienaventurado P. F. Ivan de la Cruz, primer carmelita descalço...* (Bruxas, Pedro van Pée, 1678), impresa tres años después de la beatificación de San Juan por Clemente X y acompañada de unas *Addiciones morales*, al cuidado de un religioso de la misma Orden: Gaspar de la Anunciación<sup>17</sup>. Por lo demás, la correspondencia entre las estampas de Arteaga y las de Bouttats, en lo que hace al conjunto integral de sus respectivos ciclos, es la siguiente:

<sup>16</sup> *Domini: Domini.*

<sup>17</sup> Para la retórica visual de las estampas y otras cuestiones afines: Escobar (2016, 2017). En cuanto a la *Representación*, nos hemos servido del ejemplar custodiado en la Biblioteca de Catalunya, SJC 99.

1. Nacimiento de San Juan de la Cruz: *Representación*, 13-14.
2. Milagro del estanque: *Representación*, 29.
3. Milagro de la ballena: *Representación*, 17-18.
4. Milagro del pozo: *Representación*, 41, 25-26.
5. San Juan de la Cruz dando comida a los pobres en el Hospital: *Representación*, 37-38.
6. Visión celestial: *Representación*, 21-22.
7. Aparición de Cristo a San Juan de la Cruz: *Representación*, 45.
8. Imposición del hábito a San Juan de la Cruz: *Representación*, 49-50.
9. San Juan de la Cruz recibiendo un ejemplar de las Reglas: *Representación*, 53.
10. Éxtasis de San Juan de la Cruz: *Representación*, 53, 161-162.
11. San Juan de la Cruz celebrando la Misa: *Representación*, 57.
12. Visión de Santa Teresa de Jesús: *Representación*, 61-62.
13. Los dos Santos reformadores contrastando opiniones: *Representación*, 65.
14. San Juan de la Cruz levantando su celda de Durduelo: *Representación*, 69-70.
15. San Juan de la Cruz en éxtasis en su celda de Durduelo: *Representación*, 77-78.
16. El Santo imponiendo el hábito a los primeros Carmelitas Descalzos: *Representación*, 73-74.
17. Milagrosa resurrección de Doña María de Jera: *Representación*, 81.
18. Alegoría de los Santos reformadores del Carmelo: *Representación*, 85.
19. Visión que el místico carmelita tuvo de Jesucristo Crucificado: *Representación*, 221-222.
20. El Santo expulsando al demonio que había tomado su figura: *Representación*, 185.
21. Exorcismo de una monja posesada: *Representación*, 181-182.
22. Demonios apaleando a San Juan de la Cruz: *Representación*, 97.
23. Conversión de una mujer que pretendió tentar al Santo: *Representación*, 89.
24. Demonios apaleando a San Juan de la Cruz: *Representación*, 101-102.
25. San Juan de la Cruz entrando en la prisión de los Carmelitas Calzados: *Representación*, 105.
26. Jesucristo confortando al Santo en su prisión: *Representación*, 109-110.
27. Aparición de la Virgen a San Juan de la Cruz: *Representación*, 113-114.
28. Huida del Santo de la cárcel: *Representación*, 117.
29. Vuelta de San Juan de la Cruz a su convento: *Representación*, 121-122.
30. Alegoría de la Reforma Carmelitana: *Representación*, 137.
31. San Juan de la Cruz expulsando al demonio del cuerpo de un poseso: *Representación*, 169.
32. Visión de la Santísima Trinidad: *Representación*, 217.
33. Flagelación de San Juan de la Cruz: *Representación*, 229.
34. Entrega milagrosa de fondos al convento: *Representación*, 141.
35. Capítulo de la Orden: *Representación*, 145.
36. San Juan de la Cruz dando comida a los

- pobres: *Representación*, 209.
37. Milagrosa curación de una monja descalza: *Representación*, 233.
38. Victoria sobre los demonios: *Representación*, 225.
39. Victoria sobre los demonios: *Representación*, 149.
40. Milagrosa curación del Donado Pedro de Santa María: *Representación*, 197-198, 202.
41. El Santo detiene un duelo y reconcilia a los duelistas: *Representación*, 93.
42. Éxtasis de San Juan de la Cruz: *Representación*, 157.
43. San Juan de la Cruz en oración: *Representación*, 125-126.
44. Visión celestial: *Representación*, 169.
45. Predicción al Arcediano de Cuéllar: *Representación*, 165.
46. San Juan de la Cruz apaciguando una gran tempestad: *Representación*, 189.
47. Milagrosa extinción de un incendio: *Representación*, 205.
48. Milagro de los espárragos: *Representación*, 241.
49. El Santo enfermo en su celda: *Representación*, 245-246.
50. El Santo enfermo en su celda: *Representación*, 249.
51. Aparición de la Virgen a San Juan de la Cruz: *Representación*, 253-254.
52. Muerte del reformador carmelita: *Representación*, 257.
53. El cadáver de San Juan de la Cruz expuesto a la veneración pública: *Representación*, 261.
54. Alegoría de la Gloria del Santo: *Representación*, 265.
55. Apariciones del Santo: *Representación*, 289, 302.
56. Milagros recibidos por la intervención del Santo: *Representación*, 281.
57. Alegoría beatífica del Santo carmelita: *Representación*, 297.
58. Hallazgo de una reliquia: *Representación*, 269.
59. Proceso de beatificación de Fr. Juan de Yepes: *Representación*, 285-286.
- Finalmente, la *Vida* de San Juan se complementa con un texto *ilustrativo* en prosa a cargo del carmelita descalzo fray Jerónimo de San José, aunque revisado *ad hoc* por el editor fray Andrés de Jesús María, con sus pertinentes titulillos y reclamos que facilitaban la lectura. Pues bien, éste se había publicado como impreso en 1629 bajo el título de *Dibujo del venerable varón frai Joan de la Cruz, primer descalço...por frai Gerónimo de San Josef*, en la imprenta madrileña de Francisco Martínez<sup>18</sup>, a imitación de la *Vida* de nuestra autora en *Los libros de la madre Teresa de Jesús...*, para ser integrado luego en la edición conjunta de San Juan de 1629-1630 y posteriores, como la de 1649. Además, la *Vida* en la edición de Leefdael, tal como la edita fray Andrés de Jesús María, presentaba una extensión aproximada de una página y media hasta llegar a 120, al tiempo que estaba revestida de unos escuetos *marginalia* con hechos cronológicos, prácticas espirituales o fuentes bíblicas a propósito de los hitos principales que habían sustentado la trayectoria vital de San Juan. A todo ello cabe incluir algún apunte a Santa Teresa y su poesía, así como a los carmelitas

18 Hemos consultado el ejemplar 41.Z.37 de la Biblioteca Nacional de Austria.

hispalenses, a propósito del padre fray Nicolás de Jesús María Doria, “hijo de los Remedios de Sevilla” en 1585 (pp. 79-80), y una visita del Santo a la capital hispalense al año siguiente (pp. 85-86); esto es, una vez más, la *Vida* y obra de Santa Teresa, con Sevilla al fondo, tienen cabida en esta *Vida ilustrada* de San Juan.

### Resultados y conclusiones

El impreso de Leefdael, en concierto con su editor, el carmelita fray Andrés de Jesús María<sup>19</sup>, brindaba a los lectores de la época una atractiva edición comentada de la obra integral de San Juan, siguiendo la estela de la *Vida* de Santa Teresa, ya desde la príncipe supervisada por fray Luis de León. Entre sus principales virtudes, ponía al alcance de un público amplio la versión última del *Cántico espiritual*, renovando así el proyecto germinal de los *Avisos y sentencias espirituales* de 1701. A ello debemos añadir, además, una *vida* del autor, como si de cuentos *ilustrados* se tratase, en la estela de la de Santa Teresa.

Ahorabien, esta sugerente estrategia editorial como *acceso al autor* reflejaba no sólo la reivindicación canónica y estética de dos verdaderos clásicos de nuestras letras en el *Parnaso olvidado* o *Parnasse oublié*<sup>20</sup>, sino también la necesidad de facilitar en la Sevilla dieciochesca un eficaz instrumento textual con el objeto de divulgar los valores estético-espirituales de la obra de San Juan en diálogo con Santa Teresa, fortaleciendo, de esta manera, la fe en tiempos *ilustrados*. Para ello, Leefdael contó principalmente con la colaboración de Matías

de Arteaga, uno de los artistas vinculados a los proyectos iconográficos de mayor solera espiritual barroca de la capital hispalense. Procedió así, de hecho, con el propósito de emular, de paso, las ediciones precedentes de San Juan<sup>21</sup> y su *Vida ilustrada* por Bouttats, al tiempo que hermanaba, mediante una estrategia editorial, al carmelita con Santa Teresa, vinculada a Sevilla en vida.

No obstante, al margen de devociones, según había manifestado en *El impresor al lector* incluido en los *Avisos* de 1701, seguramente Leefdael pudo intuir, con ojo de buen arúspice, cierto negocio en este volumen aprovechando el creciente auge y fama póstuma de San Juan por su beatificación gracias a Clemente X. Tanto es así que debió considerar potenciales compradores del mismo a variados lectores cultos como aficionados a la poesía espiritual, clérigos de las órdenes religiosas, especialmente carmelitas y jesuitas, algunos de los miembros de la nobleza sevillana dados a la beatería, burgueses refinados y degustadores, en fin, de la más selecta bibliofilia y el coleccionismo; incluso tampoco podemos descartar el perfil de un lector no demasiado avezado en la cultura erudita o de élite pero que podía disfrutar, en contraste, de la poesía de San Juan con su texto explicativo en prosa a modo de estampas de santos, como sucedía con Santa Teresa. Así lo entendió, al menos, Leefdael, impresor sensible al potencial atractivo editorial del legado estético de los dos místicos mientras se encontraba integrado en los círculos espirituales de la Sevilla de comienzos del siglo XVIII, seguramente acariciando algún

19 Resulta evidente que Leefdael, en consonancia con su religiosidad y especial devoción tanto por San Juan como por Santa Teresa, debió concertar con el editor carmelita esta atractiva edición. Esta hipótesis vendría respaldada por la cercanía del impresor con la Orden hasta el punto de que en el preliminar *El impresor al lector*, incluido en los *Avisos y sentencias espirituales* de 1701, manifiesta a propósito de los santos carmelitas: “A esto [su religiosidad, que le ha llevado a preparar esta empresa] se llega una gran deuda, porque demás de aver nacido para Dios, día de la Santa Madre y seráfica doctora, Santa Theresa de Jesús, y (según dizen) criado en brazos de carmelitas descalços desde mis primeros años, he recibido de Dios por medio de el Padre de aquesta Santa Reforma especiales favores y singulares beneficios, por cuya causa lo he tomado por padre, patrono, tutelar de mi peregrinación. Y no pudiendo yo servir a el Santo Padre en cosa de mayor monta, por mi estado y pobreza de caudal, le consagro aqueste pequeño obsequio para consuelo de sus devotos, edificación de la Iglesia y mayor gloria de Dios”.

20 Salvo en los círculos carmelitas y de otras órdenes religiosas como los jesuitas, claro está. Por lo demás, baste recordar la ausencia de San Juan en la *Poética* (1737) de Luzán, habiéndose ya publicado la edición sevillana de Leefdael y, con anterioridad, los *Avisos*.

21 Esto es, la príncipe de 1618 y sus sucesivas reimpressiones, no exentas de revisiones e incluso de ampliaciones, como hemos visto.

vislumbre utópico en el que la capital hispalense se transformaba (o al menos, ese pudo ser su deseo) en una nueva Jerusalén en tiempos *ilustrados*.

### Referencias bibliográficas

BOUTTATS, Gaspar (1678). *Representación de la vida del Bienaventurado P. F. Ivan de la Cruz, primer carmelita descalço*. Bruxas: Pedro van Pée. Biblioteca de Catalunya, SJC 99.

ESCOBAR BORREGO, F. J. (2016). «Por vista de ojos o como de dibujo a la verdad: a la zaga de la huella de Santa Teresa en *Obras espirituales de San Juan de la Cruz (1703)*», en E. Borrego y J. M. Losada (eds.), *Cinco siglos de Teresa. La proyección de la vida y los escritos de Santa Teresa de Jesús* (pp. 189-207). Madrid: Fundación María Cristina Masaveu Peterson.

— (2017). «San Juan de la Cruz *ilustrado: Obras espirituales* (Sevilla, Francisco de Leefdael, 1703)», en A. Bognolo, F. del Barrio de la Rosa, M.ª del V. Ojeda Calvo, D. Pini y A. Zinato (eds.), *Serenísima palabra. Actas del X Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro. Venecia, 14-18 de julio de 2014* (pp. 211-221). Venecia: Edizioni Ca'Foscari.

SAN JOSÉ, Gerónimo de. (1629). *Dibujo del venerable varón frai Joan de la Cruz, primer descalço...por frai Gerónimo de San Josef*. Madrid: Francisco Martínez. Biblioteca Nacional de Austria, 41.Z.37.

SAN JUAN DE LA CRUZ. (1618). *Obras espirituales que encaminan a vna alma a la perfecta vnión con Dios por...Iuan de la Cruz...; con vna resunta de la vida del autor, y unos discursos por... Diego de Iesús, carmelita descalzo*. Alcalá: Ana de Salinas, viuda de Andrés Sánchez Ezpeleta. Biblioteca Nacional de España, 3/8345.

— (1619). *Obras espirituales que encaminan a vna alma a la perfecta vnión con Dios por...Iuan de la Cruz*. Barcelona: Sebastián de Cormellas.

Biblioteca Nacional de España, 4/36872 y R/31579; con reimpresión de 1635: Biblioteca Nacional de España, R/22188.

— (1703). *Obras espirituales que encaminan a vna alma a la más perfecta vnión con Dios... por...San Iuan de la Crvz*. Sevilla: Francisco de Leefdael. Biblioteca Nacional de España, ER/4068.

— (1981). *Cántico espiritual*. Ed. E. Pacho. Madrid: FUE.

— (2002). *Cántico espiritual y poesía completa*. Eds. P. E. y M.ª J. Mancho; estudio preliminar D. Ynduráin. Barcelona: Crítica.

Santa Teresa de Jesús. (1588). *Los libros de la madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y frailes carmelitas descalços de la primera regla*, Salamanca, Guillermo Foquel; Biblioteca Nacional de España, R/14241 y R/16208.

— (2014). *Libro de la vida*, ed. F. Sebastián Mediavilla, Madrid – Barcelona, Real Academia Española – Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores.

TANGANELLI, P. (2008). «En torno a las interpolaciones del *Cántico B*: algunas peculiaridades léxicas y una nueva técnica descriptiva». *San Juan de la Cruz*, 42, 57-106.





## **Lucia Ballesteros-Aguayo**

Lucía Ballesteros Aguayo is PhD in Journalism with a doctoral dissertation about Francoist press that obtained the maximum score, Outstanding Cum Laude. She is currently professor of Universidad de Sevilla and collaborates in research tasks with different international entities such as the National Documentation Institute, Innovation and Research on Education of Florence or the Institute for the history of Catholic Action of Rome. She has performed several research stays abroad and has a wide scientific production about press in totalitarian governments and their social impact, with special interest on fascisms between wars, where we can highlight “La guerra civil española contada por el fascismo italiano: el caso del periódico infantil de Mussolini, Il Balilla” in *Ámbitos* and “Los periódicos falangistas para la juventud de la posguerra” in *Spagna Contemporanea*.

## **Ramón Reig**

Ramón Reig es catedrático de Estructura de la Información de la Universidad de Sevilla (España), fundador y director del Grupo de Investigación en Estructura, Historia y Contenidos de la Comunicación (GREHCCO, [www.grupo.us.es/grehcco](http://www.grupo.us.es/grehcco)) y de *Ámbitos. Revista Internacional de Comunicación* ([www.ambitoscomunicacion.com](http://www.ambitoscomunicacion.com)). Fundador y coordinador del programa internacional de doctorado “Comunicación y Cultura en la Sociedad de la Información”. Profesor invitado o visitante en diversas universidades, por ejemplo: TEC de Monterrey, Universidad Don Bosco (El Salvador), Universidad de La Habana (Cuba), Universidad de Cartagena de Indias (Colombia), Universidad de Cardiff (Reino Unido), Universidad Internacional de Florida (Estados Unidos), Universidad General Sarmiento (Buenos Aires, Argentina). Entre sus libros figuran: *El control de la comunicación de masas* (1995), *Medios de comunicación y poder en España* (1998), *El éxtasis cibernético* (2001), *Dioses y diablos mediáticos* (2004), *El periodista en la telaraña* (2007), *La telaraña mediática* (2010), *Los dueños del periodismo* (2011), *Todo Mercado* (2011), *Educación para el Mercado* (director) (2013), *Crisis del sistema crisis del periodismo* (2015).

Ha editado diez libros de poemas y cuenta con varios galardones literarios en este campo como el Premio Luis Cernuda. Su obra consta en antologías y tesis doctorales.

Desde 1975 hasta 1991 ha ejercido como periodista en diversos medios de comunicación e instituciones en España.

Email: [ramonreig@us.es](mailto:ramonreig@us.es)

Su equipo de trabajo: [www.ladecom.es](http://www.ladecom.es)

Su web: [www.personal.us.es/ramonreig](http://www.personal.us.es/ramonreig)







Fuente: Fundación María Zambrano

