

Aurora

n° 8

Papeles del "Seminario María Zambrano"

Artículos

Documentos

Dossier de actualidad

Editorial

La insistencia, a veces excesiva, en el carácter innovador e inclasificable del pensamiento zambraniano no facilita la valoración de un aspecto decisivo en su trayecto intelectual: el sentido y el alcance de su diálogo con la filosofía contemporánea. La relevancia de este aspecto, sin embargo, no debería pasarse por alto; en primer lugar, porque la consideración y discusión de estas aportaciones constituye un factor esencial en la elaboración de su pensamiento, a pesar de la dificultad de identificar referencias, no siempre explícitas; por otra parte, en su atención a autores y movimientos se encuentra quizás el más claro testimonio de su empeño por ubicar su reflexión en la tradición filosófica y responder así a esa inequívoca vocación que será para ella condición de existencia, además de proporcionar el marco en el que se perfila la singularidad de su aportación.

La relación de la autora, que en ningún caso va a ser de asimilación acrítica, con propuestas más o menos destacadas y representativas de la filosofía del siglo XX puede ofrecer una perspectiva en la que encontrar apoyo para desentrañar algunos de los nudos teóricos de su obra, y en la que, a modo de “guía”, la lectura de sus páginas favorezca el acercamiento al pasado próximo de la filosofía y, sobre todo, la comprensión de una experiencia filosófica comprometida con un pensamiento capaz de transformar la vida.

Nº 8, noviembre-diciembre 2007, P.V.P. 10 euros

Dirección: Carmen Revilla Guzmán (UB)

Consejo de redacción: Carmen Danés (U. Tarragona), Sebastián Fenoy, Laura Llevadot (UB), Paloma Llorente, Rosa Rius (UB), Miguel Ángel Román

Consejo asesor: Agustín Andreu (U. Politécnica Valencia y Fundación María Zambrano), Rogelio Blanco (Fundación María Zambrano), Ana Bundgård (U. Aarhus, Dinamarca), Pedro Cerezo (U. Granada y Fundación María Zambrano), Roberta de Monticelli (U. Vita-Salute san Raffaele, Milán), Jesús Moreno Sanz (Fundación María Zambrano), Miguel Morey (U. Barcelona y Fundación María Zambrano), Maria João Neves (IU. Dom Alfonso III-Portugal), Juan Fernando Ortega (U. Málaga y Fundación María Zambrano), María Poumier (U. París VIII), Rafael Tomero Alarcón (Fundación María Zambrano), Joaquín Verdú de Gregorio (U. Ginebra)

Portada: Jordi Morell

Ilustraciones: Jordi Morell, Joaquim Cantalozella, Marta Negre, Dominica Sánchez y Jesús González de la Torre

Producción: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona

Impresión: Gráficas Rey S.L.

Distribución: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona

Depósito Legal: B-17.126-99

ISSN: 1575-5045

Edición: “Seminario María Zambrano” (UB)

Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura. Facultad de Filosofía
Universitat de Barcelona

C/ Montalegre, nº 6-8, 08001 Barcelona

Tel.: 93-403 78 98 o 93-403 79 12. Fax: 93-403 79 13. E-mail: crevilla@ub.edu

Presentación

Para María Zambrano, “el pensamiento no sucede a solas en la mente de quien lo acoge, a no ser que lo acoja sin que lo necesite” y sin embargo, añade, “ha sido una especie de imperativo de la filosofía, desde su origen mismo, el presentarse sola, prescindiendo de todo cuanto en verdad ha necesitado para ser”¹. Este imperativo nace de una voluntad de claridad en virtud de la cual “la experiencia de la vida queda separada del pensamiento”; el filosofar zambraniano, movido también por una vocación de claridad y transparencia, “de ver, de mirar”², se dirige justamente a lo que la filosofía deja en la sombra tras haberlo consumido para sacarlo del silencio, para llevarlo a la luz. Al acompañarla en este trayecto van apareciendo figuras cuya presencia, acogida según el orden de la necesidad, alimenta el proceso del pensar y se encuentra tejida en él. Reparar en estas figuras, valorar el alcance de su presencia, discernir maestros y guías, interlocutores y mediaciones, “constelaciones”³ y coincidencias que se esclarecen recíprocamente⁴, constituye una tarea apasionante, ya iniciada.

Se trata, pues, de continuar una línea de investigación, en la que, aunque han aparecido ya trabajos de considerable importancia, las posibilidades de desarrollo son probablemente indefinidas. La decisión de acotar un ámbito, manteniendo la discusión en el terreno de la filosofía contemporánea, no responde sólo a un elemental imperativo de eficacia, sino al convencimiento de que una reflexión sobre este tema, que, a pesar de su amplitud, constituye un rasgo claramente identificable en el filosofar zambraniano, puede contribuir a la comprensión de su obra.

“Mas la filiación de un pensador o de un pensar no depende, como se sabe y se olvida, del conocimiento de los textos que, por otra parte, pueden haber sido conocidos un día y hundirse en el fondo creador de la memoria”⁵. Tal vez convenga tener muy en cuenta, desde el comienzo, esta observación de la autora. De sus palabras se desprende, como algo sabido y olvidado, una doble advertencia: el pensador tiene una filiación -el pensar “no sucede a solas”-, pero ésta se inscribe en una órbita que no tiene por qué ser la del conocimiento objetivo y objetivador, porque cuanto “ha necesitado para ser”,

¹ Zambrano, M. *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989.

² Zambrano, M. “A modo de autobiografía” en *Anthropos*, nº 70-71, 1987, p. 69.

³ Es el término utilizado por Jesús Moreno Sanz en su trabajo, imprescindible desde este punto de vista, “Guías y constelaciones” en *María Zambrano 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, Madrid, Residencia de Estudiantes/Fundación María Zambrano, 2004, pp. 209-251.

⁴ En el sentido en el que Annarosa Buttarelli habla de la relación entre Edith Stein y María Zambrano y propone atender a su mutua mediación como fórmula hermenéutica en la Introducción a la obra colectiva, *La passività. Un tema filosófico-político in María Zambrano*, Milán, Bruno Mondadori, 2006, p. 6.

⁵ Zambrano, M. *Cartas de La Pièce (Correspondencia con Agustín Andreu)*, ed. de A. Andreu, Valencia, Pre-textos/Universidad Politécnica de Valencia, 2002, p. 271. La autora escribe esta observación comentando la no documentada relación entre Antonio Machado y Plotino, en el texto titulado “Un pensador”, que envía a A. Andreu el 3 de agosto de 1975.

la experiencia que es su fondo invisible e impensado, se hunde en la memoria, alimentando, sin embargo, su fuerza creadora.

Las grandes cuestiones en torno a cómo influyen en Zambrano algunos autores que protagonizan la filosofía del siglo XX, cómo los lee y qué coincidencias pueden encontrarse entre ellos, se han enfocado en distintas perspectivas que dan lugar a diferentes posibilidades de interpretación.

Tal vez no sea accidental la existencia, sin embargo, de motivos recurrentes: la relevancia del planteamiento fenomenológico en la configuración del marco teórico y del tema del sueño; la necesidad de afinar en la determinación de influencias y sintonías, profundizando en la investigación de las relaciones

efectivas; la preocupación, en fin, por localizar el gesto personal de la autora en el que se cifra el sentido de su aportación. La pretensión, en todo caso, de estos trabajos es abordar sus escritos dirigiendo la mirada a esos autores, contemporáneos suyos, que de una manera u otra han quedado incorporados a su experiencia intelectual y constituyen el fondo del que su pensamiento se alimenta. La importancia decisiva que en el trayecto zambraniano adquiere el “exilio” como momento articulador ha motivado la introducción de dos enfoques de esta cuestión que, desde posiciones teóricas claramente específicas –sustentadas en el testimonio personal y en el análisis de sus escritos-, contribuyen al esclarecimiento del horizonte de su obra.

Carmen Revilla

La hegemonía del sueño: la importancia de la experiencia onírica en la existencia

Resumen

En este trabajo la autora examina la temática de la experiencia onírica en el pensamiento de María Zambrano, deteniéndose, de modo particular, en la descripción del proceso histórico y la existencia, en la perspectiva del sueño. El objetivo es dar voz a realidades "sumergidas" que, en la filosofía zambraniana, encuentran manifestación adecuada y espacio vital para ser reveladas.

Palabras clave: sueño, persona, tiempo

Abstract

In this study the author examines the theme of oneiric experience in the thought of María Zambrano, focusing particularly on the description of the historical process and existence, on the perspective of dreams. The study aims to bring to life "submerged" realities that find the appropriate expression and space in Zambrano's philosophy in which to be revealed.

Keywords: dream, person, time

M

mi trabajo sobre el pensamiento de María Zambrano es un camino que atraviesa sustancialmente tres temas: el sueño, el tiempo y la persona. Es un recorrido que inicié cuando empe-

zaba a leer a María Zambrano y que he vuelto a rehacer, que, por tanto, no se ha concluido, sino que continuamente se modifica, cambia, se transforma.

El continuo viajar de Zambrano por el mundo, a causa del destierro, es también mi viaje, en sus textos y en sus escritos, con mi alma y con mi corazón.

Fecha de recepción: 4 de mayo de 2007.

Fecha de aceptación: 11 de junio de 2007.

* Lda. Universidad de Verona. bighesb@libero.it

Partiendo del presupuesto de que para emprender un camino es necesario un método, la primera cuestión que planteo es ésta: ¿qué tipo de método sirve para caminar junto a María Zambrano?

Nuestra filósofa propone un método no objetivo, no estructurado, carente de reglas y, paradójicamente, a-metódico.

Es posible encontrar y encontrarse con la realidad, en sus múltiples dimensiones y matices, sea creando una lógica exhaustiva, que pretenda incluir todo lo real en un acto de comprensión absoluta, sea manteniendo, con la realidad misma, una relación de alteridad, dispuesta a acoger lo real, sin necesariamente explicarlo.

Los límites intrínsecos y extrínsecos de las doctrinas que pretendieron ser absolutas, tomando de modo exhaustivo el *logos*, han sido ya puestos en evidencia por muchos filósofos, literatos y hombres de cultura de este siglo. Estas doctrinas se definen como sistemas, aunque el término sistema no significa sistemático, ya que este último alude, de hecho, al rigor de la reflexión.

Un pensamiento-sistema es una totalidad deductiva de discurso que constituye un todo cuyas partes derivan unas de otras. El sistema posee un fundamento sobre el que el propio pensar se apoya, un fundamento capaz de explicar cada aspecto de lo real. El pensamiento-sistema al ser absoluto se desata de cada determinación, libre de cualquier condicionamiento: es una actividad absoluta, productiva de su mismo actuar. El sistema se yerge así a verdad totalizadora y global, capaz de comprender todos los factores y los planes constituyentes de lo real. La actividad sistemática ejerce violencia, porque agota la realidad en fórmulas que cree válidas por sí mismas.

El hombre moderno vive bajo la señal de la conciencia racionalista que, con el *cogito*

de Descartes, ha llevado todo fragmento de lo real a certeza psicológica. Alcanza con ello un delirio de omnipotencia de la conciencia reflexiva, que llega al paroxismo lógico-dialéctico con el idealismo hegeliano.

¿Qué ha ganado la humanidad con el estallido de la orgullosa conciencia global?

Usando las palabras de Paolo Miccoli, ha ganado “el dolorido privilegio de un «ojo» de sombra y la deplorable «desnudez» del «rey mendigo» en busca de la misma identidad. El hombre se encuentra en la condición de Edipo cegado, que tiene necesidad de guía”.³

La vía señalada por Zambrano nos permite salir del “infierno delirante de la omnipotencia del yo” mediante una apropiación de la vida (vitalismo orteguiano), bajo el signo de la *pietas* que nos permite no tanto entender, cuanto padecer las cosas.

Desde siempre la realidad se rebela ante la acción coercitiva del yo dominante, que todo lo quiere definir. El rechazo de la hegemonía de los sistemas ha dado origen a pensamientos deconstructivos, a-sistemáticos, anti-metódicos y creativos. Sin embargo, también en estas formas filosóficas se encuentra innato el riesgo de que surjan aspectos de ideología pragmática, que pueden conducir hacia una uniformidad aún más totalizadora que aquella que quieren combatir.

En mi opinión, sólo una filosofía que sepa medirse con la existencia, teniendo en cuenta todos los límites, contradicciones y quiebras que la experiencia impone, es capaz de encontrarse con la realidad.

Toda realidad presenta lugares oscuros, misteriosos, insondables para la mera razón, por este motivo es posible afirmar, como justamente hace Annarosa Buttarelli, que “más allá de la comprensión, (o quizás antes), se

³ Miccoli, P. “*I luoghi dell'anima*” di Maria Zambrano, ver: <http://siba2.unile.it/ese/issues/273/645/segnicomprn47-02p67.pdf>.

puede llegar a una especie de sabiduría intuitiva, una forma de pensamiento poco valorada, que confía en lo invisible y se apoya en el hecho de que el «espíritu» actúa eficazmente justo cuando operan lógicas de la consistencia, opacidad y dureza que atribuimos a la materia. Hay prácticas que enseñan precisamente a leer la lógica misteriosa de las cosas con una disposición confiada y profética hacia las lógicas invisibles de las cosas, hacia el misterio”.⁴ Lógicas que seducen y llevan a enamorarse de la vida, porque se ponen en contacto con su materia, dándole consistencia. El amor, cuyo desarrollo da lugar a la seducción y el enamoramiento, es el puente que une materialmente existencia y verdad, lógica y vida. Esta unión caracteriza y anima la filosofía de María Zambrano, mujer filósofo, que ha tratado con lo “real”, dejándose, a veces, lacerar por la no presencia, por el no ser que, junto al ser, caracteriza nuestra existencia. Zambrano se adhiere al realismo español como origen del conocimiento, “el modo de tratar con las cosas”, según escribe en *El realismo español como origen de una forma de conocimiento*⁵.

La filósofa considera la cultura española como una modalidad que permite conocer, prestar atención a todas aquellas experiencias que no se dejan agotar en un saber que universaliza, ofreciéndoles voz y unidad. España ha propuesto, desde el principio, un saber capaz de encarnarse y enfrentarse a la existencia, creyendo que el saber estrechamente científico no sería suficiente.

Por esto, uno de los lugares privilegiados de la tradición española es la “guía”, género literario y forma de saber experiencial, capaz de devolver dignidad a las circunstancias y de permitir a la experiencia narrarse y ordenarse en una visión unitaria.

El realismo, “mirada admirada sobre el mundo”, consiste en un enamorarse de lo real;

es un adherirse con cura y atención a las cosas, quedando implicados. En este gesto, de extrema dedicación, no se da la violencia de la posesión y la captura, típica del pensamiento-sistema. Es éste un gesto que se convierte en método – y que Zambrano propone - para enamorarse y para hablar, con palabras verdaderas, eficaces y creadoras, del mundo en su cotidianidad.

Parece perfilarse en Zambrano una erótica de la cosa y de la existencia. Restablecer la cosa significa acogerla: de este modo el objeto deja de ser comprendido en su evidencia, para ser acogido *realísticamente* en sus posibles factores, límites y paradojas.

Hay en Zambrano un tipo de pasión por la vida, pasión que se nutre en el alma, la de la filósofa, que la vuelve capaz de salir de sí misma para consagrarse sin medida, gracias a la mediación de ágape y eros. El ágape es el amor caritativo de Cristo, hombre encarnado, que se ha hecho mediador para dar a conocer a los hombres al Dios misericordioso, y no abstracto y absoluto. El eros es fuerza misteriosa y potente que empuja al amante, fuera de sí, hacia el amado. Sólo el amor que sabe enfrentarse con lo real en todos sus aspectos, y es capaz de acogerlo haciéndose humilde, evita dar a luz ideologías totalitarias peligrosas. El pensamiento de Zambrano es una filosofía erótica de la existencia, una filosofía que es la pasión de una mujer, en expresión de Milagros Rivera Garretas, por el “libro viviente”: la vida.

Para llegar a las capas “sumergidas” de lo real, aquellos lugares no transparentes y a menudo olvidados, a los cuales uno se puede acercar sólo con circunspección y mirada admirada y confiada, hay que saber caminar con un método que calificaría como práctico, y que con sabiduría intuitiva se aproxima a las lógicas invisibles, al misterio. Esta sabiduría es propia de las prácticas simbólicas, que logran

⁴ Buttarelli, A. “Maledire, pregare, non domandare”, en Diotima (comunidad filosófica de la Universidad de Verona, activa desde el 1984), *La magia fuerza del negativo*, Nápoles, Liguori Editore, 2005, p. 40.

⁵ Zambrano, M. “El realismo español como origen de una forma de conocimiento” en *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Endymión, 1996, cit., p. 35.

interaccionar con las circunstancias, creando un nuevo pensamiento. Las prácticas solicitan una acción no agente, en la cual no entra en juego la voluntariedad del yo, sino sólo la elasticidad de una mente acogedora, que deja espacio a lo imprevisto, que puede transformar y modificar; y un lugar vacío, hospitalario por esencia y capaz de revelación. La transformación simbólica no ocurre en el registro de la razón conceptual, sino sólo en el de la intuición, el de la creación.

En esta perspectiva, el ser humano tiene que ser capaz de padecer; entendiendo el padecer no sólo ni exclusivamente como sufrir, sino como sentir que nace de un acto de aceptación de la realidad.

Hay que volver a sentir para poder pensar: ésta es la herencia que María Zambrano nos deja. Esta necesidad se revela con una urgencia impelente, sobre todo en nuestros días, cuando se ha escondido la sensibilidad, la presencia y la convivencia con los otros, en una lógica de la piedad⁶.

La experiencia, bajo cualquier aspecto, positivo o negativo, que pueda asumir, si es atravesada como grado cero o desierto de la misma existencia, deshace las cristalizaciones de la repetición de lo idéntico, el “fantasma” del pasado, que vuelve continuamente y destruye la omnipotencia del justo yo, para hacerlo “naufragar”⁷ en un verdad-pasividad.

La pasividad es la llave que pone en marcha el pensamiento, abriéndolo al “puente” de la esperanza, que es fuerza originaria y vital de la existencia. “El hombre es el ser –afirma Zambrano– cuya primera manifestación es la esperanza. La esperanza y no el instinto, y no la inteligencia”⁸.

El término pasividad está ligado a la imagen del vacío. Para captar el sentido de esta figura, me valgo de dos conceptos: espacio y movimiento.

El vacío puede ser definido como espacio amplio, dilatado, en el cual es posible encontrar dinámicas diferentes de la experiencia que interaccionan entre sí, y como movimiento, o mejor, posibilidad de movimiento, coyuntura favorable, ausencia de obstáculos para la acción, en la cual residen la necesidad de acoger los acontecimientos y la libertad de una acción humana que intenta, constantemente, trascenderse.

Estoy convencida que la experiencia más profunda de la “interrogación” filosófica de Zambrano es la búsqueda de un “espacio vacío”, capaz de acoger una razón, que se vuelve “a-razón” reveladora, caracterizada por la fe y la esperanza.

En este espacio es posible el pensar-sentir y es necesaria la acción trascendente, abierta a todo posible imprevisto. El filosofar zambraniano engendra, en este espacio hospitalario, un recorrido que se desarrolla alrededor de varios focos, que, sin embargo, quedan como meros ideales regulativos, direccionales, sin ser tocados definitivamente, para ser explicados, sino “acariciados” por el oscilar de un pensamiento inconstante y a veces contradictorio, porque se apoya en lo existente. En estas variaciones continuas es innata la creatividad genial y el ritmo propio de la música.

“Su voz como su pensamiento, fueron melismáticos, por esto rehuyó las afirmaciones categóricas, los anillos enteros - voz que como en las cisternas árabe-andaluzas refleja la realidad temblando”⁹, afirma Fina Marruz.

⁶ Zambrano reserva páginas de una profunda intensidad al tema de la piedad, argumento que requiere un tratamiento más largo. Por el momento, recuerdo que, para Zambrano, la piedad es “saber tratar adecuadamente con lo otro”.

⁷ Para Zambrano, el ser humano empieza a obrar, o más precisamente a pensar, cuando está totalmente sumergido en una pasividad activa.

⁸ Zambrano, M. *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela, 2006, p. 22.

⁹ Marruz, F. *La spada intatta di Maria Zambrano*, edición de Nicola Licciardello, Milán, Marietti, 2007, p. 31.

El fondo último, este vacío acogedor, que refleja lo real temblando porque es lugar humilde, es tanto el a-priori, como la materia del argumentar zambrano. El espacio implica el tiempo, que es sustancialmente el movimiento que permite el vivir; y en la dimensión espacio-temporal nace y renace el ser humano, que, gracias a la esperanza y a la fe, puede realizar su *finalidad* – *suerte*, y dar, así, vida a su propio argumento, que lo caracteriza como persona.

En este fondo, vital en potencia, sumergido en las entrañas de la existencia individual o colectiva, el hombre vive su sueño, del cual puede despertar gracias a la acción “de una conciencia discontinua que siempre de nuevo reaparece desde un fondo de ceguera”¹⁰.

Esta conciencia discontinua es la psique, el alma.

Vivir sin la mediación del alma es soñar con los ojos abiertos: todo puede ser idílico o todo puede ser agobiante, sin relatividad alguna.

Los “claros” del sueño son los “claros” de la vigilia: etapas del viaje existencial que el alma cumple, con vistas al logro de la luz, la revelación, que sin embargo sólo se ofrece en episódicos momentos espirituales, gracias a despertares repentinos y reveladores.

En esta visión trascendente de la existencia que se proyecta, cada vez, hacia una nueva aurora, adquieren importancia todas aquellas experiencias humanas que pueden “amanecer”; el sueño, y sobre todo el creador, o de la persona, es uno de estas experiencias.

El sueño: viaje existencial

Quisiera considerar y caracterizar los diferentes tipos de sueño, en esa dimensión suya que viene a hacer de éstos la “manifesta-

ción primaria de la vida”, en la cual se manifiesta “la trama metafísica de la existencia humana”, señalando, en primer lugar, el proceso histórico en la perspectiva onírica.

Como Zambrano escribe, en *Delirio y destino*, “la historia es sueño, el sueño del hombre”.

Nuestra filósofa se acerca a la experiencia onírica empleando el método fenomenológico, que sin embargo no es el de Husserl. La noción viva de fenomenología que tenemos es la anunciada por el filósofo prusiano en *Las Investigaciones lógicas* (1900-01). La fenomenología, para Husserl, es una ciencia de esencias (eidética) y no de evidencias, que se practica como filosofía que es investigación fenomenológica, valiéndose de la reducción eidética y de la *epoché*. Esta última se dirige a realizar una contemplación desinteresada, es decir desvinculada de todo interés natural o psicológico en la existencia de las cosas y el mundo. En otras palabras, la *epoché* es una suspensión, o puesta entre paréntesis, del mundo en su totalidad, evitando cualquier juicio sobre lo existente espacio-temporal.

El método fenomenológico propuesto por Zambrano no practica ninguna suspensión de la realidad onírica, más bien se esfuerza en sentido contrario, “en concederle realidad, la suya, pues que nos enfrentamos con él (con el sueño) desde la vigilia, en la cual aparece destituido para la conciencia que lo rechaza o simplemente lo descalifica”¹¹.

Esta actitud fenomenológica nos permite atribuir una realidad propia, realidad tout court, a un fenómeno, el onírico, que se inserta e integra en la vida, quedando en la parte de “sombra” de la existencia.

El sueño no presupone el ser comprendido, ni desplegado; sólo por el hecho mismo

¹⁰ Prezzo, R. “Pensare in un'altra luce”, en *Luoghi della pittura*, edición de Rosella Prezzo, Milán, Medusa, 2002, p. 10.

¹¹ Zambrano, M. *Los sueños y el tiempo*, cit., p. 17.

de manifestarse y dejarse entrever, el modo de tratarlo concretamente es el desciframiento: “Justamente es eso lo necesario: descifrar y no explicar”¹².

Lo que descubrimos al acercarnos a ello como fenómeno es ante todo la consistencia de su materia: así como la materia de la vigilia es el espacio que se dilata en fluir temporal, la materia propia del sueño es la a-temporalidad.

“La suspensión, pues, la *epoché* a practicar aquí, está dada ya por la materia misma; es la *epoché* del tiempo sucesivo”¹³. En el sueño, el ser humano es privado del tiempo de la vigilia, que es apertura, vía de acceso, recorrido, dirección, camino, y vive inmerso en una a-temporalidad absoluta, que lo hace parecerse al Ser-Uno de Parménides.

Además, en el fenómeno onírico entrevemos la condición de máxima pasividad del ser humano: el hombre es soñado por el propio sueño. “Hemos de subrayar la situación de padecimiento máximo, de pasividad habida en sueños, por lo cual su examen significa tomar de raíz la condición humana que es la de padecer su propia trascendencia”¹⁴.

Al considerar el sueño en esta perspectiva, que me atrevería a llamar “antropológica”, emerge la riqueza de sentidos de la realidad del fenómeno onírico para comprender la condición humana.

En efecto, no es posible prescindir de la experiencia onírica de la existencia: para descifrar al hombre es necesario también tener presente el sueño, aunque, a menudo, sea olvidado por la memoria. Lo que interesa a Zambrano no es ni el recuerdo, ni la calidad de contenido (que comprende la trama onírica y las imágenes que se suceden) del sueño, sino el comportamiento del sujeto privado del tiempo.

A partir de aquí se perfila incluso una ética del soñar, que toma relevancia por la mediación de la conciencia discontinua, capaz, en el instante del despertar, de transformar la ética del sueño en conciencia moral.

Nuestro yo es uno de los personajes jugado por la trama onírica, cuyo desarrollo no se conoce, porque los sueños sobrevienen, se presentan dejando al yo suspendido.

Este padecer el sueño, este padecerlo hasta el final, puede ser un “viaje” que se pierde en un laberinto sin vías de escape; o bien, la pasividad onírica puede inducirnos a acoger el sueño mismo, en la forma de la revelación que se cumple al despertar. En efecto, la otra característica del sueño es ser un enigma que, llamándonos, nos empuja a despertar, señalando, o mejor indicando, la vocación que nos abre a nuevas posibilidades. Si el enigma es descifrado, en el instante cualitativamente importante del despertar, el sujeto cumple una acción verdadera, trascendente, que desatando la materia del sueño y su a-temporalidad, crea el tiempo discontinuo, justamente el de la persona, soluciona el conflicto, que vio al yo como personaje inerte, conducido por la potencia onírica, y da vida, por fin, a un nuevo principio creador.

Toman forma, en Zambrano, dos tipos de sueño: los sueños de la psique, (vulgarmente llamados pesadillas) y el sueño creador (o también, sueño de la persona). La existencia toda, y por lo tanto también el proceso histórico, pueden ser vividos según las dos diferentes modalidades de la experiencia onírica. Acercarnos a la historia, teniendo presente el sueño, permite acoger una realidad más variada y significativa de los procesos políticos y evolutivos que la caracterizan.

Si, en efecto, la historia es vivida como un sueño de la psique, donde el que actúa es el

¹² O.c., p. 19.

¹³ O.c., p. 18.

¹⁴ O.c., p. 21.

yo-personaje errante, el recorrido conducido por amor se extravía, y sin amor sólo hay pseudolibertad.

Bajo este aspecto la historia, como la pesadilla, confía al ser humano las máscaras, papeles determinados y precisos, fijándolo estáticamente a un cierto tipo de situaciones, expropiándolo, así, de su recorrido de individuación. Situaciones agobiantes que obsesionan, continuamente, al ser humano, que no es dueño de la propia psique, sino prisionero de un tiempo coercitivo y fantasma que da lugar a la repetición de lo idéntico, parando la manifestación de la libertad. Al asumir una valencia negativa, o sea rígida, sin respiración, la historia se vuelve pesadilla y el hombre, ahogado por el propio ser, y que continúa escondiéndose, sin revelarse nunca, representa inconscientemente un papel que no le pertenece. En otras palabras, el ser humano es obligado a desarrollar una acción no verdadera, que Zambrano define como sueño. Este último domina cuando una pesadilla invade y congestiona de modo absoluto nuestra existencia, convirtiéndonos en marionetas conducidas por los hilos de una historia apócrifa, falsa. Masas enteras de hombres han vivido, en determinados períodos históricos, tales momentos. Han soportado la historia sin poder pensar, decidir, actuar responsablemente, y de esta pesadilla repetida se han sustraído con la rebelión. La revolución puede parecer un resultado resolutivo, porque crea movimiento, desbloqueando una situación atascada, pero no es así, porque lo revolucionario no se ha despertado todavía. Despertarse es una tragedia que abre dos diferentes alternativas: la posibilidad de existir sin revelarse, y por lo tanto de vivir una existencia no-auténtica, que nunca se volverá plenamente historia experimentada, porque - como Foucault afirma - “se dejará absorber por su delirio, entregándose al determinismo objetivo en que se aísla totalmente su libertad originaria”¹⁵; o bien, la

posibilidad de vivir auténticamente, descifrando el enigma onírico por la acción del alma, en el momento del despertar, que es en potencia lugar de la transcendencia. La existencia auténtica es propia de la persona, que es esencialmente libertad y disponibilidad de tiempo. “Por tanto -afirma Zambrano - la mayor intervención de la persona en los sueños crea una especie de sueños con una característica muy especial: el haber un átomo de tiempo que en los otros falta”¹⁶. La persona cumple la acción verdadera, porque después de haber padecido el enigma, lo trasciende, dando espacio, y por lo tanto movimiento y posibilidad, a lo que tiene que ser descifrado, para convertirse en un recorrido existencial auténtico.

La acción del sueño, en cambio, presenta un modo de realizarse “juvenil”, es decir, todavía no maduro: quiere “hacer” historia, de modo apresurado, rompiendo el “aquí y el ahora”, y engendrando inevitablemente violencia. El hombre occidental se ha lanzado ávidamente a la historia, proyectando en ella su voluntad de poder. Ha afrontado el mundo con la misma soberbia que la individualidad, reproduciendo la sombra del yo sobre una realidad “cosificada”, reducida a mero soporte de la acción humana. Ha elegido traducir la indignidad que lo marca desde el nacimiento en arrogancia cínica. El idealismo infantil, raíz combatiente de toda la cultura occidental que a nuestros días se declina en solipsismo y en nihilismo, es el obnubilamiento de la libertad de un hombre que ha perdido, al mismo tiempo, la madre y el alma. A esta acción que objetiviza la realidad, que es siempre modificación, Zambrano opone la acción de abrir el tiempo a un presente de amplia respiración, propone transformar la historia-incubo en una historia puente, cuyas arcadas esperanzadas sean posibilidad de pasividad activa. Hay que extender la conciencia histórica, que es tanto responsabilidad moral como finalidad-

¹⁵ Foucault, M. *Il sogno*, Introducción de Fabio Polidori, traducción italiana de Maria Colò, Milán, Raffaello Cortina, 2003, cit., p. 74.

¹⁶ Zambrano, M. *Los sueños y el tiempo*, cit., p. 103.

suerte de la persona humana en la historia, para permitir el paso de las acciones impersonales, a aquéllas donde está en juego la individualidad.

El enigma a descifrar viene a ser el ser humano, que vive y se realiza en el tiempo. En el instante del despertar se percibe el fluir temporal, que, a veces, da a la conciencia la posibilidad de ponerse en movimiento. El tiempo es el entorno propio del hombre y presenta una triple dimensión: el pasado deja huellas de sí, el presente es vivido como instante que precede al futuro, este último es lo anunciado por la conciencia sin ser frustrado. El hombre tiene que ser capaz de unir el pasado y el futuro en un presente de amplia respiración: tiene que saberse mover en el presente sin sentir el peso aplastante del pasado, que vuelve y debe más bien ser rescatado por la condena “del tiempo que fue”, y advertir el vértigo del futuro que está a punto de venir.

Si logramos dar vida al argumento propio de nuestra existencia -la posibilidad de trascendernos - en un tiempo dilatado es porque hemos logrado captar el sentido del enigma. Si, en cambio, nuestro ser es el protagonista de un tiempo cristalizado, las dimensiones temporales se reducen a obstáculos, prisiones, y la vida se arrastra fatigosamente. No ha habido desciframiento porque un absolutismo total impide el extenderse del alma. Esta fallida transcendencia se presenta en los períodos de totalitarismo, el mayor crimen de la historia porque niega el empleo de la conciencia y la responsabilidad moral, es decir, lo que caracteriza a la persona.

El absolutismo es la pesadilla de la historia: el sueño de la psique del proceso histórico. El absolutismo cierra el tiempo, lo da por concluido: es un infierno; crea la nada, entendida como no-espacio; mata la historia y realiza la abstracción del tiempo. El ser humano padece entonces de modo negativamente pasivo el fluir temporal. Nazis y estalinistas basaron su totalitarismo sobre un presunto saber superior, de naturaleza salvadora. El totalitarismo nazi o

estalinista creyó conocer el ineluctable sentido de la historia, creyó tener entre las manos el sumo criterio para decidir cuál es la sociedad perfecta. De estos presupuestos gnoseológicos manaron: el partido único, la fe en el líder, seguro de que Dios estaba con él o de que Dios le había dejado el sitio, el control de la vida de los sujetos, las persecuciones, los encarcelamientos, la matanza de cuantos fueron localizados como enemigos, los campos de concentración, el Gulag...

La presunción de poseer un conocimiento absoluto o superior es la enfermedad típica del pensamiento totalitario. La conciencia, en esta a-temporalidad artificial de lo eterno verdadero, no se despierta, porque vive una utopía. ¿Cómo es posible llevar la conciencia a convertirse de nuevo en mediadora entre el mundo onírico y la vigilia, para abrir un nuevo camino? Zambrano propone la idea del “viaje” como proceso auroral que amanece. Pintándonos la historia como el alba de la humanidad, nuestra filósofa funda una nueva ontología. El proceso histórico amanece hacia la eticidad democrática de la persona, desde la oscuridad tenebrosa de su congénita tragicidad.

La existencia tiene en sí misma, en su *quid*, caídas y ascensiones, infiernos y paraísos. Hay que considerar que, para Zambrano, la visión de la historia se introduce en un cuadro muy dramático, en el cual se alternan, de modo discontinuo, salvación y destrucción.

El tiempo histórico no es destruido por la negación, por el sacrificio. La crisis es un momento vital para la historia misma. Sólo después de haber superado el conflicto, se asciende hacia esa luz “tenue” que alumbra las sombras y abre a la esperanza.

Los sueños maravillosos o las pesadillas más agobiantes sólo se revelan en su esencialidad en el momento del despertar: si la conciencia los sabe descifrar pueden ser reveladores.

Por eso la democracia, después de haber atravesado la obsesión del absolutismo, se des-

pierta consciente de ser, como dice en *Persona y democracia*, “régimen de la unidad de la multiplicidad” y reconocimiento de todas las diversidades. La democracia es el sueño creador de la persona que vive *responsablemente* la historia.

La sociedad democrática permite la manifestación de la libertad, porque es sueño que ha atravesado y sacado provecho del tiempo. La democracia es una cuestión cultural y ética que asume el camino del ser humano y lo expresa simbólicamente, proponiendo una acción trascendente que permite al individuo tirar la máscara, renunciar a ser actor sin conciencia de la historia, para elegirse y reconocerse como persona. En el orden democrático, la finalidad ética presupone una participación colectiva. La democracia se vuelve sueño colectivo de las personas, que renacen, cada día, sin dejar de caminar.

En el sueño creador, la subjetividad onírica se convierte en el fundamento de todos los sentidos: es la totalidad del sueño. Por esto la verdadera iluminación del sueño se vuelve

desciframiento del hombre, que se revela como subjetividad plena, que soñando hace experiencia del propio mundo.

El sueño creador pone en evidencia la existencia de modo auténtico: es una privilegiada vía de acceso al conocimiento, porque es experiencia de la transcendencia. Pero trascenderse significa superarse y superar la innata tragicidad de la vida.

Abriría, por lo tanto, una pequeña digresión sobre el dramatismo, o mejor sobre la dimensión vertical de la existencia: “Sólo en ella, y en ella sola, se pueden descifrar la temporalidad, la autenticidad y la historicidad de la existencia”¹⁷. Esta espacialidad vertical es la esencia del ser humano, porque pone en evidencia las estructuras que caracterizan la temporalidad.

Como Zambrano escribe: « el hombre padece su transcendencia. Y el hombre padece su propia ocultación, su inmanencia o estar, hasta hundirse en ella. El hombre duerme. [...]Solo él, al dormir, cae”¹⁸.



JORDI MORELL: *Paissatge XI*. 2006

¹⁷ Foucault, M. *Il sogno*, cit., p. 75.

¹⁸ Zambrano, M. *Los sueños y el tiempo*, cit., p. 42.

En el sueño, el ser humano es absolutamente pasivo: padece sencillamente, porque está privado del empleo de la conciencia que le permite actuar, preguntar, contestar. Sumergido en esta trama onírica, que viene a configurarse como el fondo de la “imaginación”¹⁹, el hombre se revela como ser transcendido. La dimensión vectorial puede incluso manifestarse en los sueños, y, en particular, en los sueños de vuelo: aquí el sujeto está en manos de movimientos que van desde abajo hacia lo alto. Como Bachelard²⁰ afirma, estos sueños, por esencia, están sometidos a la dialéctica de la gravedad y de la ligereza. Alrededor de estos dos caracteres se desarrollan todas las dinámicas que caracterizan la existencia humana y que adquieren valor en el tiempo: el dolor y la alegría, la actividad y la pasividad, la esperanza y la tristeza, el bien y el mal. Dinámicas que pueden, como en sueños, ser vividas de

modo absoluto, sin adquirir significación por la acción de una conciencia que las relativiza en el tiempo. Si así ocurre, la sensación experimentada, en los diferentes casos, es extrema y puede dar vida a lo absoluto de la existencia. Pero la vida está esencialmente fragmentada, por lo tanto hay que salir de la a-temporalidad que puede congestionarla para colocarnos en la perspectiva del vacío cualitativo, ese fondo señalado al principio, desde el cual es posible entrever el instante temporal, semilla de transcendencia. Sólo así todo lo real puede adquirir el sentido que merece, en la disponibilidad temporal. En el instante del despertar podemos captar los sueños que hemos “hecho nuestros”, porque los hemos descifrado: y estos sueños continúan, como una melodía musical,²¹ en la vigilia, porque la a-temporalidad se ha derretido y la persona se mueve realmente.

¹⁹ Para Foucault la imaginación es el fundamento ontológico de la existencia.

²⁰ Bachelard, G. *El aire y los sueños*, Madrid, FCE, 2003.

²¹ La música, para Zambrano, es sueño creador porque es nueva siempre.

Dos fenomenologías de la forma-sueño: M. Zambrano y M. Merleau-Ponty

Resumen

María Zambrano (1907-1991) y Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) fueron filósofos coetáneos, hasta la súbita muerte del último. No pretendemos en estas reducidas páginas entablar un diálogo exhaustivo entre sus filosofías, sino esbozar sus respectivas investigaciones fenomenológicas acerca del sueño, sus descripciones de lo que se manifiesta en ellos, en el curso de una temporalidad anónima.

Palabras clave: sueños, conciencia pre-reflexiva, sentir, pasividad, tiempo.

Abstract

María Zambrano (1907-1991) and Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) were contemporary, until Merleau-Ponty died suddenly. We do not expect to enter into a thorough dialogue between their philosophies these few pages. We only want to outline their respective fenomenological researches about the dream and their descriptions of what it is manifested in dreams in the course of the anonymous temporality.

Keywords: dreams, pre-reflexive consciousness, feeling, passivity, time.

María Zambrano quiso acercar la razón a la experiencia vital de la que arranca, obligándola así a “entrar en realidad”¹. De la misma manera, Maurice Merleau-Ponty se propuso hacer una filosofía del mundo de la vida (*Lebenswelt*), sin objetivarlo, viviéndolo interrogativa e intersubjetivamente, porque lo otro y los otros son el horizonte permanente de mi existencia y, como dice

Zambrano, la condición de la vida humana es verse a sí misma viéndose en otro, con otro². Pero la visión zambranianiana no sólo es una metáfora del pensamiento histórico, sino que incorpora el sentir intemporal. Sentir y abrirse a ‘lo otro’ que permite al pensamiento engendrarse, que no convierte a la filosofía en impura, sino que así la aproxima a la realidad global. Vivir humanamente es sacar al sentir de su oscuridad e ir llevándolo a la razón, entender lo que se siente sin dejar de sentirlo, pero sin limitarse a captarlo desde fuera, adentrándose en sus íferos para iluminarlo.

Fecha de recepción: 27 de julio de 2007.

Fecha de aceptación: 10 de septiembre de 2007.

* Departamento de Filosofía. UNED. Humanidades. Senda del Rey 7. 28040 (Madrid), e-mail: clopez@fsof.uned.es.

¹ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza editorial, 1989, p. 102.

² O.c., p. 48.

Como ella, Merleau-Ponty busca la continuidad del ser-en-el-mundo en el nivel del sentir que es sentirse sensible y sentiente. Sentir no es, por tanto, el sentimiento entendido como un estado de la conciencia. La fenomenología merleau-pontiana describe su experiencia originaria como modelo de la presencia indivisa de un ser que siente en el seno de la vida sensorial y que, en virtud del cuerpo vivido (*Leib*), se despliega en cada experiencia.

El interés por el sentir impulsa a ambas filosofías al lirismo que, en ocasiones, adopta un estilo casi fragmentario para permitir seguir pensando. Si así es su estilo y éste, merleau-pontianamente entendido, no es un simple recurso formal, sino la singular deformación coherente de lo sedimentado, en estos filósofos, el estilo habla de la común búsqueda de una racionalidad alternativa al racionalismo abstracto. En efecto, Merleau-Ponty, asegura que es preciso ampliar la razón para que contenga incluso lo que se ha considerado irracional sólo porque fue condenado al silencio. Su propuesta de una razón ampliada³ a todo aquello que la precede y la excede, es decir, a lo sensible, a las emociones, las afectaciones e incluso a las pasiones, da cuenta de la riqueza de la reversibilidad del sentirse sintiendo que proviene de la encarnación del *logos*, de la existencia como movimiento doble que implica vivir en la razón y buscar la razón de vivir.

Zambrano penetrará en la razón poética para sacar de su penumbra al sentir. Esta razón sentiente no sólo ilumina lo externo, sino también lo interno, las entrañas, lo anterior al *logos* y hacerlo es imprescindible para que vida y conocimiento marchen a la par.

La razón poética acoge el sentir porque es intuitiva y se nutre de metáforas para revelar

el misterio. De ese modo logra aprehender la verdad que se busca y se encuentra aunque no se quiera, y la filosofía que se rinde a ella es camino de vida, un saber sobre el alma⁴ que ordena nuestro interior mientras vivimos. Esto puede parecer una utopía para los seres temporales que precisan detener el fluir para pensarlo, pero se convierte en el *telos* de quienes tienen la sabiduría de aceptar que no hay conocimiento absoluto. Zambrano hallará esa sabiduría en el *ordo amoris*, cuyos indicios se muestran en la materia onírica, aunque radica en el ser carnal y viviente del corazón que convierte en entrañable lo que anida en él. Esta víscera mediadora entre las entrañas y el *logos* actúa como hermeneuta viviente de la vida. Hace referencia a una realidad que sobrevive de eso que precedió al pensamiento y que bien podría ser la carne (*Chair*) merleau-pontianamente entendida, es decir, como *Leib* y reversibilidad entre sus dimensiones interiores exteriores. El saber sobre el alma comienza, pues, por la escucha del corazón, por la recuperación de la piedad acogedora, esa piedad que es “matriz originaria de la vida del sentir”⁵. Ésta no es, para la fenomenología, el conjunto de sentimientos, entendidos como estados de conciencia o como posesiones intelectuales de lo sentido, sino la experiencia vivida de la reversibilidad entre sentirse sentido y, a la vez, sentiente. El sentir es, al mismo tiempo, una afectación y una acción del sujeto, un padecer y una pasión ante una fuerza que viene de fuera. También Zambrano reivindica, junto al sentir, la pasión, por considerar que el pensamiento la precisa para actuar y, a su vez, ésta necesita medirse con aquél. Ambos penetran en ese otro lado de la vida constituido por la pasividad que también se manifiesta como fondo de nuestra vida activa y requiere ser escuchado.

La fenomenología, especialmente en su dimensión genética, ha tenido el valor de con-

³ "La tarea es *élargir* nuestra razón para hacerla capaz de acoger lo que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón", Merleau-Ponty, M., *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 154.

⁴ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., p. 21.

⁵ Zambrano, M., *Para una historia de la piedad*. Málaga: Torre de las Palomas, 1989, p. 16.

siderar filosóficamente ese nivel todavía no reflexivo y de entenderlo como un nivel originario; no como algo mítico llamado a ser sustituido por el *logos*, sino como verdadero germen de la razón y hasta como *logos* tácito⁶. Husserl reconocía que la actividad de la reflexión se despierta sobre un fondo de pasividad, de manera que el yo reflexivo no surge de la nada, sino que está ya pre-constituido en la esfera pasiva.

Zambrano se da cuenta también de que el origen de la reflexión es lo pre-reflexivo. De ahí el interés común por los sueños, por esas manifestaciones de la vida en las que parece no intervenir la conciencia activa y que, sin embargo, también revelan sentidos y afectan de alguna manera al yo. La forma-sueño le permitirá a la filósofa desarrollar ese saber sobre el alma que rompe el cartesiano predominio de la conciencia y sus razones, para sumergirse en la *psique*. Ésta es inmediata para nosotros, una especie de conciencia pre-reflexiva en la vida espontánea. Así entendida, sólo permite al hombre padecer su realidad como algo dado que le concierne.

Ante la imposibilidad de inventariar exhaustivamente el contenido y el vocabulario de los sueños de cada individuo para luego interpretarlos, Zambrano y la fenomenología optan por re(con)ducirlos a su forma, a aquello que, en principio, todos los sueños tienen en común y que nos revela el estado originario de la vida.

Para comprender la forma del sueño, su capacidad de representar un argumento, Zambrano pretende aproximarse fenomenológicamente al mismo. Entiende la fenomenología como método⁷, pero ni siquiera se ciñe a la metodología husserliana, sino que la interpreta como el estudio de lo que se manifiesta, del

sueño. Ese estudio es fundamentalmente analítico, más que descriptivo, hasta establecer los rasgos de la forma-sueño:

- 1) La pasividad del sujeto que sueña.
- 2) La ausencia de tiempo propio y el dominio del tiempo cósmico: “durante el sueño la vida está enclaustrada en el cosmos”⁸.
- 3) El predominio de la materia y la reintegración en la *ffysis*.
- 4) La carencia de espacio subjetivo.

Todos estos caracteres derivan de una *epojé* dada pasivamente en el sueño y que consiste en dejar el tiempo, el espacio, el mundo, el yo y los otros de carne y hueso en suspenso. En la desconexión de estos elementos, resulta especialmente significativa, para Zambrano, la del tiempo. Enlaza, así, con la centralidad husserliana del tiempo de la conciencia y con su interés por los fenómenos en los que puede parecer que tiempo y conciencia se han diluido y, por lo tanto, ponen en cuestión que la vida sea una totalidad de sentido. No es de extrañar que la fenomenología se ocupe del sueño como vacío de la experiencia (constatado al despertar) en el que se evidencia el significado de la conciencia temporalizante. El sueño es uno de estos fenómenos en los que el sujeto que duerme se entrega a la vida pre-reflexiva atemporal.

Sin embargo, no es completamente cierto que el sueño esté al margen del tiempo, como tampoco lo es que desaparezca toda conciencia. Podemos decir, eso sí, que, mientras que el tiempo de la conciencia despierta coincide con el de su objeto, el de la conciencia onírica penetra en todos los tiempos. Zambrano se da cuenta de ello cuando describe el sueño como descenso a los íferos del tiempo. En el sueño, el sujeto se ve privado de su pre-

⁶ Un desarrollo de las relaciones que la fenomenología merleau-pontiana establece entre naturaleza y *logos*, así como el consiguiente desvelamiento de la capa pre-teórica en la que estas dos idealizaciones son trascendidas, en, López Sáenz, M^a C., “Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la ecofenomenología”, *Ludus Vitalis* vol. XIV, n^o 26 (en prensa).

⁷ Zambrano, M., *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 13.

⁸ O.c., p. 34.

sente vivido y, como consecuencia, de su libertad de acción; sin embargo, los íferos, en su pasividad, anticipan la realidad, porque en ellos ha quedado depositada la pre-historia cuya sombra determina todo proyecto.

La inexistencia de tiempo subjetivo en los sueños determina el carácter absoluto⁹, no real de los mismos, porque todo lo real es relativo al sujeto consciente. ¿Cómo accedemos, entonces, a lo que se manifiesta en los sueños? Simplemente dejándolos ser. Por ello, nunca acaban de ser vividos, a diferencia de las vivencias de cada uno de los actos de la conciencia vigilante. Éstas, sin embargo, no se oponen radicalmente a aquéllos, sino que se destacan desde un fondo de experiencias nebulosas, una especie de atmósfera que envuelve a las experiencias protagonistas de nuestra vida. Zambrano considera que esa especie de bruma vivencial es el lugar más adecuado para el pensamiento filosófico en el que “se nace y desna-ce [...] Cuanto más pasivo más ardiente, cuanto más, al parecer, abandonado más activo”¹⁰. La pasividad de ese fondo de sombras forma parte de la vida que fluye, a pesar de que en ella no se ha introducido aún el tiempo de la conciencia.

Algo semejante puede observarse en el estudio merleau-pontiano de la intersubjetividad, cuando su renuncia a continuar pensando en el dualismo yo-otro, desde la perspectiva de la conciencia constituyente que convierte en objeto aquello de lo que se ocupa, le conduce a reconocer que en torno a cada individualidad hay un aura de generalidad o una “atmósfera de socialidad”¹¹. Otro y yo aparecen en mi medio universal del ser, sobre el horizonte del mundo compartido y, por tanto, el otro no puede ser mero objeto de

mi pensamiento, sino el fondo del mismo. Análogamente, el sueño actúa como la atmósfera general de la vida despierta.

Zambrano atribuye a los sueños idéntica generalidad. Toman la forma de ocultaciones espontáneas y atemporales que se manifiestan como el “estado inicial de nuestra vida”¹² en el que todavía no hay distinción entre sujeto y objeto. Esa vida indiferenciada de la que procedemos y a la que nos trasladan los sueños no se deja objetivar, porque en ellos se muestra nuestra vida como puro fenómeno al que asistimos sin poder modificarlo.

La carencia de tiempo subjetivo todavía somete más la *psique* al cuerpo y al mundo, al peso de la materia. El individuo se ve reducido al estadio primero del sentir, consistente en sentirse a sí mismo viviente en la vida material en la que el yo aún no se ha constituido.

Aunque Zambrano es consciente de que hasta la máxima actividad pensante se ejerce a costa de la ocultación del cuerpo¹³, todavía no ha resuelto el dualismo del mismo y del yo; aún está encadenada a la tradición platónica que salva a la materia de su inercia mediante la conciencia activa. De ahí que asocie el despertar del sueño con el incorporarse¹⁴, entendiéndolo como entrada del yo en el cuerpo. Durante el sueño, el yo y la conciencia pensante han emigrado del cuerpo. La conciencia sentiente, en cambio, yace con él permitiéndole “flotar” o “sumergirse” o “estar rodeado”¹⁵ por ella. A pesar de la salvación de este residuo que podríamos llamar “conciencia-aura”, Zambrano es heredera de la tradición metafísica que identifica la conciencia con la lucidez y el sentir del yo con la sombra. La reversibilidad carnal, anunciada por la necesi-

⁹ Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela, 1992, p. 6.

¹⁰ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., p. 13.

¹¹ Merleau-Ponty, M., *La Prose du Monde*, París, Gallimard, 1969, p. 198.

¹² Zambrano, M., *El sueño creador*, ed. cit., p. 14.

¹³ Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, p. 23.

¹⁴ O.c., p. 45.

¹⁵ O.c., p. 99.

ria mediación del corazón, parece contentarse con la promesa de la iluminación de lo anegado. La inminencia del sentirse sintiendo no existe en los sueños zambranianos: “el sentir aparece por sí mismo, irrumpe”¹⁶. En cambio, cuando no estamos seguros de que lo que vivimos sea un sueño, solemos pellizcarnos, para asegurarnos de que somos carnales, de que nos existimos, de que sentimos sintiendo.

En Zambrano no hay reversibilidad carnal, sino duplicidad del Yo. Éste es, para ella, sujeto de conocimiento y centro de la voluntad, pero en los sueños la conciencia abandona a ese Yo, a ese sujeto y se adhiere al sueño¹⁷ convirtiéndose en conciencia onírica. El conocimiento es pasivo para el Yo que sueña, es decir, el Yo del sueño no piensa. La filósofa asume esta ambivalencia del yo de la que se desprende la doble finalidad del sueño: en él se manifiestan determinadas vivencias arcaicas de la *psique* que, al mismo tiempo, poseen algún conato de Yo que podría despertarlas.

Merleau-Ponty no habla, como Zambrano, de la entrada del yo al cuerpo ni al mundo, sino que acepta que nuestra situación originaria es corporal, *être-au-monde*¹⁸. De la misma manera que el cuerpo vivido es una experiencia de la pasividad y de la actividad, toda experiencia, por proceder de él, es unidad originaria de ambas. Como dice F. Dastur, “la experiencia es la inversión singular de la actividad en pasividad”¹⁹, y experimentamos cuando nuestras actividades se sedimentan y retornan pasivamente.

La ausencia de tiempo en el sueño está ligada a su abespacialidad. Merleau-Ponty diría que el espacio onírico realiza una reduc-

ción espontánea del espacio geográfico hasta llegar a las fuentes subjetivas de nuestra existencia y manifestar una espacialidad originaria centrada en el cuerpo propio. Cercano a este espacio que proyectamos desde nuestro punto cero, se hallaría el asociado al tiempo que se ordena desde el centro de la persona y que caracteriza los sueños creadores de Zambrano, los cuales tienen vacíos que posibilitan la acción.

La espacialización corporal merleau-pontiana está ligada, asimismo, al espacio gozado al que se refiere la filósofa y que se opone al del pensamiento²⁰. El espacio se goza en virtud de su profundidad, la cual procede de la intimidad del corazón y de las entrañas generadoras. La profundidad es el espacio que sentimos crearse, que nos llama amorosamente y nos acoge en su seno. Por su parte, Merleau-Ponty afirma que la profundidad escenifica el acto más secreto por el que elaboramos nuestro medio²¹. No es la tercera dimensión geométrica, sino dimensionalidad traspasada de afecciones, más intensiva que extensiva. Por eso, en el sueño todo es profundo, íntimo, todo afecta al mismo tiempo que sucede. Lo soñado se disuelve en la vigilia no porque sea pura nada, sino por ubicarse en la profundidad, allende el espacio objetivo.

Los diferentes grados en que todos estos rasgos estructurales del sueño se plasman en las ensoñaciones concretas, determinarán dos tipos de sueño fundamentales desde la perspectiva zambranianiana:

- 1) El sueño-historia espontáneo que emana de la *psique* pasiva y determinada por el pasado.

¹⁶ O.c., p. 100.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Las implicaciones de esta existencia se han desarrollado con cierta amplitud en López Sáenz, M^a C., “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, en Rivera de Rosales, J., / López Sáenz, M^a C., (coordinadores). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid, Estudios UNED, 2002, pp. 179-207.

¹⁹ Dastur, F., *Dire le temps: esquisse d’une chronologie phénoménologique*, París, Éncre Marine, 1994, p. 150.

²⁰ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., p. 56.

²¹ Cfr. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, París, Gallimard, 1945, p. 326.

- 2) El sueño creador en el que se manifiestan acciones a realizar.

Cuando emerge la realidad parcial del sueño en la vigilia absolutizándose, alcanzamos un presente inmóvil en el cual el sueño pervive como obsesión; en cambio, si estos vestigios se desprenden de toda fatalidad, comienza un sueño creador en el que puede vislumbrarse el despertar²² de la conciencia a la *poiesis*. Este sueño acaba estableciéndose en la vigilia mediante imágenes pasivas, pero reveladoras, que guían las acciones (recordemos que, según Zambrano, el pensar es una acción creadora cuyo resultado es el conocimiento). La forma de darse de este sueño y de la vigilia es la misma: una pasividad reveladora. Aquél se realiza desentrañándose y transformándose poéticamente, permitiendo así una apropiación subjetiva del tiempo.

La temporalización de este sueño se ajusta al modelo de la restitución de la fenomenología originaria de la memoria, como sede de las retenciones de la experiencia que continúan determinando nuestras protensiones vitales. Sin embargo, Zambrano no comprende el recuerdo como apropiación del pasado, sino como condensación de lo vivido, gracias a una concentración del tiempo en imágenes que preservan el sentir.

Desde estas mismas preocupaciones por la memoria del sentir, en su curso sobre la pasividad en el Colegio de Francia (1954-5), Merleau-Ponty se ocupará del sueño como ejemplificación de que pasividad y actividad son constitutivas de la conciencia impuramente carnal. La primera no es lo opuesto a la segunda, sino su germen; se manifiesta como la frontera de todos nuestros actos²³. Revela que la pasividad arranca del *cogito* tácito y actúa como trampolín hacia la conciencia reflexiva, pero ambos son, en Merleau-Ponty, corporales.

Durante el sueño desaparecen las fronteras entre cuerpo y mundo, persona y cuerpo. Esto explica que determinadas acciones humanas entren en el sueño y que en éste se intercambien los papeles jugados. La centralidad del presente viviente se altera en el sueño y el soñador se transforma, no sólo en el protagonista de su sueño, sino incluso en el de todos los otros personajes.

Aunque ambos filósofos consideran que el presente es el modo temporal del ser humano, Zambrano lo entiende como una condensación del tiempo mundano operada por la conciencia vigilante, que sólo puede ser conciencia del presente. Ésta reduce así la sucesión temporal y, con ella, la realidad. Subyugado por esta conciencia, el hombre vive como en un sueño, en una pasividad velada por su continua actividad. Sólo el sueño creador puede despertarle de este engaño, hacerle trascender su sueño inicial, su mero estar ahí. Aquél cumple, entonces, el papel del verdadero estado de alerta: conocer el ser que se manifiesta en sueños y hacer que salga de sí, que exista trascendiendo su ser recibido configurando su historia personal.

Merleau-Ponty piensa que lo que está condensado no es el presente, sino el mundo de la conciencia onírica²⁴. Esta particular “conciencia” explica que, mientras soñamos, no haya una ausencia total de actividad consciente, puesto que los sueños se nos dan como tales y no como ilusiones o recuerdos. Esta conciencia no despliega un universo conceptual, sino onírico. En él se produce condensación, porque se funda en el “yo sueño”, el cual es una experiencia universal (todos soñamos), pero singular. Mientras se suceden los sueños, seguimos existiendo pero sin conciencia vivida de ello. La suspensión de ésta no nos encierra, sin embargo, en la nada, sino que nos abre al universo onírico que, continuamente y de

²² En realidad, todo soñar es ya un cierto despertar, porque, si no lo fuera, los sueños nos pasarían desapercibidos.

²³ Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité. Notes de tours au Collège de France (1954-1955)*, París, Belin, 2003, p. 182.

²⁴ Merleau-Ponty, M., o. c., p. 207.

un modo latente, interfiere con la conciencia vigilante y a la inversa. El mundo onírico es capaz de expandir poieticamente la existencia y trascenderla.

Mientras que para Merleau-Ponty, sólo hay trascendencia en la inmanencia, para Zambrano, aquélla es el signo de lo específicamente humano; ahora bien, la trascendencia no consiste únicamente en salir de sí activamente, sino que también se padece. Padece la realidad es sentirse afectado por ella y revelar así lo más propio del ser en el que se da el tiempo, lo esencial del ser humano que es padecerse²⁵ actualizándose. Desde la fenomenología, diríamos que el ser humano no sólo padece su trascendencia, sino también su inmanencia; lo hace desde su aquí y ahora corporal y, por tanto, no sólo hay padecer y pasividad en los sueños, sino en toda manifestación, como el horizonte de la misma. También Zambrano es consciente de que pasividad y actividad se alternan en toda *Gestalt*, pues, “aquello que sucede fatalmente puede suceder luego activamente, aquello que el hombre padece es ejecutado por él”²⁶.

Frente a la clásica asociación del cuerpo con el padecer y de la conciencia con el actuar, Merleau-Ponty dice que el cuerpo es “simbolismo primordial”²⁷ y, por ello, medida universal de todas las regiones afectivas del sueño. No pretende interpretar el simbolismo mediante la razón dominadora, sino que se remonta a sus orígenes corpóreos y declara que la fuente primera de toda elaboración simbólica es la corporeidad, en virtud de sus conductas²⁸, por las cuales enlaza la sensibilidad pasiva de la actitud natural con la actitud trascendental, marcada por la conciencia y la idealidad.

Sin llegar a esta concepción “fuerte” de la corporalidad, Zambrano también percibe que lo importante de los símbolos del sueño es que revelan las entrañas y, por tanto, no son irracionales. Es necesario interpretarlos, pero la razón analítica no basta; hay que emplear la razón poética, que arroja luz sobre ellos sin alterarlos, albergando también lo sombrío y dejándose despertar pasivamente a la realidad onírica sin imponerle otra. Dicha razón ayuda a la filosofía a ver de otro modo, a “volver a las cosas mismas” (Husserl), a la “raíz” de lo humano, (Merleau-Ponty), al “corazón” (Zambrano), escuchando hasta captar su realidad muda, pero tan real como la existencia. Ese *logos* silencioso no siempre puede ser expresado discursivamente y, sin embargo, es indispensable para la comunicación²⁹ o para la transformación en palabra del sueño creador.

El núcleo de la filosofía zambraniana es este peculiar sueño, fuente de todo pensamiento y de toda acción creadora. Gracias a él, se desoculta el ser que yace entre los entes y no es rescatado ni por las impresiones, ni por el concepto. Ni siquiera puede decirse sartreanamente que soñar sea ausentarse del mundo presente introduciéndose en la inconsistencia de lo imaginario.

Siguiendo a Husserl, Merleau-Ponty entiende el sueño como una modalidad de la percepción, que reúne los fenómenos separados del presente y del pasado invocando a la *Urdoxa* husserliana, a esa confianza en el horizonte mundano pre-dado. También los sueños participan de esta creencia en el mundo a la que nos adherimos cuando los confundimos con realidades o éstas parecen ser sueños. Se trata de una fe pasiva, por ser previa al juicio, pero que nos proporciona certeza sobre el

²⁵ Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, ed. cit., p. 12.

²⁶ O.c., p. 20.

²⁷ Merleau-Ponty, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, p. 180.

²⁸ Cfr. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, ed. cit., pp. 273-4.

²⁹ Véase acerca de la relación entre lenguaje y silencio, López Sáenz, M^a C., “La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation”, en Penas, B., López Sáenz, M^a C., (eds.) *Interculturalism. Between Identity and Diversity*, Oxford, Peter Lang, 2006, pp. 27-46.

mundo pre-reflexivo. Sería preciso reconducir la mirada a ese horizonte desde el que vemos, gracias al cual, "ver es siempre ver más que lo que se ve"³¹, es ver lo invisible en lo visible, mirar el proceso por el que algo se hace visible. Como diría Zambrano, para ver hay que olvidarse de sí, abandonarse al soñar.

Lo específico de la fe perceptiva del sueño es que es un camino de "involución provisional, la des-diferenciación, el retorno a lo inarticulado, el repliegue a una relación global o pre-personal con el mundo, que no está verdaderamente ausente, sino distante, en el que el cuerpo marca nuestro lugar, con el que continúa entretejiendo un mínimo de relaciones que harán posible el sueño"³⁰. Hasta lo inconsciente es sedimentación originaria de esa vida perceptiva, puesto que es campo, y también sedimentación secundaria, por ser matriz simbólica. El propio Husserl comprendía el inconsciente como una pasividad actuante en la vida despierta³¹. Distinguía el padecer de la cosa, es decir, el hecho de estar determinado pasivamente por algo, de la reacción activa hacia ese padecer, llegando a la conclusión de que lo que separa la actividad de la pasividad no es sino la atención de la conciencia; por consiguiente, la distinción tradicional entre receptividad y espontaneidad se desvanece, ya que aquélla sería la etapa inferior de ésta que es anterior a los actos de la razón y se compone de pulsiones, instintos, sensaciones y afecciones originarias. Esta pasividad originaria está presente en todos los actos libres, porque implican "reacción".

Zambrano y Merleau-Ponty fueron todavía más allá; tuvieron la osadía de invertir la adscripción del sueño a la pasividad, encontrando en el sueño creador el germen de la verdadera *poiésis* e incluso de la *autopoiésis*, ya

que "los sueños serían así etapas indispensables de la vivificación de aquello que es sólo vida en potencia, pasividad viviente"³². La pasividad creadora reconfigura esa vida pasiva que pasa a formar parte de la vida vivida.

Husserl añadiría que el yo sigue presente en los sueños, aunque sea de manera pasiva. Se trata de un yo idéntico al yo despierto, la diferencia es que no está mundanizado, carece de intereses. Es una pseudo-subjetividad, pues ni siquiera es consciente de su yo que duerme. Y, sin embargo, este yo desinteresado despierta ¿Qué le motiva a ello? Tal vez, como Zambrano, habría que suponer que siempre está despierto, incluso cuando sueña, porque le domina el impulso de la creación que, en Husserl sería donación de sentido. Por otro lado, en el sueño continúa la temporalización; la vida sigue fluyendo, aunque la del yo durmiente sea ahora una vida cerrada al mundo. Sólo el yo que despierta es consciente de ello y por reflexión retrospectiva, de modo que, "el sueño no tiene sentido más que por relación con la vigilia y lleva en él la potencialidad del despertar"³³; a su vez, éste se produce desde el fondo del adormecimiento.

La vida interesada no es una vida que actúa constantemente, sino que también acontece, proyecta, es afectada y siente; es más, la vida sólo se manifiesta en virtud de sus horizontes pasivos. La vida humana es resultado de una continua sedimentación del sentido, de manera que recibe su impulso de su límite, de la pasividad, incluida la vida desinteresada del sueño. La dialéctica ininterrumpida entre éste y la vigilia es lo que asegura la unidad de la vida.

De la misma manera que no hay ruptura entre la percepción y el sueño, la fenome-

³¹ Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, ed. cit., p. 300.

³⁰ Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité. Notes de tours au Collège de France (1954-1955)*, p. 268.

³¹ Cfr. Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-37. Ha XXIX*, 1993, p. 195.

³² Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, ed. cit., p. 106.

³³ Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie. Ha IX*, 1962, p. 209.

nología acepta la continuidad entre el yo durmiente y el despierto; el primero es anterior a la afección que le hace despertar; posee otro modo de la conciencia, que Husserl llama “inconsciente”. Éste no es susceptible de presentación; sólo podemos reconstruirlo. Como es sabido, Freud lo hizo hasta encontrar un sustrato, la libido, del que los sueños eran manifestaciones. Zambrano, por su parte, lo situó en el padecer trascendente de la *psique* y, como Merleau-Ponty, se opuso a que el ser humano fuera reducido a él. La filósofa considera que hay una herida de la *psique* más originaria, su simple estancia en un ser temporal. Desde la perspectiva merleau-pontiana, el sueño no es una determinación pulsional, sino un modo de suspensión del pensamiento categorial para volver a hablar la lengua de lo inmediato o la vivencia del mundo sin objetivarlo.

Los dos se negaron a concebir el inconsciente como lo opuesto a la conciencia; incluso rechazaron relegar los contenidos de los sueños a un lugar residual de la conciencia. Ambos fueron conscientes de la ambigua pasividad del sueño: “extraña actividad que viene sin llegar a nuestras decisiones, nos lleva tanto como la llevamos”³⁴ y de su imbricación con la vida atenta, la cual no es sólo conciencia, sino también apertura a lo que acaece. Esta combinación de actividad y receptividad es lo que caracteriza a las obras de arte y a cualquier acción y creación verdaderamente vividas.

Zambrano y Merleau-Ponty estaban convencidos de la reversibilidad de ambas. De ahí su interés por el sentido no convencional que habitaba los sueños. Merleau-Ponty sabe que en el sueño no hay *Sinngebung* (constitución de sentido), sino deslizamiento del sentido sobre la materia de los sueños y acogida de un acontecimiento en una situación. El sentido que habita los sueños es latente, un eco

desde la totalidad: “Es este sistema de ecos lo que constituye el carácter onírico de la vigilia”³⁵, que comunica con la vida del sueño. La hermenéutica de esta vida debería abordar el sueño como un eco a través de la totalidad y no como algo cerrado en sí.

Nos entregamos al sueño abandonando por un tiempo nuestra existencia resuelta. Lo buscamos conscientemente como cuidado necesario para reemprender con más energía el proyecto vital, de modo que, esa necesaria pasividad se convierte en condición de posibilidad de todos nuestros intereses y actividades. En otras palabras, la vida anónima en la que nos sumergimos cuando dormimos subtiende la vida personal³⁶. El acontecer viviente es la continuidad entre ambas. Es más, el sueño creador zambraniano, cuando es aceptado y desarrollado por la persona, constituye su verdadero despertar de esa vida que, de tan cotidiana, ha perdido su sentido verdaderamente activo. La exclusiva atención a la continuidad del presente en la vigilia acaba encerrándonos en un sueño. Por su parte, Merleau-Ponty ilustra con su crítica a Sartre, que el activismo de la conciencia conduce a la ausencia de compromiso.

Evidentemente, el sueño no es ámbito en el que se filosofe, porque, mientras soñamos no nos hacemos preguntas. El sueño acontece y, cuando nos planteamos algo, entonces despertamos. Ejemplifica, sin embargo, esas pasividades que nos acontecen; por su parte, la vida reflexiva que caracteriza a la filosofía tampoco es actividad espontánea, sino que se edifica sobre el fondo de aquéllas; es respuesta a la interrogación silenciosa del mundo. Los sueños también nos interrogan, pero sólo podemos responderles desde nuestra razón apasionada por todas las dimensiones de la vida, por oscuras que éstas sean.

³⁴ Merleau-Ponty, M., *L' institution. La passivité. L' institution. La passivité. Notes de tours au Collège de France (1954-1955)*, p. 189.

³⁵ Merleau-Ponty, M., o.c. p. 204.

³⁶ “El sueño no es un absoluto, sino “una actualización del fondo, de ese fondo en el que parece descansar la realidad sosteniéndola”, Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, ed. cit., p. 127.

Lo curioso no es sólo que la conciencia lúcida se duerma, sino también que, siendo la esencia de la fenomenología esta conciencia intencionalmente dirigida al mundo, haya sido esta filosofía una de las que más ha pensado el sueño. Siguiendo sus pasos, es posible profundizar en estas realidades ocultas por las dicotomías. Así, Zambrano supo del error de la escisión entre sueño y vigilia; comprendió que hay un sueño que puede ser lúcido y un despertar sin dejar de soñarnos. Como Merleau-Ponty, se negó a re(con)ducir la realidad del sueño a la conciencia; quiso llegar al residuo que siempre subyace a la reducción, a la vida pre-reflexiva en la que toda conciencia se origina. Lejos de hacer *epojé* de la creencia en la realidad del sueño,

ambos lo convirtieron en tema de la razón vital, lo admitieron como parte en sombra de la vida, una parte esencial, desde la óptica de Zambrano³⁷, por tratarse de una acción del hombre y un producto de su pasividad. Ella reflexionó filosóficamente sobre el sueño, porque fue fiel a su proyecto de aunar filosofía y poesía. Su razón poética se reveló así, una vez más, filosófica, pues, como la fenomenología, comprendió la importancia vital de la pasividad y de la entrega reflexiva. Con la fenomenología compartió el deseo, el *telos* de una racionalidad ampliada, una tarea temporal gestada en las fuerzas dormidas sobre las que la filosofía puede arrojar su luz si sabe escuchar en silencio hasta encontrar palabras que la saquen de su sueño.



JORDI MORELL: *Paissatge XXI* (díptic). 2006

³⁷ “El soñar es la esencia misma de la vida”, Zambrano, M., *El sueño creador*, ed. cit., p. 40.

*La ética de la escritura: Zambrano y Kierkegaard***

“La escritura es pues esencialmente la moral de la forma”
“No hay literatura sin una moral del lenguaje”

Roland Barthes

Resumen

El presente trabajo trata de cuestionar la tesis interpretativa según la cual tanto la obra de Zambrano como la de Kierkegaard serían filosófico-poéticas. Teniendo en cuenta las críticas que ambos dirigen tanto a la filosofía como a la poesía cabría entender su pensamiento como la búsqueda de una escritura ética, esto es, un estilo que parte del fracaso de la filosofía y la poesía para transformar la vida del lector.

Palabras clave: Zambrano, Kierkegaard, ética, escritura

Abstract

The present study questions the interpretative thesis according to which the work of Zambrano and Kierkegaard can be considered philosophical-poetic. Taking into account the criticisms that both authors make of the theory of philosophy as poetry, their thinking should be understood as the search for ethical writing, that is, a style founded on the failure of philosophy and poetry to transform the life of the reader.

Keywords: Zambrano, Kierkegaard, ethics, writing

Se ha insistido a menudo en considerar a María Zambrano como una filósofa-poeta. Su legado consistiría en una palabra poética, casi mística, pero llena de una razón “otra”. Ella misma había utilizado el apelativo de filósofo-poeta para referirse a Kierkegaard¹, y todo parecería conducir-

nos a sostener la tesis de que aquello que ambos tendrían en común —a pesar de su distancia en el tiempo, de la diferencia de tono, a pesar de su diversa concepción del cristianismo— sería esa mezcla imposible de palabra poética y pensamiento filosófico motivada por la necesidad de expresión de una verdad que no podría ser dicha por el lenguaje preciso y razonable de la filosofía.

Fecha de recepción: 20 de abril de 2007.

Fecha de aceptación: 7 de mayo de 2007.

* Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura. Universidad de Barcelona. laullevadot@ub.edu

** Una primera versión en francés de este texto fue presentada en el *Colloque International: Autour de la raison poétique chez Maria Zambrano*, en Le Mans, Université du Maine, 2005.

Esta tesis no carece de justificación. Se la encuentra a menudo a propósito de Zambrano², del mismo modo que se pudo leer unos años antes en referencia a Kierkegaard³. Sin embargo conviene recordar aquello que Adorno señalaba en su estudio sobre Kierkegaard:

“La obra de Kierkegaard pretende engañosamente el título de poética tantas veces como expresamente lo niega.”⁴

Adorno desconfía pues de este título de poeta que acompaña siempre la memoria de Kierkegaard. La razón que esgrime Adorno es que el apelativo “poético” acaba por ser asignado a todo discurso filosófico que no quiere limitarse al lenguaje objetivo de la ciencia. De hecho, llamar poético al discurso de Zambrano y de Kierkegaard podría dejar las cosas tal cual están. El pensamiento sistemático podría seguir su curso disciplinario sin responder a ninguna de las exigencias de estos pensadores. La poesía encontraría con ello un débil aliado del que no tiene necesidad.

Por el contrario, antes de celebrar esta fusión de poesía y filosofía haría falta preguntarse por aquello que Zambrano y Kierkegaard han dicho a cerca de la palabra poética y cuál ha sido su crítica a la filosofía. Solamente entonces estaremos en condiciones de percibir algo así como una ética del pensamiento que es, al mismo tiempo, una ética de la escritura. Si

extendemos la desconfianza de Adorno a la facilidad del apelativo “poético”, tal vez podamos entender la construcción de un estilo que es a la vez una condena de la filosofía y una advertencia dirigida a la poesía. Lo que se escondería entonces tras estos estilos seductores no sería ya una celebración de las bodas románticas entre filosofía y poesía sino, más bien, una “moral de la forma” o una “moral del lenguaje” —si seguimos la terminología de Roland Barthes—, o lo que aquí vamos a llamar una ética de la escritura.

I.- La crítica a la filosofía

Aquello que sin duda Kierkegaard y Zambrano tienen en común es la crítica a la filosofía y, en especial, a una cierta concepción de la filosofía, aquella que se fraguó en la modernidad. Zambrano confesaba en 1987 que: “el autor de estas líneas ha sabido siempre que filosofía, ella, y no por ser mujer, nunca la podría hacer”⁵, del mismo modo que Kierkegaard había dicho de sí mismo que él no era ni pretendía ser filósofo sino escritor⁶.

Sus críticas a la filosofía se centran en dos aspectos fundamentales: en primer lugar la relación que la filosofía establece con la realidad, pero también, la relación que la filosofía establece con el individuo, sea el filósofo mismo, sea el lector al cual ésta se dirige.

¹ Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 81. [En adelante, *FP*]

² Maillard, Ch. *La creación por la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1992.

³ Mackey, L., *Kierkegaard: A kind of Poet*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971, o Sylvia Walsh, “Kierkegaard: Poet of the Religious”, *Kierkegaard on Art and Communication*, edited by George Pattison, New York, St. Martin's Press, 1992, pp. 1-21.

⁴ Adorno, Th. W., *Kierkegaard: ensayo*, 1933, traducción de Roberto J. Vernengo. Monte Avila Editores, Buenos Aires, 1969. [Título original: *Kierkegaard: konstruktion des Asthetischen – Mit zwi beilagen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1966, p. 11.

⁵ Zambrano, M. *FP*, p. 9.

⁶ Kierkegaard, *Temor y temblor*, SKS, 4, 103. Respecto a las citas de Kierkegaard damos la referencia de la nueva edición danesa de las obras de Kierkegaard, Søren Kierkegaard Skrifter, editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, et al., Gads Forlag, Copenhagen, 1999-2007, (en delante SKS), excepto en lo que se refiere a la obra todavía no editada *Sobre mi obra de escritor*, en este caso citamos la antigua edición: *Søren Kierkegaard Samlede Værker* (20 vol.), editada por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, y H.O. Lange, Copenhagen, Gyldendal, 1962-1964. En el caso de *Sobre el concepto de ironía*, damos también la referencia de la nueva traducción española de las obras completas: *Escritos Søren Kierkegaard*, vol. 1, editado por Rafael Larrañeta, Darío González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid, Editorial Trotta, 2000. Respecto a los *Papeles* de Søren Kierkegaard, remitimos a la edición *Søren Kierkegaards Papirer*, a cargo de A. Heiberg y V. Kuhr, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, MDCCCCXII (en adelante, *Pap.*).

⁷ Zambrano, M., *FP*, p. 17.

1.- Zambrano denuncia la disposición originaria de la filosofía respecto a la realidad por su abandono de la inmediatez. Tal y como muestra el “mito de la caverna” el filósofo es aquel que no quiere quedarse en el mundo de las sombras, quien desea abandonar el mundo real. El precio es sin embargo demasiado alto. El filósofo debe renunciar a aquello que le hace hombre: las pasiones, el tiempo, el devenir. Zambrano ve ahí una violencia, una acción apresurada, una voluntad de desprendimiento que podría muy bien explicar el pronto pasaje de la admiración, como motivación original de la filosofía, a la abstracción sistemática. Admiración y violencia van a desembocar en el esfuerzo metódico para hallar la eternidad de ese ser estable que no se posee de entrada: “El pasmo primero será convertido en persistente interrogación; la inquisición del intelecto ha comenzado su propio martirio y también el de la vida”⁷. Y más tarde esta violencia va a convertirse en desconfianza respecto a la realidad, duda y soledad del hombre ante una realidad que ya no reconoce como propia. Zambrano indica las consecuencias de este pasaje de la admiración a la desconfianza: “La metafísica europea es hija de la desconfianza, del recelo y en lugar de mirar hacia las cosas, entorno de preguntar por el ser de las cosas, se vuelve sobre sí en un movimiento distanciador que es la duda. (...) La virginidad del mundo se había marchitado y ya no volvería a recobrarla. Y con la virginidad del mundo, de las cosas, la razón al desconfiar y alejarse, se afirmaba a sí misma con una rigidez, con un absolutismo nuevo en verdad. La razón se afirmaba cerrándose y después, naturalmente ya no podía encontrar otra cosa que a sí misma. De ahí la angustia”⁸.

Ciertamente, cuando el hombre desconfía de la realidad y encuentra en el absolu-

tismo de la razón el único punto de anclaje al que aferrarse aparece la angustia, la angustia del hombre ante una razón que no puede ya dar cuenta de aquello que la filosofía ha abandonado. Esta angustia será encarnada, según Zambrano⁹, precisamente por Kierkegaard, uno de los pensadores más combativos contra los excesos de la filosofía.

Pero contrariamente a lo que se podría esperar, la crítica de Kierkegaard a la filosofía se articula de un modo menos emotivo que la de Zambrano. El problema de la filosofía especulativa y, por extensión, el de toda metafísica, es que se trata de un pensar hipotético que no roza siquiera la realidad que pretende pensar: “En un sistema lógico, no se puede acoger nada que tenga que ver con la realidad, nada que no sea indiferente a la existencia. La infinita superioridad que la lógica, en tanto objetiva, tiene sobre todo pensamiento, halla su límite en que, desde el punto de vista subjetivo, es sólo una hipótesis, y justo porque, en el sentido de la realidad, es indiferente a la existencia”¹⁰. A pesar de lo que crean los filósofos sistemáticos, el pensamiento no puede deducir nada de la realidad porque inicialmente ya la ha abandonado, puesto que el pensamiento ha empezado por la idea, por el concepto que es establecido *a priori*. Por lo tanto, no es posible regresar a lo real sino por un salto, por una decisión que implica una ruptura con el movimiento inmanente del pensar que va de un concepto a otro. Kierkegaard retoma esta tesis de Schelling quien en *Filosofía de la revelación*, reprochaba a Hegel no haber sabido distinguir entre el ser real y el ser posible, esto es, el ser pensado¹¹. Esta distinción es fundamental para Kierkegaard. La realidad, en tanto singularidad, no admite su reducción a la universalidad del concepto.

⁸ Zambrano, M. *FP*, p. 87.

⁹ Zambrano, M. *FP*, p. 90-91.

¹⁰ Kierkegaard, SKS, 7, 107.

¹¹ Schelling, F.W.J., *Philosophie de la Révélation, Livre I*, PUF, Paris, 1989, pp. 91-92. Las coincidencias entre Kierkegaard y Schelling no van más allá. Si bien es cierto que Kierkegaard estuvo en un primer momento fascinado por la filosofía de este crítico del hegelianismo, su asistencia a las clases de Schelling en Berlín acabó por desilusionar a Kierkegaard en lo que respecta a la pretendida “filosofía positiva”. Sobre la relación entre Kierkegaard y Schelling, ver la importante anotación de Tilliette, X., *Schelling, une philosophie en devenir, II. La dernière philosophie*, París, Vrin, 1992, pp. 465-467.

Pero no se trata ya aquí de la realidad como *res extensa*, de la *Realitet*, sino de la realidad existencial y subjetiva, de la *Virkeligheden*. Se trata de una realidad que la filosofía no ha querido pensar y cuando lo ha hecho ha sido de un modo abstracto y universal que no ha aportado sino confusión. Lo que es consubstancial a la filosofía, según Kierkegaard, es el hecho de *res* ideal puesto que su movimiento consiste en un ir «*ab esse ad posse*», de la realidad a la posibilidad, pero es incapaz de ejecutar el movimiento inverso, «*ab posse ad esse*»¹², que es el movimiento propio de la ética, tal y como se verá más adelante.

2.- Lejos de finalizar aquí, las críticas de Zambrano y Kierkegaard a la filosofía no se limitan a denunciar su violencia y su idealidad sino que señalan un punto capital: la relación que el discurso filosófico establece con aquel a quien se dirige, es decir, el lector.

Si en *Filosofía y Poesía* M. Zambrano había acusado al filósofo de querer salvarse de ser individuo, de desear salirse de la procesión, de ese desfile de hombres encadenados que la caverna platónica ha representado tan magistralmente, en *La «Guía», forma de pensamiento*¹³, muestra cómo la verdad objetiva de la filosofía no tiene, en realidad, destinatario. Contrariamente a otras formas de pensamiento y de escritura, tales como la confesión, en los sistemas filosóficos “la verdad es objetiva hasta el extremo sin conservar huella del hombre concreto que la impone y sin señalar tampoco a quien van dirigidos. Los Sistemas no tienen destinatarios”¹⁴. La forma enunciativa de la filosofía es el resultado obtenido a través de un ejercicio de despersonalización practicado por el filósofo con el fin de obtener la verdad que busca. Cuando el filósofo encuentra esta verdad la comunica desprovista de toda experiencia concreta, de modo tal que dicha

verdad irrumpe violentamente en el alma del receptor, sin método y sin guía. La filosofía bien puede tener un método para alcanzar la verdad pero no así para comunicarla. La verdad que transmite quiere ser conocida, aprendida. Pero se olvida que una verdad que quiera transformar la vida del hombre debe también ser aceptada, adquirida por experiencia, y para ello hace falta tiempo, el tiempo que el discurso filosófico, siempre apresurado, es incapaz de ofrecer al lector.

Kierkegaard, por su parte, nos dice algo muy semejante, lo cual no debería sorprendernos pues ambos autores han ensayado nuevas formas de expresión para el pensamiento. La crítica de Kierkegaard se concentra sobre lo que denomina la “comunicación directa”, que es propia de todo saber y, en especial, del saber filosófico.

En primer lugar, toda filosofía es desinteresada, “la reflexión es desinteresada”¹⁵. Esto significa que la metafísica, como las matemáticas o la estética son saberes que han rechazado el interés del sujeto por su propia subjetividad. “Todo saber sobre la realidad [*Virkelighed*] es posibilidad [*Mulighed*]; la única realidad de la cual el existente tiene algo más que un saber es la propia realidad, el hecho para él de existir, y ésta realidad es su interés absoluto. La abstracción exige de él que se convierta en desinteresado para poder saber algo; la ética le exige que encuentre su interés infinito en existir”¹⁶. Esta oposición entre el saber desinteresado y el ámbito ético del interés subjetivo es fundamental, pues articula todo el pensamiento kierkegaardiano. Que la filosofía sea desinteresada implica que en lo que concierne a su relación con el individuo falta a la ética, sea éste el filósofo mismo, que a pesar de su rica conceptualidad dirige su vida bajo categorías confortables, sea el lector

¹² Kierkegaard, *Post-scriptum*, SKS, 7, 293.

¹³ Zambrano, M., “La *Guía*, forma de pensamiento”, en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 71-97.

¹⁴ Zambrano, M., *La Guía*, ed. cit., p. 78.

¹⁵ Kierkegaard, *Pap. IV B 1*, 148.

¹⁶ Kierkegaard, *Post-scriptum*, SKS, 7, 288.

al cual se dirige, a quien el discurso del saber no aporta ningún interés para su existencia. De ahí que la filosofía utilice la comunicación directa, ya que este tipo de comunicación se centra en *aquello que* es comunicado, esto es, en el *que* [hvad] de la comunicación. Ésta se dirige a la capacidad intelectual del receptor, pero no así a su capacidad ética. La verdad filosófica puede ser aprendida de memoria aunque no sea comprendida en sentido ético y existencial. Por el contrario, la comunicación debe permitir la “reduplicación [Fordoblelse]”, la transformación de la subjetividad por la verdad, la cual se convierte en objeto de una apropiación. La verdad objetiva, comprendida intelectualmente, no garantiza que “se sea lo que se dice”. Sólo la comunicación ética que se engarza en el interés subjetivo del lector puede conducir a una transformación real de la vida. Ésta era la crítica que Kierkegaard dirigía al discurso de la modernidad cuando afirmaba en las *Lecciones sobre la comunicación* que: “no se tiene en cuenta que el lector a quien se dirige es un existente y que ésta es la cuestión esencial”¹⁷.

Se ve, pues, cómo Zambrano y Kierkegaard rechazan el discurso filosófico en su doble dimensión. En primer lugar porque la filosofía ha olvidado la realidad desde el momento en que cree pensarla idealmente (sea de forma violenta, según Zambrano; sea por desinterés, como Kierkegaard señala). Pero más profundamente, ambos la denuncian en el nivel mismo de su discurso, de su expresión escrita, ya que la forma enunciativa de la filosofía no implica el interés subjetivo del receptor sino únicamente su capacidad intelectual. De ahí que ambas escrituras estén comprometidas en “combatir hasta en la forma”¹⁸ el discurso enunciativo del filosofar.

II.- La crítica a la poesía

¿Quiere esto decir que Zambrano y Kierkegaard abogan por librarse a la efusión del discurso poético? En absoluto. De hecho, ambos se detienen en subrayar las deficiencias de dicho discurso. Ciertamente, sus críticas son sin embargo menos expeditivas que aquellas dirigidas a la filosofía. De un lado, porque según Zambrano la poesía, a diferencia de la filosofía, acepta las verdades recibidas por donación, lo cual hace de la poesía una acción no violenta. La poesía no busca la verdad pero sabe esperar el momento preciso en que esta verdad es revelada. De este modo Zambrano señala: “La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método”¹⁹. Además, la poesía es humilde, no empieza diciendo que todo el mundo tiene necesidad de ella naturalmente. Por su parte, Kierkegaard reconoce que la poesía, contrariamente a la filosofía, es consciente de su propia idealidad. El poeta parte de la realidad para recrearla en la idealidad —cosa que comparte con el filósofo—, pero “tiene su realidad en esta idealidad y no aspira a ninguna otra realidad”²⁰. La poesía, según Kierkegaard, sabe de su idealidad y no aspira a reencontrar la realidad una vez la ha abandonado.

Sin embargo, ambos pensadores, toman la misma distancia respecto a la poesía y ambos por la misma razón: porque la poesía, como la filosofía, deja la vida del hombre intacta, porque no es capaz de transformar la vida del hombre, de reconciliarlo con la realidad. Sus críticas se articulan sobre dos puntos, en primer lugar la reflexión sobre la poesía en tanto que tal, y en segundo lugar la denuncia de la poesía romántica que cree haber aprendido algo de la filosofía hasta el punto de quererla sustituir.

¹⁷ Kierkegaard, *Lecciones sobre la comunicación ética y ético-religiosa*, [Den ethiske og den esthisk-religiøse Meddelelses Dialektik, 1847], Pap. VIII B 79-89, 141-190.

¹⁸ Kierkegaard, *Johan Climacus eller de Omnibus dubitandum est*, Pap. IV B 1, 103-150.

¹⁹ Zambrano, M., *FP*, op. Cit., p. 13.

²⁰ Kierkegaard, *El concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, en *Escritos Søren Kierkegaard*, vol. 1, editado por Rafael Larrañeta, Darío González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 156 (en adelante CI) / SKS, 155.

1.- En *Filosofía y Poesía* Zambrano escribe: “El poeta no quiere salvarse; vive en la condenación y todavía más, la extiende, la ensancha, la ahonda. La poesía es realmente el infierno. El infierno, que es —como siglos más tarde un poeta platónico dijera— el lugar donde no se espera, es también el lugar de la poesía, porque la poesía es lo único rebelde ante la esperanza de la razón. La poesía es embriaguez y sólo se embriaga el que está desesperado y no quiere dejar de estarlo. El que hace de la desesperación su forma de ser, su existencia”²¹. Según este texto, la poesía no es más que la aceptación trágica de la vida. El poeta canta el infierno al que todo mortal se encuentra encadenado, como en la caverna platónica. Quizás el poeta sepa algo que no sabe el hombre común, que todos somos prisioneros, pero no tiene la esperanza en la razón que caracterizaba al filósofo. El poeta sabe que no hay más alternativa que la imaginación, lo que quiere decir que no hay salida. Esto explica por qué el poeta está desesperado y no quiere dejar de estarlo. Por consiguiente la poesía no aspira a ser “camino de vida” para el hombre angustiado, puesto que no puede transformar la vida del hombre en tanto se limita a cantar su infierno. La poesía falta pues también a la ética, como lo hacía la filosofía al apelar a la capacidad intelectual del receptor sin ofrecerle tiempo para gestar su experiencia. “Es la pasividad —nos dice Zambrano— la que no ha sido tenida en cuenta ni por el pensamiento ni por la poesía apenas, ni mucho menos por la moral. Todo es acción”²².

Por su parte Kierkegaard no considera la poesía como un infierno sino como «recuerdo» [*Erindring*], lo que es en realidad una forma específica de infierno. El poeta vive en el recuerdo, no vive en la realidad, la rechaza de un modo perverso al recordarla. El poeta

recuerda una realidad que no tiene necesidad de vivir porque ésta es sólo ocasión para su reminiscencia. El amor-recuerdo, por ejemplo, no tiene necesidad de ser vivido. De hecho, la realización de un amor así concebido sería la pérdida de lo poético. La amada no sería ya más la amada sino la esposa, lo que significa que se ha perdido la poesía. Kierkegaard lo expresa de un modo extremadamente claro en *El concepto de ironía*: “Si nos preguntamos, en efecto, qué es la poesía, podemos caracterizarla de manera totalmente general como una victoria sobre el mundo; es mediante una negación de la realidad imperfecta como la poesía abre una realidad superior (...) En este sentido, la poesía es una suerte de reconciliación, pero no es la reconciliación verdadera, pues no me reconcilia con la realidad en la que vivo”²³. Para Kierkegaard, pues, la poesía no se limita únicamente a cantar el infierno en el que se vive pues inventa en el recuerdo una nueva realidad más perfecta, en tanto es irreal, pero reconciliadora en la medida en que ofrece al hombre un lugar imaginario donde poder habitar.

2.- En lo que concierne a la poesía romántica, aquella que se quiso reveladora de la verdad, que creyó ser la manifestación del absoluto arrebatando así dicha tarea a la filosofía, ha sido objeto de desconfianza tanto para Kierkegaard como para Zambrano. Para Zambrano porque la poesía romántica, aun admitiendo que sea instrumento de revelación, no alcanza al hombre real²⁴. En realidad María Zambrano cree que el romanticismo, debido a la fusión de filosofía y poesía, ha dado alas sobrehumanas al hombre. El hombre se ha enseñoreado, ha creído poder ser creador, ha creído poder emular a Dios. El romanticismo estaba necesitado de un correctivo y lo ha encontrado precisamente en un pensador como Kierkegaard: “A Víctor Hugo sucede Baudelaire. Y a Schelling, Kierke-

²¹ Zambrano, M., *FP*, ed. cit., p. 33.

²² Zambrano, *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, p.13.

²³ Kierkegaard, C.I., op. cit. p. 316/ SKS, 330.

²⁴ “Aun suponiendo que todo lo que dicen los románticos sea verdad, lo será en todo caso para ellos en el instante de inspiración, no para lo que solamente son hombres.”, Zambrano, M., *FP*, ed. cit., p. 81.

gaard. Diríase que estos dos sucesores que merecían haber sido coetáneos traen una cosa esencial: medida, conciencia”²⁵. Ciertamente, Kierkegaard aporta medida al poder inspirado de la poesía romántica: “La desgracia del romanticismo es que aquello que capta no es la realidad. (...) el *romántico* se duerme”²⁶. Para el romántico está de un lado “la *realidad dada* con todo su miserable filisteísmo; por el otro, la *realidad ideal* y sus crepusculares siluetas”²⁷. El romántico abandona la miserable realidad para mejor acoger la realidad ideal. La diferencia con el resto de poetas de la historia es que él cree en esta idealidad como si fuese verdadera, de ahí que Kierkegaard diga que se duerme. Por contra, Kierkegaard aporta conciencia al hombre. El hombre es *creatura*, no creador, “pues una cosa es poetizarse uno mismo, y otra dejarse poetizar”²⁸. Kierkegaard nos recuerda que la realidad es una tarea y un don, que no es únicamente miserable mundanidad, moralismo burgués. Abandonar la realidad como lo hace el romántico es hurtarse a la tarea y rechazar el don, es decir, perder la posibilidad de ser poetizado por Otro.

Así pues la poesía no es tampoco “camino de vida”, la “vía de transformación” de la que el hombre tiene necesidad. Si la filosofía era violenta, apresurada, demasiado ideal, la poesía no roza tampoco la realidad, ella se hurta, la niega voluntariamente o se limita a cantar su infierno. Estas críticas deberían, al menos, hacernos reconsiderar el título de poético que acompaña inevitablemente la obra de ambos pensadores.

III.- La ética de la escritura

Siendo pues la “transformación de la vida” el objetivo común que guía la búsqueda de estos

pensadores —tal y como se ha tratado de mostrar—, el problema que se plantea es qué tipo de discurso sería capaz de hacer efectivo ese movimiento del alma del que el hombre tiene necesidad. El trabajo de ambos pensadores se centra en esta cuestión, la cuestión de la expresión, de la textualidad del texto, de cómo las palabras escritas pueden dirigirse al lector de manera efectiva hasta el punto de transformar su existencia. De ahí la dificultad y la diversidad de sus estilos.

Éste ha sido un problema que ha preocupado siempre a Zambrano. En *La Guía: forma de pensamiento*, Zambrano percibe que las formas discursivas tales como las guías, las confesiones, los diálogos, las cartas..., responden a la necesidad “de un pensamiento que no ha querido reducirse a la fórmula sistemática, temiendo que ella le arrebatase su virtud más íntima”²⁹. Hay pues verdades que no pueden tomar la forma sistemática del discurso filosófico sin traicionar aquello que son o pretenden ser. Pero, ¿de qué tipo de verdades se trata? Son verdades activas, donde “entendemos por activas las que nacen en el anhelo de penetrar en el corazón humano, las que se encargan de difundir las ideas fundamentales para hacerlas servir como motivos de conducta en la vida diaria del hombre vulgar que no es, ni pretende ser, filósofo, ni sabio”³⁰. Éstas son las verdades que Kierkegaard llamará verdades éticas o ético-religiosas, verdades que forman parte del ámbito ético del hombre, de su capacidad de actuar, y no de su capacidad intelectual.

El problema es entonces cómo comunicar este tipo de verdades, qué forma de escritura es capaz de penetrar el corazón humano sin violencia, sin apresuramiento, pero también sin poetizar. Resulta remarcable que

²⁵ Zambrano, M., *FP*, op. cit., p. 80.

²⁶ Kierkegaard, CI, 322/ SKS, 337.

²⁷ Kierkegaard, CI, 322/ SKS, 337.

²⁸ Kierkegaard, CI, 302-303/ SKS, 316.

²⁹ Zambrano, M., *La Guía*, ed. cit., p. 72.

³⁰ O.c., *Ibid.*, p. 74.

Zambrano cite aquí la figura de Sócrates: “sólo Sócrates tiende un camino, y por ello es el único maestro de la vida griega”³¹. Kierkegaard decía casi lo mismo. La referencia a Sócrates, lejos de ser fácilmente aislable, participa del interés de Zambrano y Kierkegaard por la búsqueda de esta escritura ética. La mayéutica socrática permitía “hacer nacer la verdad” en el receptor sin aportarle la verdad de forma autoritaria pero, a la vez, sin ofrecerle un sucedáneo poético. A partir de este reconocimiento mutuo de la figura de Sócrates, los caminos de María Zambrano y Kierkegaard se bifurcan. Cada uno de ellos encuentra su propio camino para “hacer nacer” la verdad en el lector. Pero el objetivo es siempre el mismo, la búsqueda de una “ética de la escritura” que será al mismo tiempo una escritura ética en su forma y una escritura dotada de un contenido ético.

1.- María Zambrano ha consagrado una obra al análisis de la confesión como género literario. Se podría afirmar, tras la lectura de este texto, que es la confesión la forma de escritura que Zambrano toma como modelo a fin de elaborar su propio estilo. Aquello que ella ve en la confesión como forma legítima de escritura son los siguientes aspectos: a) En primer lugar, la confesión comienza cuando la vida ha llegado a su punto máximo de dispersión, cuando el hombre no encuentra el camino para seguir viviendo, cuando la vida se ha hecho imposible. Es justo esta situación existencial la que Zambrano denuncia a propósito de nuestra época en un artículo titulado *La vida en crisis*³². En este texto Zambrano afirmaba que aquello que motiva el estado de crisis es la ruptura de la relación entre el hombre y la realidad, o más bien una tal desconfianza respecto a la realidad que el hombre se

encuentra aislado. La sola salida posible para el hombre así petrificado sería el “entrar en realidad”, y en eso consiste precisamente el movimiento de la confesión.

b) Para llevar a cabo dicho movimiento, la confesión realiza un ejercicio de memoria. La rememoración es el método propio de la confesión. Cuando la vida está en crisis es necesario hallar el punto en el que todo empezó a torcerse. El robo de unas peras en San Agustín sirve aquí de modelo³³. No es necesario que la falta sea abominable, lo único que importa es que sea confesada para que la confesión se desarrolle sin resistencia. Y esto es justamente lo que Zambrano decía al final del artículo citado: “El despertar de la filosofía fue primeramente *entrar en razón*. Mas, cuando la razón se ha embriagado, el despertar es *entrar en realidad*; tal vez sea por el momento hacer memoria, hacer historia, recoger de las tribulaciones la experiencia”³⁴. Hacer memoria es justo lo que Zambrano ha tratado de hacer en la mayor parte de sus ensayos.

c) En tercer lugar, la confesión es activa, ella dirá “actuante”: “La confesión literariamente tiene muy pocas exigencias, pero sí tiene ésta, llevarnos a hacer la misma acción que ha hecho el que se confiesa: ponernos como a él a la luz”³⁵. En la medida en que quien confiesa su vida se muestra, el lector hace el mismo movimiento, se siente impulsado a mostrarse a sí mismo con el fin de aclarar su propia opacidad. Lo que hace falta en primera instancia, para un movimiento tal, es tiempo, y la confesión ofrece tiempo al lector, porque sus verdades son humildes, pero son explicadas paso a paso hasta penetrar en la conciencia ética del lector. En segundo lugar, para que la confesión sea ejecutiva hace falta devolver al

³¹ O.c. , p. 80. y: “(...) Si Sócrates es el único que de soslayo se asemeja a alguien que hace una Guía, es también el que entre los filósofos es más rico de ese saber que el pueblo repite a diario como última instancia de apelación: la experiencia.”, *Ibid.* , p. 81.

³² Zambrano, M., “La vida en crisis”, en *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., pp. 99-121.

³³ Zambrano comenta este pasaje de *Las Confesiones* de San Agustín en *La Confesión, género literario*, Madrid, Siruela, 1995, p. 47.

³⁴ Zambrano, “La vida en crisis”, ed. cit., p. 121.

³⁵ Zambrano, *La Confesión*, ed. cit., p. 45.

³⁶ Zambrano, “Por qué se escribe”, en *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., p. 43.

lenguaje su dimensión afectiva. Es menester que las palabras no sean ni tan frías ni tan abstractas como las de la filosofía, pero a la vez es necesario que la pasión del lenguaje sea fiel a la realidad, que la escritura no se embriague con la sonoridad de las palabras.

d) Finalmente, aquello que caracteriza la confesión es el hecho de ser comunicativa. La comunicación es comprendida por Zambrano como la acción por la cual aquel que habla es capaz de hacer que el receptor sienta nacer en sí mismo una verdad de la que tiene necesidad. En su emblemático texto *Por qué se escribe* Zambrano subrayaba este acto comunicativo como la meta capital de toda escritura, meta que hace efectiva la comunión entre el escritor y el público³⁶.

Se puede pues concluir que es la confesión el modelo de escritura ética que Zambrano halla como procedimiento de construcción de su propio estilo. La mayor parte de sus ensayos no son ejercicios de razón poética (algo que apenas ocurrirá sino al final de su recorrido), sino confesiones. Es posible apreciar en *Filosofía y Poesía*, *La Confesión*, *género literario*, *El sueño creador* o los artículos que forman *Hacia un saber sobre el alma*, todas las características que Zambrano señalaba a propósito de la confesión. Obviamente, no se trata en estos ensayos-confesiones de una culpa individual, sino de la culpa de ese Occidente que no ha sabido encontrar la forma de escritura que podría salvar el alma angustiada del hombre real. Cuando la vida se ha hecho imposible, cuando el hombre se ahoga ante el mundo contemporáneo, Zambrano cree que ha llegado el tiempo de una confesión lenta, que es éste el momento de hacer memoria para comunicarnos una verdad de la que tenemos necesidad. La escritura de Zambrano es ética porque busca una transformación del hombre moderno, una transmutación que le

permita reconciliarse con la realidad. Pero es además ética por su forma misma de comunicación, por su estilo. Pues no se trata ya aquí de aportar verdades violentas, Zambrano no grita para despertarnos, ella habla lentamente, susurra, con el fin de penetrar en nuestras entrañas “depositando en ellas un germen de palabra, y no una palabra total o que pretende serlo”³⁷.

2.- Respecto a Kierkegaard, su escritura ética es más elaborada, lo que le distancia todavía más de una escritura poética. Podría decirse que para Kierkegaard se trata más bien de una estrategia, de una escritura concebida como una táctica que debe tener un efecto verdadero en el lector. Si aquello que caracterizaba la escritura filosófica era la comunicación directa, la que insiste en el “qué” [*hvad*], la comunicación ética o ético-religiosa deberá ser una comunicación indirecta, pues apela a la capacidad ética del receptor en lugar de a su capacidad intelectual. El lector debe devenir capaz de hacer el movimiento ético que el texto le propone: “el hecho de reconocer, de veras, la verdad ética y ético-religiosa implica la reduplicación existencial de lo reconocido”³⁸. Esto significa que el existente debe intervenir en la lectura con su interés subjetivo al tiempo que el texto reclama su interés. Lo que aquí está en cuestión, como para Zambrano, es la escritura misma como forma de comunicación tras el fracaso del discurso poético y filosófico. La reduplicación no podrá conseguirse sino mediante un discurso que tenga en cuenta este fracaso y que sea consciente de los elementos comunicativos de toda escritura. Kierkegaard analiza estos elementos en las *Lecciones sobre la comunicación ética y ético-religiosa*, y con la ayuda de otros textos es posible deducir la forma de discurso que Kierkegaard quiso poner en práctica en su propia escritura. Para Kierkegaard la cuestión capital de la comunicación indirecta es su ausencia de

³⁷ Zambrano, *Los bienaventurados*, ed. cit., p. 96.

³⁸ Kierkegaard, *Pap.* VIII B 79-89.

resultado. El texto, en la medida en que reclama la capacidad ética del receptor y no su capacidad intelectual, no debe ofrecer verdades susceptibles de ser aprendidas de memoria. De este modo Kierkegaard elabora los roles que deben tener cada uno de los elementos de la comunicación, a saber: la comunicación misma, esto es el texto; el comunicador y el receptor de la comunicación.

a) En *Sobre mi obra de escritor* Kierkegaard afirmaba: “toda comunicación que comporta una doble reflexión hace las interpretaciones contrarias igualmente plausibles de modo que el juicio que suscita revela la naturaleza del juez”³⁹. Esta idea de la comunicación implica que el texto escrito no dice aquello que el autor piensa sino que el texto se presenta como un lugar de indecisión en la que la decisión última acerca del sentido del mismo es asunto del lector. Para ello, el texto debe presentar “oposiciones cualitativas”. Dos puntos de vista, dos tesis, pero presentadas al mismo tiempo de modo que sea el lector quien decida acerca de su verdad. Esta es la manera de hacer libre al receptor de la comunicación, pues una comunicación ética exige que el lector sea libre para decidir, que no sea conducido por el texto de modo autoritario.

b) Respecto al emisor de la comunicación, éste debe desaparecer: “Cuando, en la reflexión sobre la comunicación, la reflexión recae sobre el receptor, entonces tenemos la comunicación ética. Mayéutica. El comunicador desaparece, por decirlo así, se convierte simplemente en servidor, para ayudar al otro a devenir”⁴⁰. La desaparición del comunicador implica que se renuncia al dominio sobre el sentido. Éste actúa de manera socrática, se oculta. El comunicador quiere ser sólo ocasión para el receptor, él es la ocasión para que el receptor tome conciencia de su propia

situación existencial. Antes que un profesor que diría su verdad, en la comunicación indirecta se trata de un autor silencioso cuya tarea consiste en “hacer atento”.

c) Finalmente, es el lector el verdadero agente de la comunicación. El receptor debe ser activo, debe renunciar a la contemplación que la poesía y la metafísica le permitían. La escritura ética reclama un lector atento, que sea capaz de rehacer y extraer el sentido que el texto no ofrece, y de revelarse a sí mismo por el modo como lo hace. Es aquí donde lo poético juega un papel importante en la comunicación ética. El texto ofrece al lector modelos de realización, si bien contradictorios, y para hacerlo recurre a la poesía. Pero al mismo tiempo, el texto se presenta como una exigencia. Mientras que en el discurso poético y filosófico se parte de la realidad para alcanzar la idealidad, el discurso ético parte de la idealidad para ir hacia la realidad, es decir, “*ab posse ad esse*”. La ética exige la realización del ideal, de ese ideal que no puede más que ser mostrado, sugerido, por el discurso poético, pero que, contrariamente a la poesía, exige al lector una realización, o lo que Zambrano llamaba un “entrar en realidad”.

En conclusión, la cuestión del estilo, de la escritura, es aquí decisiva. Aquello que Kierkegaard reprocha a la filosofía es justamente su modo de comunicación, su incompetencia para comunicar al lector aquello que realmente importa en la vida, esto es, el modo como uno vive. Ninguna verdad abstracta podría transformar la vida del hombre si no se pone el acento en la libertad del receptor para decidir acerca del sentido del texto y de su propia existencia. Como María Zambrano, Kierkegaard busca el modo de alcanzar el corazón humano sin imponerle verdad alguna pero exigiéndole un cuestionamiento ético acerca de su propio modo de vivir.

³⁹ Kierkegaard, *Sobre mi obra de escritor*, SV3, XVIII, 76.

⁴⁰ Kierkegaard, *Lecciones sobre la comunicación*, Pap. VIII B 89, 189.

Aurora

Hemos visto, pues, cómo en María Zambrano y en Kierkegaard la escritura es concebida como un medio para hacer nacer un movimiento ético en el lector, algo que no hacen ni la poesía ni la filosofía. El discurso no es ético porque hable a propósito de la ética, sino por la relación que establece con el lector. La escritura debe ser una exigencia, una demanda de realización de la que el lector sienta la necesidad. El saber, aún el saber ético, debe en cierto modo desaparecer pues anula el interés existencial del individuo. En

este sentido, si algo aportan Kierkegaard y Zambrano a una cultura como la nuestra, centrada en la acumulación de saber científico-técnico y en la que la “transformación de la vida” ha sido relegada al ámbito de las pseudo-ciencias, es que la escritura tuvo un día una función. Resulta siempre revelador escuchar las voces de pensadores como Kierkegaard y Zambrano que nos recuerdan, como Roland Barthes, que la escritura es la moral del lenguaje y que la ética no es un *qué* sino un *cómo*.



JORDI MORELL: *Paissatge XXIV (díptic)*. 2007

Al encuentro del ser recibido

La fenomenología del sueño de María Zambrano en el Asesoramiento Ético y Filosófico

Resumen

Este artículo pretende mostrar de qué forma la fenomenología del sueño de María Zambrano se convierte en el eje principal de la sexta instancia del método de Asesoramiento Filosófico *Raciovitalismo Poético*.

Palabras Clave: Fenomenología del sueño – Asesoramiento Filosófico – Raciovitalismo Poético.

Abstract

This article intends to show how María Zambrano's phenomenology of dreams becomes the principal item of the six instance of the philosophical counseling method *Poetical Ratiovitalism*.

Key words: Phenomenology of Dreams – Philosophical Counseling – Poetical Ratiovitalism

I. Nacimiento de la Fenomenología del Sueño

María Zambrano, filósofa española contemporánea (1904-1991), inicia en la década de los sesenta una interesante investigación sobre el sueño. En 1965, por iniciativa de la Universidad Veracruzana, México, se publica *El Sueño Creador*, donde se encuentran las principales tesis de la autora sobre este asunto. Esta

obra podría considerarse el esquema matricial de la investigación de la filósofa sobre los sueños, la cual es mucho más vasta y cuya mayor parte permanece todavía inédita.

Ella misma consideraba que sus investigaciones sobre el sueño y el tiempo constituyen lo más original de su obra¹, pues aquello que verdaderamente le importó no fueron las historias u objetos con mayor o menor valor

Fecha de recepción: 3 de mayo de 2007.

Fecha de aceptación: 11 de junio de 2007.

* Editora de diversas obras de Zambrano en portugués. Instituto Universitario Dom Alfonso III.

¹ “El Tiempo lo considero lo más original y esencial de mi pensamiento”, en M. Zambrano, M-447 *Copia de una carta de María Zambrano en la que expone su trayectoria intelectual*, p. 3.

simbólico con los cuales se puede soñar, no fue asimismo el argumento del sueño, tal y como éste se ha venido a tomar en cuenta desde las prácticas onirománticas de la antigüedad, pasando por los estudios de Freud y Jung, entre otros, sino *el movimiento del sujeto bajo la atemporalidad*.

Zambrano percibió que el hombre posee diferentes tipos de conciencia, diferentes modos de concentración de la atención, y que éstos corresponden a diferentes modalidades de tiempo. Aún más, la filósofa comprendió que estos diferentes modos de vivenciar el tiempo no ocurrían solamente durante la vigilia sino también cuando dormimos, es decir, cuando soñamos. Por otra parte, cuando estamos despiertos, a veces nos quedamos abstraídos, de tal forma que parece podemos penetrar en el universo del sueño incluso durante la vigilia, de ahí la expresión “soñar despierto”.

En 1928 María con apenas 24 años contrajo tuberculosis² viéndose obligada al más estricto aislamiento. La importancia de esta pequeña nota biográfica reside en que, cuando nos habla de este periodo de su vida en su libro *Delirio y Destino*, Zambrano nos cuenta cómo fue ese estado de dolencia el que propició que comenzase a percibir los diferentes tipos de tiempo que experimentaba. Según sus palabras, se sentía enredada en distintos tiempos³. El periodo de convalecencia después de la larga enfermedad que la mantuvo retirada de cualquier actividad social o profesional, ese volver a la vida⁴ sencillamente, sin cualquier ocupación u obligación, la predisponía a darse cuenta de lo que le estaba sucediendo con una sensibilidad extraordinariamente agudizada. Ella misma des-

cribe su situación afirmando que es como si hubiese estado muy cercana a desnacer⁵ y ahora, al renacer, sentía las diferentes vestiduras temporales⁶. Esto le causaba alguna confusión y sobre todo perplejidad por no saber en qué tipo de tiempo se encontraba en ese momento.

A veces, sin ningún esfuerzo premeditado en ese sentido, conseguía comprender con especial lucidez ciertos aspectos de su pasado sin poder adivinar por qué razón le venían a la memoria en ese justo momento. Veía también cómo su madre era capaz de predecir acontecimientos sin ningún dato objetivo que justificase esa predicción en un futuro corroborada. Detalles perdidos sin importancia parecían constituir ese fondo de sabiduría que la hacía actuar como si de una sibila se tratase.

Por otra parte, el contacto con la naturaleza la disponía a un modo de sentir diferente, que describe como un ir “en busca de adentrarse en ese universo de las plantas vencidas, dormidas”⁷, un universo de sueño eterno.

Todas estas experiencias desembocan en la necesidad de esclarecer la multiplicidad de los tiempos en los que se había ido adentrando y a percibir que el tiempo posee una importancia aún más radical que el hecho de poseer un cuerpo, pues sin cuerpo, siempre que se permanezca envuelto en tiempo, la presencia, el estar aquí, era, según su juicio, posible.

Zambrano observó que el tiempo constituye el núcleo de toda experiencia humana: cuando algo que ocupa el acontecimiento de la presencia falla, lo que aparece es justo el discorrir impasible del tiempo⁸. Se trata en este caso

² Vid. Moreno, J. *La Razón en la Sombra*, Madrid, Siruela, 1993.

³ Vid. Zambrano, M. *Delirio y Destino*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 113.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ O.c., p. 118.

⁸ Ya Descartes, al concluir el análisis sobre la cera en la segunda Meditación, -la cual desemboca en la pregunta: ¿cómo es posible predicar de un mismo objeto contenidos que se contradicen mutuamente?- nos muestra cómo la condición de manutención de la identidad del mismo objeto se hace por la meditación sobre los contenidos de la presencia pura del tiempo, haciendo abstracción de todos los contenidos sensoriales.

de un descubrimiento por vía negativa, pues se debe a la vivencia del sentimiento de pérdida de lo que se creía colmaba la vida humana. Esta ausencia inesperada torna evidente que la verdadera substancia de la vida humana es el tiempo. También el tedio trae a la luz el vacío de las ocupaciones, su sin sentido, tornando visible, casi corpóreo, el paso del tiempo.

Sin embargo, existen momentos totalmente opuestos en los que el tiempo parece que se detiene, sin que por ello se vuelva cerrado u opaco. Son momentos de lo que denomina *acción verdadera*⁹, momentos en que la persona siente el rellenarse feliz del tiempo, aquello que vulgarmente describimos como “haber aprovechado bien el tiempo”.

Empezamos entonces a darnos cuenta de que existe una articulación entre la estructura de los diferentes tiempos y el desarrollo de la persona humana.

Se vuelve ahora necesario comprender estos diferentes tipos de tiempo, lo que incluye también el tiempo de los sueños donde nos relacionamos con los contenidos de nuestra conciencia de una forma tan especial. El tiempo es la substancia de la vida humana, según lo empleemos así habremos aprovechado o desperdiciado la vida. La importancia del estudio de los sueños radica entonces en la posibilidad que éstos ofrecen de poder constituirse en guía¹⁰ para que el ser humano aprenda a transitar por sus múltiples tiempos.

Este conocimiento se revela esencial si se pretende vivir una existencia auténtica, realizarse como persona, evitando ir deslizándose por la vida, saltando de personaje en personaje, desco-

nociendo quién se es verdaderamente. El conocimiento de los sueños constituye una ayuda preciosa para desenmascarar los personajes.

María Zambrano se dedicó, pues, al estudio de los sueños desde el punto de vista de la forma-tiempo, i.e., de los diferentes modos de padecimiento del tiempo a que el hombre se encuentra sujeto y que lo vinculan a distintas formas de acceso a la realidad.

II. Fundamentos de la Fenomenología del Sueño

Aquello que de más original existe en el abordaje de María Zambrano al sueño es que ella pretende estudiarlos desde su forma pura y no desde una interpretación de su contenido. Este hecho la separa desde luego de los abordajes psicoanalíticos del sueño.

Durante los cinco años de investigación que realicé en la Fundación María Zambrano en Vélez-Málaga, que reúne toda la obra de la filósofa publicada e inédita, además de su biblioteca personal, llegué, con sorpresa, a la conclusión de que su principal fuente de inspiración para esta teoría es Aristóteles. Verifiqué que Zambrano leyó detalladamente los capítulos referentes al tiempo de la *Física*. Sus anotaciones en los márgenes de este tratado constituyen ya el inicio de su Fenomenología de la Forma-Sueño. Además, podemos encontrar ya en la *Física* de Aristóteles un estudio del tiempo a partir de la percepción donde sólo nos *percatamos* del discurrir temporal a través de las modificaciones que ocurren en nuestros pensamientos¹¹. La idea de un *presente perfecto*, concepto fundamental de la Feno-

⁹ “La acción verdadera es la única que mata el tiempo, un acto de fe o un acto de voluntad, de amor o de contemplación, pero un acto, pues todo es en realidad un *éxtasis*. Nada más exótico que la acción verdadera, pues ella detiene el tiempo”, Zambrano, M. *El Pensamiento vivo de Séneca*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 42.

¹⁰ “Una Guía para que el hombre sepa transitar por sus múltiples tiempos y tratar con sus múltiples máscaras. Ya que la pluralidad de sus tiempos responde a la no lograda unidad de su ser, a sus múltiples posibilidades de ser”, Zambrano, M. *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 27.

¹¹ “Maitenant le temps n'existe pourtant pas sans le changement; en effet, quand nous ne souissons pas de changements dans notre pensée, ou que nous ne les apercevons pas, il ne nous semble pas qu'il se soit passé du temps”, Aristóteles, *Phisique*, I, París, Belles Letres, 1926, p. 149, 218 b.

menología del Sueño de Zambrano y que más adelante explicaremos, *presente perfecto* que se experimenta en momentos excepcionales, parece ser descubierta por Zambrano al final de la lectura del capítulo cuarto de la *Física*. También la concepción de un tiempo en espiral, parece ser un desarrollo de la circularidad del tiempo que Aristóteles predica en la “Confirmación”, donde afirma que el tiempo parece poseer un movimiento esférico, pues este movimiento que mide los otros movimientos mide también el tiempo. Aristóteles sostiene aún que todas las cosas tienen el tiempo como regla y empiezan y acaban como si se desarrollaran de acuerdo con un “periodo”¹². Por otra parte, el mismo tiempo parece ser, según Aristóteles, una especie de círculo¹³. Al final de estas páginas Zambrano escribe de su puño y letra lo siguiente: “lo que existe es el siempre”.

De un modo muy distinto al de conocidos psicoanalistas como Freud, Jung o Adler, que se interesaron por los sueños desde el punto de vista del contenido, Zambrano se dedica a estudiarlos desde el punto de vista de la forma. Aquello que es real en el sueño no son las historias y las imágenes o fulguraciones que en él aparecen sino el *movimiento íntimo del sujeto bajo la atemporalidad*. En el sueño tenemos entonces que prestar atención a los siguientes movimientos del sujeto:

- a) la tensión que precede la libertad y la profetiza;
- b) la tensión hacia una finalidad que se presenta simbólicamente;
- c) el descubrirse o enmascararse del sujeto;
- d) al retroceder ante la finalidad o al ir hacia ella;¹⁴

Zambrano considera que aquello que distingue la vigilia del sueño, tal y como los entendemos comúnmente –veremos más adelante cómo Zambrano no asume enteramente esta distinción–, es el hecho de que durante la vigilia se dispone de tiempo, mientras que en el estado de sueño se vive en una ausencia de tiempo, en una atemporalidad. La no existencia de tiempo hace imposible la acción y la libertad. El sujeto, incluso cuando participa en el sueño que padece, asiste simplemente al desarrollo de los acontecimientos. Por este motivo, afirma Zambrano que los sueños son nuestra realidad más espontánea: por ser la más subjetiva e inmediata, los sueños son un desarrollo de imágenes y acontecimientos sin intervención del pensamiento; pero simultáneamente la más apartada, porque en ellos el hombre se convierte en objeto para sí mismo, pues apenas puede asistir a su desempeño, sin ningún poder para intervenir. Su propio ser en-sueños es independiente de sí e imposible de modificar. De igual modo, en sueños nunca nos extrañamos, por esta razón no existen preguntas, todo es aceptado sin ser cuestionado. La ausencia de tiempo impide el espacio necesario a la libertad que el pensamiento necesita para surgir. En los sueños la realidad aparece como un enigma, pero nunca nos detenemos a intentar descifrarlo. A veces surge una tensión con sentido en un movimiento, pero ese movimiento nunca llega a concretizarse porque la única acción posible en sueños es despertar. Durante el sueño nunca ejecutamos verdaderamente una acción en la cual superamos un obstáculo o encontramos la solución de un enigma¹⁵ que se haya presentado durante el propio sueño.

Por el contrario, durante la vigilia hay tiempo, un tiempo divisible en pasado, pre-

¹² Entendemos *período* como “tiempo que algo tarda en volver al estado o posición que tenía al principio”, *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, Espasa, 2001.

¹³ “C’est pourquoi le temps paraît être le mouvement de la sphère, parce que c’est ce mouvement qui mesure les autres mouvements et qui mesure aussi le temps. (...) toutes ces choses ont le temps pour règle et prennent fin et commencement comme si elles se déroulaient selon une certaine période; et en effect, le temps même paraît être un certain cercle”, Aristóteles, *Phisique*, ed. cit., 223 a.

¹⁴ Véase Zambrano, M. *El sueño creador*, ed.cit., pp. 71-72.

¹⁵ O.c., p. 16.

sente y futuro, división que supone la existencia de pequeñas rupturas en el tiempo continuo, pequeños cortes que son como poros que permiten el surgimiento del pensamiento, de la libertad y de la acción.

La filósofa nos llama la atención sobre el hecho curioso de que aquello a lo cual vulgarmente llamamos tiempo –el tiempo que distinguimos cuando estamos despiertos, cuando decimos “hace poco ocurrió tal cosa” o “dentro de nada voy a hacer tal otra”, esta clara diferencia que establecemos entre el pasado, el presente y el futuro–, sólo es posible gracias a la existencia de un vacío. Es este vacío lo que crea una especie de poro en el continuo discorrir del tiempo. Tal y como los poros de la piel permiten la respiración, este poro que se abre en el tiempo, este vacío, es lo que permite que ahora advirtamos que de hecho yo, por ejemplo, estoy AHORA escribiendo la palabra AHORA y que antes escribí la palabra PALABRA y que después escribí otra cosa... Es este vacío lo que permite la diferenciación del tiempo que reconocemos despiertos. Cuando decimos “esto me ocurrió” sólo es posible decirlo porque inmediatamente antes hubo un vacío, después algo ocurrió, después otro vacío. Es este vacío que se da después de aquello que acontece lo que determina el pasaje de lo acontecido al pasado. Si ese vacío no surgiera todo sería coetáneo.

Por el contrario, durante el sueño este vacío, este poro en el discurrir del tiempo no existe... Durante el sueño el discurrir del tiempo es continuo y sin interrupciones, los acontecimientos se suceden unos a otros en cascada, hay imágenes que surgen mientras otras se desvanecen. La estructura del tiempo en los sueños es compacta, un tiempo en el cual no se puede penetrar o intervenir¹⁶. En cierto modo, podríamos decir que somos externos

con respecto a aquello que nos ocurre en sueños porque no tenemos ningún poder de decisión sobre ello. Por este motivo, no podemos ser responsables de nuestros sueños, porque no somos libres de intervenir en ellos, nuestra conciencia no juega ahí ningún papel, apenas asiste pasivamente al desarrollar de los acontecimientos.

En cuanto al término fenomenología, este se debe, por un lado, a la *epojé* del tiempo sucesivo –es, por lo tanto, una fenomenología del sujeto privado de tiempo–, privación del tiempo que corresponde a la *atemporalidad*, el sujeto fuera de su elemento-tiempo, fuera de la temporalidad. Por otra parte, el término fenomenología pretende dar cuenta de la realidad fenoménica que el hombre asume para sí mismo en sueños: en ellos la vida humana se muestra como fenómeno al cual apenas se asiste.

Respecto al método utilizado para acceder a estas vivencias privadas de tiempo, Zambrano considera más adecuado un describir, y más precisamente un descifrar, en detrimento de un explicar.

Sin embargo, a pesar de que la filósofa distingue en un principio el estado de sueño como atemporalidad –completa ausencia de tiempo– y el estado de vigilia como tiempo sucesivo, a lo largo del desarrollo de su estudio verificará que la atemporalidad asume grados, esto es que fuera del tiempo sucesivo existen otras formas de darse el tiempo que no corresponden a su total ausencia. Por otra parte, la coincidencia del estado de vigilia con el estar despierto y del estado de sueño con el estar dormido¹⁷ acabará por ser puesta en causa, una vez que, tanto despierto como dormido se experimentan distintos modos de forma-tiempo. No es el adormecerse o el despertar lo que

¹⁶ O.c., pp. 17-18.

¹⁷ En su libro *O Sentimento de Si*, el neurólogo António Damásio nos muestra como conciencia y vigilia no son, de hecho, sinónimos: “(...) a consciência e a vigília (estar vigil significa estar acordado), assim como a consciência e a atenção elementar, podem ser separadas”, Damásio, A. *O Sentimento de Si*, Lisboa, Europa-América, 2000, p. 35.

establece la diferencia, sino un cierto modo de la atención, propicia o no a la captación de cierto tipo de contenidos.

La importancia del estudio de la fenomenología de la forma-sueño, radica en el hecho de que en ellos se experimentan las más diversas modalidades del tiempo, permitiéndonos así el acceso a diferentes zonas de la realidad. La substancia de la vida humana es, para Zambrano, el tiempo, hecho en virtud del cual, saber circular por su tiempo constituye uno de los conocimientos más valiosos que el ser humano puede adquirir. De acuerdo con la filósofa, los sueños pueden justamente constituirse en guía para que el hombre sepa recorrer sus múltiples tiempos y tratar con sus diversas máscaras. Los sueños se convierten así en elementos de *pasaje* entre la vida y el pensamiento.

Existe una manera auténtica del hombre vivirse a sí mismo –la vivencia como *persona*– y una manera falsa, inauténtica –vivencia como *personaje*–¹⁸. Para llegar a vivir como persona es necesario realizar un esfuerzo en el sentido de conocerse a sí mismo, i.e., de conocer el ser que le fue dado, pues el hombre recibe como *don* su ser, el *ser recibido*, que le es desconocido. Exige menos esfuerzo desempeñar el papel de uno o varios personajes, cuyas máscaras se adoptan fácilmente. La posibilidad del hombre de recorrer sus múltiples tiempos crea condiciones para que dé algunos pasos en el sentido de una existencia auténtica. Como veremos, el tránsito por las diferen-

tes formas-tiempo permite que algún personaje ya demasiado fuerte, ya demasiado marcado, se vuelva frágil o, al contrario, que una actitud a tomar en el sentido de la prosecución de una *acción verdadera* surja con evidencia. Para Zambrano, es de extrema importancia que el hombre venga a conocer el ser que es, pero que simultáneamente le trasciende, tornándose desconocido, y pase a padecerlo de una forma voluntaria y consciente. Para la autora, la mayor miseria humana consiste en no padecerse a sí mismo, en no cumplir su *finalidad-destino*¹⁹, viviendo de este modo una existencia alienada como personaje.

La filósofa considera que la mayor indigencia de cualquier ser humano consiste en no vivir su destino, según sus propias palabras, en no padecerse a sí mismo²⁰. No quiere esto decir que María Zambrano creyese que todos tenemos el destino trazado y que de él no podemos huir, como si de una superstición se tratase. Lo que la filósofa tiene en mente cuando utiliza la palabra “destino” es la realidad más profunda y auténtica del hombre. Cada ser nace con cualidades y aptitudes que deberá desarrollar, esto correspondería a la realización de su verdad, a su realización como persona... Dejar inerte y desatendida esta realidad auténtica pretendiendo ser otra cosa, colocando una máscara o representando un personaje, se vuelve peligroso. El peligro reside en que esa realidad auténtica dejada de lado comienza a aparecer bajo diversas formas, primero en sueños, más tarde puede incluso transformarse en una obsesión.

¹⁸ Existe una gran afinidad entre este planteamiento zambraniano y el análisis heideggeriano del *Dasein*.

¹⁹ “Y existe el destino, la ley que pesa sobre la persona y su libertad y que contiene la específica finalidad. Presenta el destino por de pronto una doble faz, la de necesidad que proviene del pasado y la de la finalidad específica de una persona, su vocación o su cumplimiento íntimo y verdadero, que aparece así condicionada y estimulada por el pasado a trascender”, Zambrano, M. *El sueño creador*, ed. cit., p. 60.

²⁰ “(...) esa extrema indigencia que consiste en no sufrir su propio destino; en no padecerse a sí mismo. Ya que el hombre es el ser que padece su propia transcendencia, tal y como le toque, y si así no lo hace, a través de su sueño se le aparecerá su ser no padecido, amenazándole bajo cualquier forma de obsesión, de contenido banal, tantas veces”, o.c., p. 74. O también, en otro lugar: “(...) podemos, si no vivimos en claro con nosotros mismos, caer en esclavitud, ser poseídos de lo que hemos creído vencer, de las realidades rechazadas. (...) Y es que no podemos ejercer control sobre él, es lo que le hace sumamente peligroso, pues nuestra vida de gentes civilizadas, “dueñas de su conocimiento”, pasa a ser juguete de sombras”, Zambrano, M. *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 111-112.

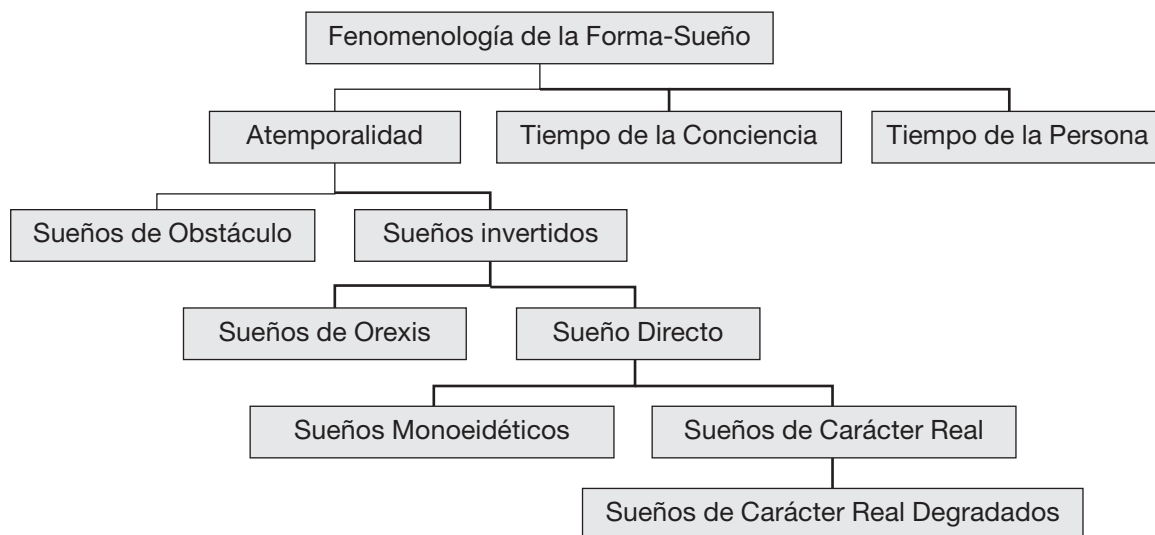
Si no somos verdaderos, sinceros con nosotros mismos, podemos caer en una especie de esclavitud, porque esos contenidos importantes, cuando son rechazados, pueden tomar cuenta de nosotros de una forma poco saludable, pasamos a ser un juguete de sombras²¹.

Dentro del océano de las vivencias la atención capta algunas a las cuales atribuye presencia, realidades que son elegidas o salvadas, mientras que las restantes permanecen ocultas, vencidas. Los sueños poseen la posibilidad de rescatar algunas de esas realidades vencidas que, a veces, asumen una importancia crucial en el desenmascaramiento del ser, en la destitución del personaje. Zambrano apunta aquí al desprecio con que tantas veces se brinda al desconocido. Forma parte de la estructura estática de auto-preservación del personaje la admisión apenas de aquellas reali-

dades que no ponen en causa esa misma estructura. Se trata de un procedimiento falaz, pero eficaz para la existencia en el modo de la inautenticidad. No es posible juzgar legítimamente si las vivencias relegadas son o no dignas de importancia. Solamente cuando el estado de vigilancia del personaje disminuye, como ocurre cuando se experimenta una diferente modalidad de la forma-tiempo, se vuelve posible la vivencia de ese otro tipo de realidades en principio despreciadas.

III. Categorías de la Fenomenología de la Forma-Sueño

María Zambrano describe tres categorías principales que se subdividen en otras secundarias que permiten un análisis detallado de la vivencia temporal y del modo de percepción del sujeto.



²¹ Este peligro de no prestar atención a ciertas zonas de la realidad, así como a uno mismo, fue también el principal motivo por el cual los psicoanalistas recurrieron al estudio de los sueños, considerándolos una importante fuente de conocimiento. De acuerdo con Jung, el estado de sueño permite el acceso a la zona más oscura del ser humano donde se encuentran, de acuerdo con su teoría, el *Inconsciente Personal* y el *Inconsciente Colectivo*. Este último es de especial importancia, según Jung, una vez que se trata de vestigios de categorías primordiales o arquetipos que nos influyen, queramos o no admitir su existencia. Jung nos dice que tal y como alrededor del individuo existe una sociedad y ésta, lo reconozcamos o no, interviene con él y él interviene en ella, en su interior, además de un inconsciente personal existe un inconsciente colectivo. La alienación del individuo puede generarse, sea debido a la búsqueda de reconocimiento social, sea por sentido autosugestivo de una imagen arquetípica. En consecuencia es importante prestar atención a estos dos tipos de inconsciente, a pesar de la resistencia que tales teorías causan en una época de mentalidad predominantemente científica. “El credo científico de nuestro tiempo ha desarrollado una fobia supersticiosa contra la fantasía. Pero real-en-acto es lo que actúa. Y las fantasías inconscientes actúan, qué duda cabe”. Jung, C.G. *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 119.

1. Atemporalidad

El estado primordial del hombre es, según Zambrano, la atemporalidad. El sueño, tal y como lo entendemos comúnmente, existe con anterioridad; la vigilia adviene, e irrumpe, interrumpiendo el sueño inicial. Al contrario de lo que normalmente pensamos, el estado de sueño es el estado inicial de nuestra vida, es desde el sueño que despertamos para el mundo; la vigilia adviene en un segundo momento. Abandonamos el sueño por la vigilia y no a la inversa.

Un estado de atemporalidad absoluta da lugar a una experiencia de padecimiento, de pasividad, verdaderamente intensa, que se manifiesta por la imposibilidad que el sujeto tiene de actuar, de ejercer su voluntad y, también, por la suspensión de la pregunta. Por más absurda que sea la situación soñada el sujeto nunca se cuestiona acerca de ella. Sin embargo, si por un lado la ausencia de cualquier pregunta significa la imposibilidad del surgimiento del pensamiento que nace siempre de una extrañeza, de un cuestionarse acerca de la realidad, por otro lado, la suspensión de la pregunta se revela benéfica pues prepara un estado de receptividad que es, en Zambrano, condición esencial para acoger la verdad. Si se pregunta, la verdad se nos escapa, es necesaria su suspensión para poder concebir oscura y silenciosamente.

Dentro de la atemporalidad se distinguen varios grados:

1.1. Sueños de Obstáculo

Son sueños en los que el obstáculo nunca es superado, el sujeto nunca consigue alcanzar sus objetivos, pues, al no disponer de tiempo, no posee un mínimo de libertad que le permita tomar una decisión. En consecuencia, además de no sorprenderse nunca, tampoco se rebela contra la situación que le cabe vivir durante ese sueño. Son sueños en los que hay que ultrapasar un umbral, pero se fracasa

siempre. No importa la forma en la cual este umbral se configure, un objeto a agarrar pero que se encuentra siempre unos milímetros más allá de nuestro alcance, una puerta que hay que atravesar, etc. Según Zambrano, podemos reconocer la vivencia de este estado de padecimiento absoluto en algunas novelas como *El Castillo* de Kafka o en las tragedias griegas, donde el personaje trágico vive bajo una inevitabilidad que no se alterará. El sujeto *asiste* pasivamente a lo que le acontece.

Durante esta clase de sueño asistimos pasivamente al conflicto que nos afecta, es casi como si no tuviéramos capacidad de sentir... Por muy importante que ese conflicto sea jamás nos arranca de ese estado de pasividad. Son sueños en los cuales, en rigor, no se piensa, pues pensar implicaría primero extrañarse con la situación, en segundo lugar formular una pregunta y, finalmente, pensar en aquello que “nos” está pasando. Sin embargo, ese instante esencial de extrañamiento nunca llega a ocurrir. Por este motivo, en esta clase de sueños, nunca “pensamos” en la verdadera acepción de la palabra. Puede ocurrir que encontremos la respuesta a un enigma que nos surgió durante la vigilia, sin embargo, esto no equivale a pensar pues lo que ocurre es un *encontrar*; asistimos a la revelación del enigma, no pensamos, *asistimos* apenas.

En ciertos momentos del método de conocimiento zambraniano, este asistir pasivamente, es justo aquello que se pretende: que el hombre asista tal y como la verdad le asiste.

1.2. Sueños Invertidos

Se presenta un objeto que es máscara o símbolo de otra cosa. Pueden ser de dos tipos:

1.2.1. Sueños de deseo u *orexis*

Según Zambrano, los deseos, aunque se manifiesten en el momento presente tienen siempre origen en un momento anterior. La

importancia de los sueños de *orexis* reside en su capacidad de revelar un pasado que todavía no se ha convertido totalmente en pasado, alguna ansiedad acallada, algún deseo reprimido. A través de los sueños somos capaces de ir muy atrás en el tiempo, incluso a los momentos de primera infancia cuando empezábamos a tener percepción de la realidad. De esta forma, existe la posibilidad de que se solucionen conflictos a los cuales no se prestó la atención debida y, así, conduciendo estos contenidos perecederos a la muerte, los convertimos finalmente en pasado absoluto.

En estos sueños la atemporalidad es absoluta, cuando se soluciona un conflicto éste no es solucionado durante el sueño, sino que aparece en él solucionado. Zambrano afirma que el olvido, en rigor, no existe, el olvido consiste en un plano último insondable de la memoria que obedeciendo a leyes que no dependen de la voluntad humana consigue restituir en un día, en un instante, aquello que se juzgaba perdido para siempre²².

Se recupera de este modo el tiempo pasado, una vez que aquello que ocurrió adquiere un sentido, i.e., se percibe la articulación de los hechos pasados con el argumento de la vida del sujeto en cuestión.

La posibilidad de resolución de conflictos durante el sueño es puesta de relieve por Jung, según el cual los procesos inconscientes actúan relativamente a la consciencia de una forma *compensatoria*, esto es, consciente e inconsciente se complementan uno al otro formando una totalidad que Jung denomina “sí mismo”. Estos procesos compensatorios son fundamentales para la autorregulación del psiquismo total, facultando también la función de contrapeso, al posibilitar que algunos pensamientos, tendencias o intenciones, que no fueron suficientemente valoradas durante

la vigilia, sean tomadas en consideración durante el período de sueño, cuando los procesos conscientes funcionan a un nivel mucho más reducido. Estas alusiones al nivel inconsciente pueden influenciar y orientar el hombre de manera decisiva. El sueño posee aún una función a la que Jung llama prospectiva y que consiste en una capacidad que el sueño demuestra, a veces, de revelar, de anticipar con éxito, una acción o acontecimiento futuro. Esta capacidad de predicción del sueño se revela bastante más exacta que las conjeturas conscientes. Según Jung, esto no es de extrañar, una vez que el sueño dispone de una cantidad de elementos subliminales, una mezcla de sentimientos, sensaciones, pensamientos, recuerdos, etc., que por su relieve difuso escapan a la percepción de la consciencia. El sueño posee, pues, muchos más datos que la vida consciente, encontrándose en mucho mejores condiciones para la realización de pronósticos.

1.2.2. Sueño Directo

En este tipo de sueño, el objeto invertido es un símbolo que estimula el desarrollo de la persona. Aparece en ellos la exigencia de una acción a ejecutar encaminada hacia una finalidad que no se muestra totalmente, porque es, en principio, inagotable. Estos sueños en los que aparece una finalidad-destino proponen una acción de carácter *ético*, son sueños libertadores que denuncian una transformación de la persona, que ya se dio o está a punto de darse.

1.2.2.1. Sueños Monooidéticos

Si este tipo de forma-sueño se experimenta durante el sueño Zambrano les llama *monooidéticos*. Son signos jeroglíficos, no cuentan una historia, son imagen total, unitaria, que

²² La inexistencia del olvido es vehementemente defendida por Bergson: “(...) il n’y aura pas plus de raison pour dire que le passé, une fois perçu, s’efface, qu’il n’y en a pour supposer que les objets matériels cessent d’exister quand je cesse de les percevoir”, H. Bergson, *Matière et mémoire*, Presses Universitaires de France, París, 1968, p. 157.

encierra el destino de aquel que lo sueña como si se tratase de una cifra incalculable que se visualiza en un instante. Esta imagen provoca una tensión hacia la finalidad-destino, de tal forma que suscita en aquel que por ella es visitado una *acción trascendente*. Toda la acción emprendida en el sentido del ser que trasciende es también, ella misma, trascendente. La *acción verdadera*, cualquiera que sea la forma que asuma –pensamiento, contemplación o acción propiamente dicha–, en la cual el sujeto arranca a su máscara es, evidentemente, acción trascendente.

El impulso en el sentido de la acción trascendente desvanece el sueño y con él la atemporalidad; crea el tiempo propio de la persona que es, como ya se refirió anteriormente, la apropiación del tiempo sucesivo, y deshace el personaje.

1.2.2.2. Sueños de Carácter Real

Si se viven estando despiertos, Zambrano llama a esta forma-tiempo *sueños de carácter real*. Son, pues, sueños que presiden el destino: estos sueños encierran un enorme peligro, si aquel en quien se manifiestan no sabe apreciar su importancia, si no ejerce, por ellos estimulado, una *acción trascendente*.

1.2.2.2.1 Sueños de Carácter Real Degradados

En este caso, estos sueños pueden esclavizar a aquel en cuya vida se presentan, haciéndolo víctima de obsesiones, transformándose en aquello que Zambrano denomina *sueños de carácter real degradados*. De acuerdo con la autora, las obsesiones no son sino sueños de carácter real degradados, en los cuales los personajes vagan sin un autor que les imprima un rumbo. Para que el autor aparezca es necesario un mínimo de acción por parte del personaje, aunque sea cometer un error, posibilitando de este modo la focalización de la persona en el problema que tiene entre manos.

2. Tiempo de la Consciencia o Tiempo Sucesivo. “Medio” de la persona.

Se trata de un tiempo establecido por la consciencia y divisible en términos de pasado, presente y futuro. Consiste en el tiempo del que somos mayormente conscientes, medio donde se desarrolla la vida humana. Es un tiempo donde es posible la vivencia de la libertad a través del ejercicio de la voluntad, de la toma de decisiones, de la consciencialización de las intenciones y del reconocimiento de la lógica y de la continuidad de los acontecimientos o de la falta de ellas. Este tiempo corresponde al que comúnmente llamamos vigilia.

Esta forma-tiempo se fundamenta en la existencia de un vacío. Por oposición a la atemporalidad en la que las imágenes transcurren, surgiendo y desvaneciéndose ininterrumpidamente, el tiempo de la consciencia nace por la aparición de un poro en este discurrir temporal. Es este poro, este instante vacío, el que permite la percepción de la diferencia entre pasado, presente y futuro. Es el vacío como doblez lo que permite la diferenciación del tiempo y, en consecuencia, el surgimiento del pensamiento. La persona, al disponer de tiempo, puede elegir estar atenta o desentenderse de él o de las cosas, puede retirarse y ensimismarse. Esta posibilidad de retirarse, de colocarse en un ritmo más lento durante la sucesión propia de la vigilia, es lo que posibilita el pensamiento.

Recordemos que es inherente a la persona la necesidad de momentos de soledad, un retirarse de la convivencia y del tratar con las cosas. Este retirarse, en términos de tiempo, significa la posibilidad de adentrarse en un modo de acceso distinto del de la sucesión pura y simple. El pensamiento exige un grado de concentración y de atención distinto del de la vivencia cotidiana.

3. Tiempo de la Persona o Estados de Lucidez

Se caracteriza por ser un tiempo en espiral: indefinidamente abierto, pero centrado e inte-

gradador. Esta apertura permite la realización del ser del hombre en constante trascendencia, y la simultánea integración y centramiento proporcionan la visión de una unidad de sentido de la vida de “sí mismo”. Este tiempo se experimenta en momentos privilegiados en los que se vive la coincidencia entre el sí mismo y la vida; es una forma-tiempo en la que *el principio está informado por el fin*. Tal sucede cuando el hombre actúa al unísono consigo mismo, cuando produce una *acción verdadera*, esto es, una acción que brota del fondo íntimo de la persona; la persona es, existe, muestra su verdadero rostro, dejando de lado todas las máscaras. En estos casos el sueño es creador porque anuncia y exige un despertar.

Esta acción verdadera que los sueños de la persona proponen es un despertar del fondo íntimo de la persona, ese fondo donde reside el ser en perpetuo crecimiento y transformación, que se opone a la forma estática del soberano yo²³ que es apenas máscara o personaje. Los sueños de la persona proporcionan un despertar trascendente, por eso son acción poética, creadora. Este poder creativo tiene dos vertientes: la de deshacer el personaje y reconstruir la persona —ética—, por un lado, y por otro, la de creación en el sentido literal de la palabra, creación artística en lo que ésta tiene de mayor autenticidad.

La vida humana se compone de un *argumento*²⁴ que es necesario realizar y el tiempo constituye el medio para su realización. Zambrano utiliza la palabra argumento en el sentido cinematográfico. No se trata de un guión donde se pueden encontrar detallados todos los pormenores relativos a la acción y al comportamiento de los personajes, por el contrario traza apenas las líneas esenciales de la

película. Igualmente, el ser humano posee el *ser recibido*²⁵, que el hombre padece a pesar de desconocer. Este ser recibido se compone de un argumento que el hombre debe empeñarse en concretizar.

Apartarse de su argumento significa apartarse de su ser y, por consiguiente, empezar a vivir una vida inauténtica, interpretando personajes, que poco a poco van asfixiando la vida. Por el contrario, actuar en el sentido de su argumento, significa encaminarse hacia una vida auténtica, significa desarrollar su persona.

El argumento es una estructura de sentido sólida pero flexible, que, a pesar de no estar totalmente realizada ni ser del todo conocida —por esta razón necesita del tiempo para poder desarrollarse en él—, posee una articulación interna que atiende a una finalidad común. Esta finalidad es como la aguja de una brújula, constituye un punto de mira en un horizonte abierto, que puede asustar a quien tenga miedo de perderse, o estimular la creación, pues cada ser humano es artista de su propia vida.

El argumento necesita tiempo para poder cumplirse, más propiamente, necesita de un futuro a través del cual desarrollarse como cumplimiento y manifestación de un sentido. Este sentido adviene del hecho de ser persona, es decir, un ser que no está solamente dotado de finalidad sino que es esencialmente constituido por ella.

Los sueños libertadores, que denuncian una transformación de la persona que ya se dio o que está dándose, son un episodio del proceso de la finalidad-destino, de la libertad

²³ “Ya que el modo de vivir, de estar en la vida el hombre —éste que conocemos y se nos impone— parece reproducir la situación, leyes y hábitos de una plaza fuerte sitiada: en el centro un soberano tan implacable como vulnerable, que tal parece ser la ecuación”, Zambrano, M. *El sueño creador*, ed. cit., p. 43.

²⁴ “Un argumento es, pues, un acontecer que está necesitado de un futuro para desarrollarse, y no sólo como suceso, sino como cumplimiento y manifestación de un sentido. Sentido que procede de ser el hombre persona, es decir: un ser no sólo dotado de finalidad, sino constituido esencialmente por ella”, o.c., p. 60.

²⁵ “Y en cada despertar el ser recibido (...) emerge (...)”, Zambrano, M. *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1993, p. 28.

concreta. En este sentido Zambrano afirma que los sueños de la persona en sus diversas asunciones, a saber, estados de lucidez, sueños monoideéticos o sueños de carácter real, forman parte del argumento de la vida humana.

Opuesta a la *actividad*, de consecuencias alienantes, que es propia del personaje, cuando se actúa en el sentido de realización del argumento de su vida, se realiza una *acción verdadera*, característica de la *persona*. El argumento de la vida humana, que se desarrolla orientado por una finalidad-destino, se alimenta de esperanza. La esperanza consiste en una apertura positiva al tiempo futuro, indispensable para la realización del argumento de cualquier vida humana, indispensable, por lo tanto, para la concretización de la persona. La inhibición de la esperanza corresponde, en términos zambranianos al impedimento de la respiración de la persona.

El ser humano es un ser abierto, constitutivamente inacabado, necesitado de visión de sí mismo y de los horizontes que se abren a cada nueva dirección de la esperanza. Necesitado, diría Zambrano, de transparencia. El hombre nace con una ceguera ontológica que sólo es superada por la fuerza contenida en el esfuerzo de trascender, en ese movimiento de ir más allá del lugar donde se está intentando conocerse a sí mismo. Si este movimiento en el sentido de trascender no es suficientemente fuerte, se corre el riesgo de desembocar en una vida trágica donde se permanece ciego con respecto a sí mismo; no nos reconocemos, no sabemos quién somos, y esta ceguera constituye la raíz de nuestra condición trágica: la necesidad inaplazable de actuar en circunstancias desconocidas, desconociéndose también a sí mismo, porque nuestro ser nos está oculto. Por este motivo se nos exige un proceso de desentrañamiento, de desocultación para poder, en fin, llegar a ser quienes somos. Si no fuera así, si el ser del humano se encontrase

completamente realizado no existirían ni voluntad de transparencia ni esperanza.

La esperanza es la substancia de la vida, en el sentido de un hambre de nacer completamente, de un llevar a la plenitud el ser que somos y que solamente vivimos en proyecto. Por la esperanza, nos dice Zambrano, somos hijos de nuestros sueños²⁶, es decir, de algo que no podemos predecir, controlar o asegurarnos.

La *acción auténtica* o *verdadera* provoca un *despertar* y aproxima al hombre a la realización del sentido de su vida o, dicho de otro modo, a la realización de su *vocación*, al cumplimiento de su *destino*.

El destino parece estar constituido por dos momentos: el primero, con el carácter y el peso de una ley, coincide con las circunstancias en las que se encuentra un determinado sujeto. Esas circunstancias son involuntarias, no fueron elegidas por él sino heredadas, sin embargo, pesan sobre el acontecimiento de su vida. Hay que aceptar estas circunstancias, reconocerlas, asumirlas como formando parte de la identidad de sí mismo, como bien vio Ortega, para desde ahí, reconociendo la posición en la cual se está, y no actuando ciegamente, dar voz a la vocación que clama en el interior de cada uno con hambre de realidad. Esta acción prestada a la vocación, esta escucha atenta y la acción realizada en el sentido de sus aspiraciones, componen el segundo momento de la realización del destino, que posee la capacidad de transformar la prisión de las circunstancias en libertad.

La *acción verdadera* supone una suspensión del tiempo, sin embargo, en oposición a lo que ocurre en la atemporalidad vivida en el estado de sueño, esta parada del tiempo no coarta la libertad humana, al contrario, el tiempo se convierte en aliado y ahora es él el que asiste a la acción humana: el tiempo no

²⁶ "(...) la esperanza es la substancia de nuestra vida, su último fondo; por ella somos hijos de nuestros sueños (...)," Zambrano, M. *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., p. 94.

transcurre y, sin embargo, no se cierra ni se vuelve compacto. Por el contrario, el tiempo deja de medir, por lo tanto, deja de medirnos y se abre haciendo sentir que su resistencia se transformó en alianza. Es una situación privilegiada en que el tiempo, simplemente, *asiste* al desvelar de la persona.

La acción que se produce, realizando la *vocación*, suspende también el tiempo, porque abre la comunicación entre los tres planos temporales que distingue Zambrano. Se vive un estado de lucidez plena equivalente a la experiencia de la concretización de un sueño: son momentos en los cuales sentimos que algo viene dirigido a nosotros, que es realmente para nosotros en nuestra singularidad más auténtica. Es esto lo que se siente cuando se da la llamada de la *vocación*, por ejemplo. En estas situaciones, el ánimo adquiere energía, de tal modo que se tiene fuerza para todo; a pesar de las dificultades que, se sabe, siempre existirán en cualquier camino, el sujeto del algún modo sabe que tendrá fuerzas para tratar con la adversidad. Una alegría interior alimenta al ser humano y la secreta energía de la persona se libera para la concretización de estas acciones que van en el sentido del cumplimiento de su *vocación* o *finalidad-destino*.

En esta situación, el tiempo revela su condición de mediador entre el *ser* de la persona y la verdad. El hombre, como *ser que padece su propia trascendencia*²⁷, descubre la verdad al reconocerse a sí mismo en ella, al padecerla en ese instante privilegiado de apertura temporal en la que despierta a su ser, que inmediatamente se le tornará oculto y transgresor al regresar al tiempo de la vigilia. La sucesión característica del tiempo de la vigilia, tan apropiada a la linealidad de la razón discursiva, impide la experiencia de la simul-

taneidad que el sujeto vivencia durante el sueño creador. En esta situación, el ser humano se siente completo en su estar siendo, es una experiencia de unidad, de completud, como si se hubiera cerrado ya el círculo de la vida y se pudiera decir que el argumento fue cumplido. Es como si el hombre estuviese informado de la concretización de su destino y pudiese, en ese instante privilegiado, respirar la calma de actuar en el sentido de su cumplimiento, se intuye en un presente contingente la plenitud de la realización; no olvidemos que en estas circunstancias de experiencia de sueño creador “el principio está informado por el fin”.

*Presente perfecto*²⁸ podría ser el nombre dado a la experiencia temporal que se vive durante este *sueño creador*: un estado de lucidez en el que el hombre comunica plenamente consigo mismo y con el mundo. Pero, a pesar de esta simultaneidad temporal experimentada en este tiempo de la persona, no se anula la historicidad del humano, al contrario, lo que se experimenta es la coherencia entre esa historia que pertenece al pasado y la meta lejana que en ese momento excepcional se consigue vislumbrar y que alimenta esperanzadoramente ese presente que se dilata. El hombre puede confiar en su estar-siendo, justamente porque recibe intuitivamente la confirmación de que el rumbo en el que se encuentra es el correcto.

La verdad se revela entonces en la transparencia del tiempo, en este *presente perfecto*. El tiempo múltiple se unifica.

En estas condiciones, el hombre despierta a su ser, a su *ser recibido* que los sueños consiguen traer a la luz y que, en estos momentos privilegiados, se torna posible ir conociendo, descubriendo.

²⁷ Zambrano, M. *El sueño creador*, ed. cit., p. 53.

²⁸ “La verdad que se da así en la transparencia del tiempo, en este presente perfecto que es ya supra temporalidad: en un nivel en que el tiempo múltiple se hace uno; el tiempo parece encontrar lo que más le falta, su unidad”, o.c., p. 72.

IV. Asesoramiento Filosófico: Raciovitalismo Poético (RVP)

Recurriendo al análisis fenomenológico de sueños, el método de asesoramiento filosófico denominado Raciovitalismo Poético viene a constituir una preciada ayuda, pues nos sitúa en la senda que conduce a una vivencia más auténtica de nosotros mismos.

Como el mismo nombre indica, el RVP pretende, por una parte, colocar la razón al servicio de la vida, y por otra proporcionar a la persona una visión más transparente de sí misma que le permita encontrar una solución para los problemas que la atormentan. El filósofo español Ortega y Gasset considera que el hombre no es un ser separado, independiente de las circunstancias que le envuelven²⁹. Por este motivo, si queremos alcanzar la *verdad* de un ser humano es fundamental tener en cuenta las circunstancias, por muy contingentes que éstas puedan ser. En el ensayo titulado “Ni vitalismo ni racionalismo” escrito en 1924, el filósofo se esfuerza por determinar, en términos rigurosos, el sentido en que su obra filosófica se podría incluir en la categoría “vitalista”. En esta determinación, Ortega afirma que no admite ningún otro método de conocimiento teórico más allá del racional, pero considera forzoso colocar en el centro de este sistema teórico la problemática de la vida. De esta forma, pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, hecho en virtud del cual, según Ortega, aparecerían con toda claridad las fronteras de lo racional, que sería como una pequeña isla rodeada de irracionalidad por todos los lados³⁰.

María Zambrano pretende, justamente, ensanchar el horizonte filosófico más allá de esta frontera de racionalidad, más allá de esta isla de claridad, adentrándose en los territo-

rios de penumbra, sombra e incluso oscuridad. Considera que razón y corazón deben trabajar juntos para alcanzar la *verdad*, y que la razón es una razón creadora, poética, que permite al hombre reinventarse a medida que va descubriéndose.

Para Zambrano, como hemos dicho, el tiempo es la sustancia de la vida humana; en el tiempo la vida se desarrolla y diferentes formas de atención corresponden a diferentes sentires del tiempo. Aprender a distinguir sus diferentes tiempos y a navegar por ellos es uno de los conocimientos más útiles que el ser humano puede adquirir.

Paso ahora a describir el método RVP que se organiza en cinco momentos:

1º Descripción

Cuando una persona busca la ayuda de un Consejero Filosófico (CF), en la gran mayoría de los casos se siente confusa al respecto de la situación que la atormenta. Muchas veces, la persona ni siquiera consigue identificar realmente el problema que la lleva a la consulta; existe un estado de malestar generalizado, la sensación de que alguna cosa no está bien, pero falta claridad que permita saber justamente qué es lo que pasa.

El momento Descripción permite que la persona hable libremente y describa sin trabas lo que la aflige. En este paso, el consejero asume una actitud de escucha atenta, toma sus notas, pero interfiere lo mínimo posible.

2º Percepción del Problema

Una vez descrita la situación, se trata ahora de percibir de una forma sucinta y clara de qué

²⁹ “Yo soy yo y mis circunstancias, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 30.

³⁰ Ortega y Gasset, J. “Ni vitalismo ni racionalismo”, en *Obras Completas*, vol. 3, Revista de Occidente, Madrid, 1983, p. 272.

problema se trata. Aquí la persona, con la ayuda del consejero, va a intentar formular en una frase el núcleo del problema. El papel del CF se vuelve más activo pues intenta clarificar los conceptos utilizados por la persona, hasta que la formulación del problema resulta inequívoca y suficientemente exhaustiva para ambos (no deja nada importante fuera).

La clarificación de los conceptos y la utilización rigurosa del vocabulario filosófico es muy importante en este punto, pues ayudan a deshacer la confusión inicial de la persona y a organizar mejor su interior.

3º Vivencia del Problema

El hombre es un ser complejo que reúne en sí capacidades intelectuales y afectivas que no siempre se encuentran armonizadas. Hay que distinguir entre la *percepción* del problema, de lo cual se trata en el segundo momento, y la *vivencia* del problema, que es lo que ahora tenemos entre manos. Para hacerlo, es necesario percibir cómo éste nos afecta en los distintos aspectos que componen nuestra naturaleza.

Propongo un análisis en *espiral* de las vivencias del sujeto humano, partiendo de lo más exterior y apartado hacia lo más interior e íntimo. Tendremos así las siguientes instancias y facultades: Circunstancia, Cuerpo, Sensibilidad, Entendimiento, Ser Recibido y Sueño.

a) Circunstancia

El ser humano vive en sociedad en estrecha relación con otros. Cualquier persona está rodeada de familiares, amigos, vecinos, compañeros de trabajo, etc., a los que influencia y por lo cuales es influenciado. La circunstancia del ser humano dice también respecto al ambiente cultural, ideológico y religioso que le rodea. Existen reglas de conducta, leyes, creencias y costumbres que hemos de tener en

cuenta para tomar parte en la sociedad de una forma armoniosa e integrada.

Sin embargo, pueden surgir situaciones en que la vivencia particular de la persona entra en conflicto con su consciencia social³¹. Es ahí donde el papel del CF se vuelve verdaderamente importante al proporcionar un análisis de la situación concreta de la persona a partir de los elementos y facultades que la constituyen.

Una circunstancia particular genera un horizonte de sentido que el CF debe tener en cuenta para poder actuar de forma ajustada.

La vivencia de la persona de una forma auténtica sólo puede surgir si ésta encuentra su verdad personal, esto es, la forma de actuar que respeta la integridad de su ser y que, por consecuencia, la deja pacificada internamente.

b) Cuerpo

Es nuestra envoltura física, en él habitamos en esta vida. Debemos cuidar de nuestro cuerpo si queremos alcanzar una vida saludable. El cuerpo tiene capacidades y tiene también necesidades a las cuáles debemos prestar atención. Aspectos como la alimentación o el ejercicio físico deben ser abordados en este punto.

c) Sensibilidad

Considerada por Kant la primera facultad del conocimiento con sus formas de conocimiento a priori, a saber, Espacio y Tiempo, ella constituye nuestra apertura al mundo. Es a través de los órganos de los sentidos como comunicamos con el exterior y estos datos –intuiciones sensibles– son después organizados en el Espacio y en el Tiempo.

La Sensibilidad tiene también un aspecto afectivo; por medio de ella tenemos posibi-

³¹ Conocimiento inmediato que el sujeto tiene de sí mismo, de sus actos y reflexiones en sociedad.

lidad de emocionarnos, de sentirnos tocados por algo. Por esta razón es requerida para el conocimiento estético³², pues la capacidad de sentir *con* el objeto dado sólo es posible a través de la sensibilidad.

Sin embargo, las sensaciones al nivel de la sensibilidad son, en cierto modo, superficiales, son “a flor de piel”. El ser humano tiene la capacidad de experimentar emociones a un nivel más profundo.

d) Entendimiento

Es la segunda facultad del conocimiento según Kant; organiza los datos provenientes de la sensibilidad una vez “formateados” por el Espacio y el Tiempo. Este fenómeno va ahora a ser intelectualizado a través de las Categorías del Entendimiento o Conceptos Puros.

El Entendimiento fue considerado durante mucho tiempo el órgano privilegiado de acceso al conocimiento, debido a su capacidad discursiva intensamente objetiva. Cuando vulgarmente decimos “yo pienso” estamos inequívocamente utilizando el Entendimiento.

Hoy en día, seguimos reconociendo la importancia de esta facultad intelectual pero consideramos que el acceso a la verdad no se puede hacer apenas intelectualmente. La filósofa María Zambrano requirió una “reforma del entendimiento”, éste se transforma en un “entendimiento admirativo”³³ que actúa conjuntamente con las entrañas.

El corazón, entraña entre las entrañas, introduce por su pulsar un carácter rítmico, temporal, en el acto de conocimiento que ya no podrá dejar olvidado el fluir del tiempo, el acontecer de la historia. Este esfuerzo de unir de una forma simbiótica instrumentos tan dis-

tintos, a saber, corazón y entendimiento, se concreta en un modo de ejercicio filosófico que Zambrano denominó, con precisión y belleza, Razón Poética.

e) Ser Recibido

Cada ser humano es único, pues cada uno de nosotros trae consigo características específicas que deberá después actualizar a lo largo de la vida. En este sentido, nos dice María Zambrano, que el Ser es “recibido”, es decir, cada uno de nosotros, recibe una especie de dones que sólo las elecciones acertadas en la vida conjugadas con circunstancias favorables permitirán desarrollar. De este modo, el Ser no es una pregunta, es una respuesta³⁴. Es el tesoro interior que cada uno de nosotros posee y que cabe descubrir.

El Ser es el elemento más rico de la persona, constituye su núcleo. Cuando el hombre actúa correctamente, esto es, cuando actúa en el sentido de la actualización del *ser recibido* y las circunstancias son favorables, se vive una “energización” del ánimo que se propaga a todos los niveles de la persona.

Todos los otros elementos constituyentes de la persona se deben subordinar al ser, colocarse al servicio de su realización, pues solamente al nivel del ser se experimentan las alegrías más profundas de la existencia. La satisfacción intelectual o los triunfos sociales no se comparan a la felicidad intensa, duradera y plena que sólo al nivel del ser se experimenta.

f) Sueño

La vida del ser humano no es sólo la vida en vigilia. La consciencia posee diferentes modos de darse que proporcionan condiciones de percepción diferentes. Los sueños cons-

³² Kant considera también como *sensibilidad* y como *estética* aquello que en nuestras representaciones es meramente subjetivo, i.e., aquello que en una representación dada se refiere solamente al sujeto y no entra, de ningún modo, en la determinación del objeto con vistas a su conocimiento.

³³ Zambrano, M. *Pensamiento y Poesía en la vida española*, Madrid, Endymion, 1996, p. 32.

³⁴ Zambrano, M. *Notas de un Método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 52.

tituyen un manantial de conocimiento importantísimo para el ser humano. Es posible, a través del Análisis Fenomenológico de los Sueños, determinar con mucha precisión el estado anímico del sujeto soñador, y hasta, dependiendo de la categoría de sueño en causa, apuntar la solución más eficaz para el problema que se tiene entre manos.

4º Análisis de las Posibilidades

Una vez analizado el problema al nivel de las diferentes instancias y facultades que constituyen la persona, efectuaremos ahora el mismo ejercicio para cada una de las posibilidades de solución que se presentan.

Cabe al CF crear una atmósfera de calma y tranquilidad, de tal forma que la persona pueda dejar que diferentes posibilidades de solución del problema afloren a su pensamiento. Para cada una de las posibilidades se realiza un análisis que conduce a averiguar

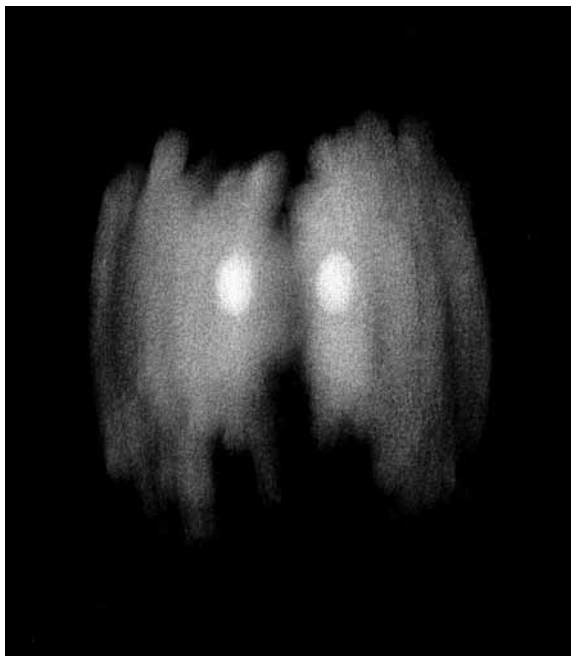
cómo esa posibilidad es acogida con respecto a las seis instancias y facultades de la persona.

5º Elección o Creación Poética de Sí

Cuando finalmente se encuentra la posibilidad más satisfactoria, se debe verificar si la elección deja a la persona en un estado de paz y armonía interior.

El ser humano es un ser libre, puede reinventarse a cada momento y mudar el rumbo de su vida. El camino de la felicidad es el camino de la actualización del ser recibido, esto es, el camino que me torna cada vez más yo mismo en mi singularidad única e inimitable.

Cuando se realiza una elección libre, todos los elementos de la persona se someten a esa decisión de una forma dócil y la energía de la persona aumenta experimentándose una vitalización del ánimo.



JOAQUIM CANTALOEZELLA: *Faro de Ushuaia (Tierra de Fuego, Argentina)*. 2007

³⁵ Zambrano, M. *Persona y Democracia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 132.

V. Conclusión

Desde hace cuatro años desarrollo una investigación que pretende encontrar el referente fisiológico de las tesis de Zambrano. En ella toman parte los siguientes colectivos: alumnos de la disciplina “Fenomenología del Sueño” del 5º año de la Licenciatura en Psicología Clínica del Instituto Superior Dom Afonso III; Laboratorio de Estudio del Sueño, Cronobiología y Telemedicina de la Facultad de Medicina de la Universidad de Lisboa y Servicio de Neurología del Hospital Distrital de Faro. Esta investigación se refleja en la práctica del Asesoramiento Ético y Filosófico en mi consultorio particular, a través del método RVP que acabo de exponer.

Siendo de naturaleza compleja, es normal que el ser humano experimente momen-

tos de ofuscación. Sin embargo, en la mayoría de los casos estas situaciones pueden ser afrontadas desde la Filosofía, sin recurrir a medicación, y ser tratadas desde el punto de vista de la normalidad y no de la patología. La fenomenología del sueño viene revelándose una herramienta fundamental en esta labor.

Nos dice Zambrano que *el hombre respira en el tiempo y se alimenta de verdad*³⁵. La verdad se constituye pues en alimento de la vida; conocerse a sí mismo, deshacerse de los personajes para vivir desde la *persona* que se es realmente y actuar en concordancia con su *Ser*, es quizás el mayor tesoro que podemos encontrar en esta vida. El Asesoramiento ético y filosófico contribuye a este magnífico viaje que podríamos denominar “Al encuentro del Ser Recibido”.

Dasein, il y a, adsum: *Una comparación entre María Zambrano, Heidegger y Lévinas*

Resumen

El objetivo de mi trabajo sobre María Zambrano ha sido situar su pensamiento en el horizonte del pensamiento contemporáneo, haciéndolos interactuar. He intentado hacer esto para evidenciar su originalidad y actualidad. Siguiendo el método más propio de María Zambrano, el procedimiento que he seguido es el de la comparación no por contraposiciones de sistemas teóricos, sino a través de algunas *palabras-figuras-conceptos-clave*.

Palabras clave: tiempo, exilio, experiencia

Abstract

The aim of my work on María Zambrano was to situate her philosophy in the panorama of contemporary thought and to create an interaction between the two. My intention was to highlight the originality and contemporary relevance of her work. Following a method closely associated with María Zambrano herself, I have articulated the comparison not by contrasting theoretical systems, but through certain *key words, figures and concepts*.

Keywords: time, exile, experience

Una de las exigencias que ha impulsado mi trabajo sobre María Zambrano, y en particular el último¹, ha sido la de situar su pensamiento en el horizonte del pensamiento contemporáneo, haciéndolos interactuar. Y

hacer esto para evidenciar también su originalidad y actualidad. Siguiendo, sin embargo, el método más propio de María Zambrano, he elegido una comparación, por decirlo así, “ligera”, no opositiva sino “desviantes”: no por contraposiciones de sistemas teóricos, armados de todo su aparato, sino a través de algunas *palabras-figuras-conceptos-clave*; palabras-

Fecha de recepción: 20 de abril de 2007.

Fecha de aceptación: 7 de mayo de 2007.

* Editora de diversas obras de Zambrano en italiano, escritora y docente en la Università Statale de Milán. rosprezzo@tiscali.it

¹ Prezzo, R. *Pensare in un'altra luce. L'opera aperta di Maria Zambrano*, Milán, Raffaello Cortina, 2006.

clave que a veces tienen en Zambrano una referencia directa a pensadores específicos (Husserl o Heidegger), pero que más frecuentemente podemos acercarnos a las de otros autores con los que presentan algunas afinidades, pero de donde después se *desvían* para indicarnos otros caminos. Pienso que este “juego” de comparaciones, referencias y ecos nos permite ver mejor la diversidad de tonos y posibilidades de ulteriores desarrollos presentes en la *obra abierta* de María Zambrano.

Además de la imagen de la *luz* (determinada por una profunda revisión de esta *metáfora absoluta* con la que se ha identificado toda la tradición filosófica), las palabras-clave que he elegido son: la *epoché* (Husserl); el *nacimiento* y la natalidad (Arendt); lo *Místico* (Wittgenstein); la figura de *Edipo* y el sentimiento de *Unheimliche* (Freud); la *piedad* (respecto a la *empatía* de Scheler o Stein); el estar aquí del *Adsum* (respecto al *Da-sein* de Heidegger y al *il y a* de Lévinas). En esta ocasión me concentraré sobre todo en este último punto: la cuestión del *ser-ahí*, del *hay*, del *aquí estoy*.

Esta comparación, sin embargo, conviene decirlo, se puede captar en María Zambrano no a través de una vía puramente intelectualista, es decir a partir de la asunción a priori de categorías ya definidas que se comparan, como si los conceptos elaborados fuesen ya nuestra misma experiencia, porque María Zambrano parte, principalmente, de un *sentir*, o mejor de un volver a padecer esa *desconocida y oscura presencia que somos ante todo para nosotros mismos*.

Y la condición del exilio, punto neurálgico y de crisis en la vida de María Zambrano, es la que modifica el horizonte mismo de su pensamiento. La experiencia del exilio, consecuencia de un acontecimiento trágico, en ella se convierte también en la premisa, “el lugar privilegiado”, desde donde volver a pensar y a pensarse. Y gracias al hecho de haber atravesado

este oscuro sentir, que Zambrano nos muestra en su hacerse *sentir iluminante*, podemos captar la diferente elaboración del ser y del ser-ahí.

Precisamente de esa dolorosa y oscura *experiencia en el límite*, no querida ni buscada, sino aceptada, y que al final le resulta imprescindible, María Zambrano sabrá iluminar un paso, un cruce de frontera, que en general queda oscuro para la conciencia. De ahí dilatarse el instante, terrible y turbador, hasta hacerlo *universalmente* revelador, porque en él el ser humano reencuentra su verdad más desgarradora y toda la ambivalencia de su condición, así como su originaria esperanza.

Como el lenguaje habitual repite perezosamente, María Zambrano “emprende el camino del exilio” a finales de enero de 1939, atravesando la frontera de los Pirineos con Francia. Pero, cuando se entra en el exilio ¿qué “frontera” se pasa y dónde se “entra” en realidad?, ¿en qué lugar, en qué país viene a encontrarse, fundamentalmente, el exiliado?, ¿y quién es el exiliado? Éstas son las cuestiones que en ese momento trágico asoman en la mente y en los labios de María Zambrano, como podemos leer en *Delirio y destino*.

En realidad, el exiliado, antes de asumir la, sin embargo, precaria identidad del prófugo o del refugiado, o de aspirar a una nueva ciudadanía, antes, por lo tanto, de atravesar una frontera geográfica, atraviesa otra frontera: una *frontera interna* que lo introduce en la *tierra de nadie* de la vida desnuda y cruda, en una presencia que es como una noche insomne y que se extiende indefinidamente como un “ilimitado desierto”, “un océano sin isla alguna a la vista”².

Como leemos en *Los bienaventurados*, el exiliado no es (todavía) el refugiado, aquel que puede esperar el ser acogido en otro país donde, en todo caso, puede reivindicar el derecho

² Zambrano, M. *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, p. 39.

a ser admitido, es decir aquel que está a la búsqueda de otra patria para reconstruir la situación de la que ha sido privado. Por otra parte, al haber consumado ya el desarraigo, el exiliado no es tampoco aquél que sigue viviendo la pena de la expulsión y mira siempre hacia atrás, con la nostalgia del lugar perdido y consumido por la distancia, cuando la desaparición de la patria se transforma en un auténtico culto a la Patria, en un nuevo ídolo.

Quien *pasa* al exilio, privado de toda familiaridad adquirida, de toda pertenencia, es lanzado “al borde de la historia” que se despoja de su vestimenta de hechos y circunstancias para asumir la del mero sobrevivir. Como si la trama que lo mantenía unido (a sí, a los otros y al mundo) se deshiciese de golpe y de ella quedase únicamente el hilo del *puro ser ahí* al que agarrarse. Se reencuentra, así, en la presencia inquietante de la extrañeza de lo que es más familiar: “el estar en la vida”. Algo simple y obvio que es, al mismo tiempo, el más profundo misterio. En un momento indecible e indefinible quien está des-terrado (*s-paesato*) pasa de repente de la vida propia que conducía de diversas formas a la *desnudez de la vida que no tiene ya sinónimos*.

El exiliado no tiene, pues, un lugar en el mundo que sea suyo; antes que geográfico, social o político, no tiene un lugar *ontológico*, nos dice, sin embargo, Zambrano. Está reducido a ser ahí sin un ser propio, salvo el que viene a ocupar su cuerpo, según la inevitable ley de los cuerpos. Permanece así sólo con el simple hecho de vivir, “el increíble hecho de vivir”, y por tanto sólo con el tiempo, un tiempo que se da sin sus éxtasis temporales (pasado y futuro). El exiliado es su presencia por sí misma, despojada de todo excepto de su *estar-aquí*. Pero, “aquí” ¿dónde?, ¿dónde estoy cuando digo “aquí estoy”?

Quien entra en el exilio entra de hecho en una radical suspensión (*epoché*), en vilo,

“en el filo entre la vida y la muerte que igualmente se rechazan”³, en una imposibilidad de vivir que es imposibilidad de morir. El exiliado se ve reducido a “larva que palpita sola en su infierno temporal”, en el tiempo que golpea en el lugar sin poder pasar, y “la cosa más tremenda del tiempo es afrontarlo solos; quedar solos con el tiempo... el infierno”.

El paso fronterizo que introduce en el no-lugar del exilio equivale pues, paradójicamente y ante todo, no a una salida, sino a una recaída: el recaer en el “aquí” del puro y *anónimo ser ahí*, en su muda y neutra desnudez. En esa condición terrible en la que el yo no es *nadie*, y sin embargo *aquí estoy*. Donde el ser se descubre en su grado cero del mero estar en la vida, del desnudo tiempo viviente.

Lo que Zambrano nos hace intuir es que el exilio, que, de manera definitiva, hemos asociado únicamente a un problema de lugares (arraigo, casa, patria, tierra natal y su privación), de desubicación espacial (pérdida de un lugar e introducción en otro) es, por el contrario, y con mayor dramatismo, una cuestión que atañe al tiempo, el rostro escondido de la temporalidad humana. En el paso al exilio, de hecho, vuelve a hacerse sentir, vuelve en el sentir, en el padecer, bajo su forma más enigmática y trágica, el tiempo como dimensión humana esencial, como *ser-tiempo* en toda su precariedad y contingencia. Éste es, por tanto, el “lugar” en el que viene a encontrarse más propiamente el exiliado.

En este punto sentimos que algo rebota como un eco entre María Zambrano y otros dos pensadores: Emmanuel Lévinas y Martin Heidegger.

Las expresiones que Zambrano usa para describir la condición del exilio nos llevan, por muchos motivos, a lo que Lévinas señaló –en su ensayo *De l'évasion*, de 1935, y de manera más articulada en *De l'existence à l'e-*

³ O.c., p. 32.

xistant, de 1947- como “*il y a*”, o sea “el hecho mismo del existir que se impone cuando ya no hay nada, cuando todo está suspendido”, con su carácter “desértico, obsesivo y horrible”.

En Lévinas, como en Zambrano, la *epoché radical*, la suspensión, la reducción del mundo no es una experiencia imaginada (un ejercicio de la mente como lo es en Husserl), sino que se refiere a una experiencia real y vivida. Lévinas, como él mismo ha declarado, elaboró la noción de “*il y a*” en la Primera Guerra mundial, durante el periodo de internamiento en un campo de concentración. Y aunque el exilio no remite a un lugar cerrado, claustrofóbico, sino, al contrario, a la inmensidad de “un desierto que se revela sin fronteras ni espejismos”, la relación al ser que se da en estas experiencias está descrita con los rasgos análogos de una sofocante *presencia que no pasa* y equivale a la encarcelación y a la recaída en el *ser anónimo del hay*.

En su reflexión Lévinas confía al sentimiento del *il y a* la función de desvelamiento que ya Heidegger atribuía a los “sentimientos fundamentales”. Pero, a diferencia de la angustia (la forma privilegiada por Heidegger en su analítica existencial), en la que el ser-ahí vuelve atrás en su radical *nulidad* (es *nada* lo que me angustia), para Lévinas, como para Zambrano, es el acontecimiento impersonal y anónimo del “hay” lo que permanece cuando todo se ha suprimido. Es más, aquí el ser se da en el “hay” como plenitud de ser, puro hecho de ser que se impone *sin más*, sin “salidas”. Es la “desnudez del ser en su plenitud y en su irremisible presencia”. La angustia, pero todavía más el horror del que somos presa, no se debe al miedo a la muerte, sino a la “universalidad de la existencia hasta en su aniquilación”. No es angustia de la nada, miedo *por* el ser, sino angustia *de* ser, del ser clavado a sí mismo, en la “presencia irremisible del yo a sí mismo”. Revive aquí, dice también Lévinas, ese sentimiento que se conserva

“desde la infancia y que reaparece en el insomnio cuando el silencio resuena y el vacío permanece lleno”. O también: “Se está ahí y no hay nada que hacer, nada que añadir al hecho de haber sido abandonado totalmente, al hecho de haberse ya consumado todo”.

Análogas referencias a la infancia se encuentran en Zambrano (baste recordar el espléndido ejemplo del niño en *Persona y democracia*⁴), así como a los estados del sueño, el insomnio y la vigilia. Pero, sobre todo, también para ella es justamente la condición del abandono, del *ser-abandonado-en-vida* lo que caracteriza inicialmente el exilio: “comienza la iniciación al exilio –escribe en *Los bienaventurados*– cuando comienza el abandono, el sentirse abandonado”⁵. Y el abandono (*des-amparo*) es encontrarse a descubierto, en la total desnudez, sin cobijo posible, sin legitimación o garantía, porque “*ante el ser desnudo no es posible ninguna defensa*”. Como escribe asimismo Jean-Luc Nancy, “la ley del abandono es que este *aquí* no está en absoluto designado, ni aquí ni ahí, ni en otro lugar. *Ecce homo* [...] la ecceidad del hombre: su presencia por sí misma [...] el ser despojado de todo excepto de su estar-aquí, de su ser-ahí” (*L'être abandonné*). El exilio más que *des-tierro* es, pues, *des-amparo*, la extrema vulnerabilidad y la máxima exposición de la existencia: el estar *sujeto a todo acontecer*. Y es esto lo que el exiliado, sin quererlo ni saberlo, revela *in corpore vili* a sí mismo y a los otros, a los no-exiliados, que generalmente reaccionan ante él como ante un fantasma que vuelve a pedir razones.

Sin embargo, justamente a partir de aquí la diferente modalidad de análisis de María Zambrano, o mejor dicho de *desciframiento del sentir*, la llevará a otras conclusiones, o más bien a una apertura diferente.

Por su parte, Lévinas, en su toma de distancia respecto a Heidegger, no se propone el

⁴ Vid. en Zambrano, M. *Persona y democracia*, el capítulo “La historia como juego”, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 46-51.

⁵ Zambrano, M. *Los bienaventurados*, ed. cit., p. 31.

procurar una nueva respuesta al problema del ser, porque esto equivaldría a permanecer en la misma lógica de lo Mismo que él cuestiona. Además, como él dice, “la pregunta ¿qué es el ser? no ha comportado nunca una respuesta. El ser es sin respuesta”. Cuando éste se revela en su desnuda factualidad, en su clausura tautológica, invade la conciencia, todo se abisma (mi mundo, mi propia persona), y queda el acontecimiento impersonal del *hay*, pura *existencia sin existente*, que me encadena a mí mismo como acontecimiento anónimo. Aquí el ser muestra su naturaleza de encadenamiento en la forma de un “*mal d'être*” que genera una “necesidad de evasión”.

El problema para Lévinas tiene que ver con la posibilidad de salir de esta *prisión del ser*. Y la búsqueda de esta liberación es la tarea que asume toda su obra. Será, como es sabido, un trayecto complejo y con diversas tentativas, movido por la imperiosa necesidad de éxodo, fuera de la lógica infernal de lo Mismo. Lévinas llega así a identificar, respecto a la pasividad en relación al ser, otra pasividad, más radical y prioritaria, la pasividad en relación al gran Otro, que me elige para actuar, para responder desinteresándome de mí mismo a favor del otro. Es la liberación (*délivrance*) por parte del Otro para rescatarme en *uno por el otro*: “la liberación ética del Sí mismo a través de la sustitución en el otro”. Es el *otro del ser*, el Otro, el “fuera de contexto”, el que puede liberar, rescatar y salvar al ser de sí mismo. Éste es el punto de llegada de la reflexión de Lévinas, que va de la ontología (y la crítica a la filosofía del ser de Heidegger) a la ética.

Para Zambrano las cosas van de otro modo. Porque ella no busca una salida inmediata de este trágico y oscuro sentir a través de la apelación a lo totalmente Otro. Sino que, paradójicamente, toma el camino de un nue-

vo adentrarse (*entrañarse*) en la oscuridad del sentir, hasta captar allí esa “luz soñada en la oscuridad” que puede conducir a un nuevo inicio.

En la *epoché* vivida en el exilio en el que, como escribe Zambrano en *La agonía de Europa*, “ha desaparecido el mundo, pero el sentir que nos enraíza en él, no”⁶, emerge de nuevo en su aspecto más inquietante la matriz oscura de ese “sentir originario” que es el a priori de todo sentir (no sentimiento de algo, sino *sentir que se siente*). Sentir el desnudo “ahí” del propio ser-ahí, su misteriosa razón, nuestra desconocida presencia. Como el *aquí* que se es y que “por muy concreto, definido que sea, no se conoce”; por propio que sea, no se posee; aunque “al alcance de la mano” permanece invisible e incolocable.

En esta condición de abandono y destierro algo extremadamente próximo vuelve, por tanto, como extraño, en su tensión entre familiar y desconocido. En el exiliado es su propio ser el que le devuelve como extranjero, como misterioso “aquí estoy”, como ese sujeto/sometido siempre presupuesto y aludido en todo sentir, pero que “en su patria, en su propia casa, se puede olvidar” (como afirma la exiliada Antígona⁷), se puede dejar fuera de la vista. Pero es precisamente esto lo que el exiliado encarna y muestra.

La vuelta al lugar de la pasividad extrema, pero también al exterior del abandono y, a la vez, a la extrema proximidad de la más desconocida familiaridad, que el exilio comporta reaviva la mirada de un terror mezclado con profundo estupor. Y el estupor, subraya Zambrano, es mucho más fecundo no cuando se descubre algo insólito, sino cuando se produce ante algo muy conocido y que de repente se revela como nunca visto⁸.

⁶ Zambrano, M. *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta, 2000, p. 21.

⁷ Zambrano, M. “La tumba de Antígona” en *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 259: “La patria, la casa propia es ante todo el lugar donde se puede olvidar”.

⁸ Vid. por ejemplo *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 99.

Aquí es justamente el ser-en-el-mundo el que se vuelve extraño y desconocido. El exiliado no está separado del mundo, sino devuelto a su oscura raíz en él. En su individual soledad se le pone precisamente en presencia del mundo como mundo. Una situación que podría parecer cercana a la deyección (*das Verfallen*) heideggeriana del *Da-sein*, sin embargo, una vez más, en María Zambrano la vía del sentir y del pensar, unidas, llevan a otro horizonte de pensamiento.

La habitual familiaridad de sentirse en casa se invierte en una patria, cuyas raíces están *nowhere*; podríamos decir, con el término inglés, que un ritmo alternante, que llega a ser vertiginoso, puede interpretar *now-here* (ahora-aquí) y *no-where* (ningún dónde, de ninguna parte)⁹. Porque esas raíces son principalmente *tiempo*.

Pero es justamente aquí donde el proceso se curva, se gira desde dentro, y la extrema pasividad y el oscuro padecer empiezan a revelar su luz escondida.

Si de hecho la entrada en el exilio es fundamentalmente una re-caída en el tiempo, lo es en el del dramático inicio humano: ese “primer acto desconocido del drama en el que el hombre tuvo su origen” (*Filosofía y poesía*), esa “primera circunstancia absoluta” que es el nacimiento, “la salida inicial del *lugar del ser*” (*Notas de un método*). Es un regreso a ese “ser arrojados fuera”, expulsados, “expuestos de golpe a la intemperie, sin apoyos”, sin fundamento ni puntos de referencia, a “ese instante terrible en el que hubo que abrir los ojos y respirar”. Arrojadados en vida, “abandonados y también encadenados” (*Delirio y destino*).

En ese trágico retorno a lo originario que nace se abre de nuevo también el tiempo de la esperanza originaria. De hecho, el tiempo para María Zambrano antes de representar

kantianamente el *sentido interno* o, como quería Bergson, la *duración*, es, en principio, algo que se padece como discontinuidad, repetida ruptura: es suspensión, interrupción y síncope, necesario instante de silencio y oscuridad, “átomo de vacío que el ritmo del corazón, en su reiterarse, debe salvar” para continuar estando aquí, siendo ahí. Porque la esperanza es ese fondo último de la vida humana que la mantiene por encima del tiempo como puro pasar.

El exiliado no revive, ciertamente, su propio nacimiento, sino el movimiento del nacer, hora “trágica y auroral”, como padecimiento y esperanza. Este origen marca al ser humano como aquél que “padece su propia trascendencia”. Y de aquí que el exiliado vea y nos haga ver en sí mismo a los otros. Por eso Zambrano puede decir que el exilio es “esa inédita agonía” en la que “sentirse de nuevo a punto de nacer” (*Claros del bosque*). Allí donde la oscuridad del tiempo se teje y se alía con la luz naciente, una “luz nacida de la agonía” (*El hombre y lo divino*).

Esta posibilidad del sentir originario se puede transformar entonces en un concebir y concebirse, no como comprensión de un contenido sino como “la dimensión de una patria desconocida” que no podrá ya ser abandonada a sí misma y, una vez entrevista, resultará irrenunciable responder a su llamada.

Por eso la experiencia del exilio, la experiencia de ser abandonados en vida, es una pérdida, una expoliación, pero asimismo un don, no sólo una salida, sino también una repatriación. El don de “una de esas iluminaciones que transforman la claridad habitual en oscuridad”, como un relámpago que en lugar de contrastar o negar la oscuridad permite darse cuenta de ella. Y la repatriación no es, ciertamente, un retorno a casa o a un origen propio que me pertenecería o al que pertene-

⁹ El comentario resulta más claro y clarificador si se tiene en cuenta que el original, en italiano, remite a la pronunciación habitual en esta lengua.

cería en una lógica de propiedad y de apropiamiento, ni a un lugar precedente en el que estábamos, sino a esa intimidad siempre presente que es el estar en el tiempo como iniciados y en el origen naciente del tiempo como esperanza. Es el requerimiento de la vida como esperanza, y no simplemente como destino o apropiación, lo que el exiliado vuelve silenciosamente a pedir como su pan y a ofrecer como su don en su desnudo y silencioso “adsum”.

En esto el retorno no puede ser a la neutra morada destinal del Ser, sino a la afligida patria de la vida humana, olvidada e imprescindible, en la que *todos* se reencuentran y donde cada uno se reencuentra al reencontrar a *todos los demás*.

Por eso el “adsum” está tan alejado del Da-sein heideggeriano, del cual depende el esclarecimiento de la pregunta por el ser, prescindiendo de toda corporeidad, de toda interioridad y exposición. Si ésta puede parecer una omisión necesaria para aspirar a la universalidad del discurso, el riesgo imperdonable es que esta omisión hace olvidar algo esencial para la determinación de lo humano, hasta arrojarlo, con el ser, el tiempo y la vida en los que siempre está implicado, en una niebla impenetrable. Y, además, un Da-sein sin cuerpo jamás puede convertirse en “prójimo”.

No es, pues, casualidad que *Delirio y destino* se abra y se concluya con un simple y esencial “adsum” (aquí estoy, heme aquí, presente). Sin embargo, desde el “adsum” inicial en su inderogable formulación latina, que indica la evidencia desconocida y trágica del “aquí estoy” (*ci sono*), a la expresión final que se disuelve en un “sí, estoy aquí” (*sì, sono qui*) que repite y amplía la inicial, podemos oír una diferencia decisiva en el tono de la voz.

La inicial constatación del ser-ahí, abandonado en vida, tan cargada de estupor y terror, del deber-ser ahí se abre finalmente, junto a la sonrisa que asoma, en la respuesta, más que a un mandato, a una llamada. Al pro-

nunciar silenciosamente las palabras “sí, estoy aquí... todavía en este mundo” ella se da cuenta de que está sonriendo, aunque no haya nadie esperándola a su llegada a Cuba. Un gesto leve, como de quien nos asegura su misma presencia: estoy aquí, aquí estoy para... responder a lo que en el mundo me necesita, no a un gran Uno o a un gran Otro, no para ponerme a la escucha del Ser o del Otro, sino para saber tratar con la multiplicidad que me solicita, poniéndome de nuevo en juego. “Y representa su parte en el juego sólo quien participa en el juego de los otros, en el juego total” (*El hombre y lo divino*). El “adsum” que se despliega y se diversifica en las páginas laberínticas de *Delirio y destino* parece entonces sonar como una indirecta, y un poco irónica, réplica al Da-sein. Casi como si *Delirio y destino* estuviese escrito sobre el reverso, sobre el lado reversible de *Ser y tiempo*, para rescatar de él lo que de esencial e irrenunciable ahí se ha perdido y olvidado, y para volver a llevarlo al círculo vital del pensamiento. Un reverso que, sin embargo, cambia radicalmente la trama en la que nos encontramos. La misma conversión del término –de la neutra tonalidad del Da-sein a las múltiples entonaciones del Adsumnos señala que se ha recorrido mucho camino y que queda mucho por recorrer.

Al retomar esta fórmula, modulando sobre todo su tonalidad, Zambrano la aligera del sonido, que en ella podríamos leer, de impositiva autoafirmación o de respuesta viril y acrítica a una orden militar. Por el contrario nos la hace sentir como una de esas vocaciones a las que se debe responder ante todo como se responde a una llamada nominal, respondiendo de uno mismo al responder a “otro”, *ofreciéndose*.

Y, por tanto, en la oscura evidencia del adsum, en el “misterioso vínculo” que nos liga a la realidad, no como un árbol a sus raíces, sino como todo cuerpo a su “placenta de sombra”. Es en este vínculo originario, en esta “prenda” con la plural alteridad, donde, paradójicamente, el pensamiento de Zambrano arraiga y al mismo tiempo se abre camino,

Aurora

encontrando su necesidad (su “razón práctica”) y buscando la modalidad de su decir (su “razón poética”).

María Zambrano, más que nadie, ha sabido iluminar el oscuro y trágico paso de frontera de quien “entra” en el exilio, sabiendo extraer de ello “esa semilla de saber que fecunda toda una vida”. Creo que esto se encuentra entre las cosas más sorprendentes que los pensadores del siglo XX hayan pensado. Sin embargo, y sobre todo por las implicaciones ético-políticas que comporta, la reflexión de María Zambrano se muestra imprescindible para nosotros hoy, en el mundo globalizado,

en este *único país desubicado (paese spaesato)* que habitamos. Un mundo tan profundamente marcado por lo que llamaría una *catástrofe del sentir* y de lo sensible, de la presencia y de la convivencia, y donde, a través de la masa de exiliados, prófugos y emigrantes, nos encontramos de nuevo, como Edipo frente a la Esfinge, frente al rostro escondido de la humanidad que nos interpela. Pero no debemos repetir el antiguo error de Edipo que, como nos recuerda siempre Zambrano, no entiende que el enigma se refería a él mismo.

Traducción del italiano:
Carmen Revilla y Rosa Rius



JOAQUIM CANTALOEZELLA: *Faro de Ushuaia (Tierra de Fuego, Argentina)*. 2007

Correspondencias o sincronizaciones entre Max Scheler y María Zambrano

Resumen

La relación de María Zambrano con la obra de Max Scheler, que se inicia en sus años de formación, constituye una constante a lo largo de su biografía intelectual. A partir de la consideración del conocimiento que la autora tuvo de la filosofía de Scheler, se presentarán y analizarán algunas coincidencias entre ambos autores en aspectos, centrales en sus planteamientos (concepción del ser humano y de la vida, atención al ámbito del sentir, la lógica del corazón, piedad y simpatía), que así se esclarecen mutuamente.

Palabras clave: Fenomenología, sentir, sujeto

Abstract

The relationship of María Zambrano with the work of Max Scheler began in her formative years and remains evident throughout her intellectual work. This study will consider Zambrano's knowledge of Scheler as a starting point for analyzing the common ground between the two authors on aspects that are central to their philosophical approaches (the conception of the human being and life, the area of feeling, the logic of the heart, pity and sympathy) and which serve to shed light on one another.

Keywords: phenomenology, feeling, subject

El 19 de noviembre de 1974 María Zambrano escribe desde La Pièce a A. Andreu una carta en la que le habla de los papeles que ha conservado de su padre, al que, como se sabe, reconocerá como “maestro”; con ellos, le dice, podría preparar un libro cuyo título podría ser el que había elegido para un libro suyo, *Memorias de*

la contemplación; ninguno de los dos fue publicado. La persistencia del título parece recoger algún indicio de ese “algo” que hay “entre la palabra y el silencio [...] susurro, rumor, leve son, balbuceo”, añade en esta misma carta, así como recoge resonancias que conducen al “fondo creador” del que se alimenta el pensar. La propia autora nos dice aquí también que llama “correspondencias o sincronizaciones” a un cierto tipo de “coinci-

Fecha de recepción: 2 de mayo de 2007.

Fecha de aceptación: 7 de mayo de 2007.

* Departamento de H^a de la Filosofía, Estética y F^a de la Cultura. Universidad de Barcelona. crevilla@ub.edu

dencias”¹, quizás aquéllas en las que “la vida, mirada simplemente, se compone”². El eco de estas expresiones, en la época ya de madurez, puede muy bien servir de horizonte para atender a su relación con Max Scheler, autor con el que desde su juventud establece un diálogo que no parece haberse interrumpido.

De la existencia de esta relación de hecho dan razón, además de las innumerables referencias de Zambrano, no siempre ni del todo explícitas, y toda una serie de circunstancias, históricamente documentadas, que vinculan a Scheler al círculo en el que la autora se forma como intelectual, los testimonios de algunos estudiosos de su obra, que no dejan de llamar la atención sobre la relevancia de la misma. Entre estos testimonios habría que destacar el de Jesús Moreno en las notas a su última edición de *De la Aurora*, donde ella misma nos lo presenta como “visitante de la Aurora”, “en la estela de los *hombres verdaderos*”³, y al que debería, desde su primer artículo conocido, un “notorio impulso” mantenido hasta sus últimas obras⁴.

La permanencia y la importancia de la presencia de Scheler en el filosofar zambrano ejemplifica su modo de tratar con la tradición filosófica y ofrece un punto de apoyo a la hora de intentar seguir su desarrollo. La relación con este autor forma parte, sin duda, de ese “fondo creador de la memoria” que se fragua en sus primeras experiencias teóricas y bajo cuyo impulso se abre el horizonte de su pensamiento. Sin embargo, también es posible que, como ha indicado A. Andreu, María Zambrano se hubiese coloca-

do muy pronto en un “orbe” propio, del que ni siquiera estas primeras experiencias que corresponden a su formación filosófica pudieron sacarla⁵; aunque no es el momento de analizar esta sugerencia, se trata de una posibilidad que, tras constatar la relevancia de la presencia scheleriana en su obra, obliga a cuestionar el porqué de la misma, esto es, a identificar rasgos y temas en los que se cifra su interés por este pensador.

La exposición, pues, se articulará en dos momentos: en primer lugar, y partiendo del conocimiento efectivo que Zambrano tuvo de la obra de Scheler, intentaré probar la hipotética existencia de “correspondencias y sincronizaciones” entre ambos autores como factor que daría razón del interés zambrano por un planteamiento que, en sintonía con su “orbe” propio, contribuye a la elaboración de su propuesta. En un segundo momento, la hipótesis a considerar destacaría que esta referencia en la filosofía zambrano no es meramente casual o anecdótica, sino indicio de una actitud compartida y origen de un compromiso teórico que se concreta en el empeño por reconducir la actividad filosófica de manera radical, de una actitud que nos puede proporcionar también un ángulo desde el que destacar en la amplia, pero heterogénea e inacabada producción scheleriana, aspectos de especial relevancia en la actualidad.

“Si de la biografía de un filósofo deben retenerse algunos datos, los que se refieren a su punto de partida se nos figuran irrenunciables”⁶. La advertencia es de María Zambrano; si se la toma como indicación a seguir

¹ Zambrano, M. *Cartas de La Pièce (Correspondencia con Agustín Andreu)*, ed. de A. Andreu, Valencia, Pre-textos/Universidad Politécnica de Valencia, 2002, pp. 131-132.

² O.c., p. 19.

³ Zambrano, M. *De la Aurora*, Madrid, Tabla Rasa, 2004, nota 68, p. 233.

⁴ O.c., p. 216, en la nota 12 Jesús Moreno afirma: “El impulso en Max Scheler es ya notorio en el primer artículo conocido de Zambrano -28 de junio de 1928-, realmente basado en *El saber y la cultura* de aquél. De inmediato *El resentimiento en la moral, Ordo amoris* y *Muerte y supervivencia* se convertirán en propulsores de su propio pensar. En la reseña que de ellos hace en “Hacia un saber sobre el alma” Zambrano iniciará su particular camino. Pero el que ocupará un lugar central desde los años treinta será *El puesto del hombre en el cosmos*, citado, recitado y proseguido a lo largo de toda esta obra. En el libro gemelo de *De la Aurora*, en *Notas de un método*, su lugar es aún más explícito y relevante”.

⁵ Andreu, A. “Anotaciones epilogales a un método o camino” en *Cartas de La Pièce*, ed. cit., p. 341.

⁶ Zambrano, M. “La figura de Benedetto Croce” en *Las palabras del regreso*, Salamanca, Amarú, 1995, p. 163.

respecto a su propia obra, habrá que dirigir la atención a los años en los que, antes de la guerra y el exilio, la autora se forma e inicia su trayecto, dando forma a sus primeras experiencias filosóficas, en el círculo en torno a Ortega. En este contexto, Ortega había publicado en 1928 en *Revista de Occidente* el breve escrito *Max Scheler. Un embriagado de esencias*⁷, con motivo de la muerte del autor, al que se refiere como la “mente mejor”, “pensador por excelencia” de nuestra época y “filósofo de las cuestiones más cercanas”; frente al “funambulismo”, generado a su juicio por el predominio del positivismo, que lleva a vivir sobre el vacío del mundo, la búsqueda scheleriana del sentido de la vida a través de una investigación del ámbito de las esencias constituye una aportación decisiva, que adolece, sin embargo, de un cierto desorden; por eso, “ahora es preciso completar su esfuerzo añadiendo lo que le faltó, arquitectura, orden, sistema”. Esta valoración orteguiana, se diría que casi en las antípodas de la que había formulado en 1915 comentando con mucho más detenimiento, y por supuesto actitud crítica, el escrito de Scheler sobre “El genio de la guerra y la guerra alemana”⁸, encuentra su prolongación en el trabajo sobre la obra del autor llevado a cabo en este marco. Una prueba de este interés es la traducción de *Ordo amoris* –texto fragmentario e inédito, redactado entre 1912 y 1916, en relación, pues, con escritos fundamentales del autor como *Esencia y formas de la simpatía*, *El formalismo en la Ética* y *Ética material de los valores*, y publicado en 1933- que con *Muerte y supervivencia* publica en 1934 Zubiri para *Revista de Occidente*; por otra parte, como se sabe, a este texto remite la redacción del artículo *Hacia un saber sobre el alma* en el que María Zambrano sitúa el inicio de su trayecto, el origen de su filosofía de la “razón poética”.

No es fácil sintetizar en unas líneas la aportación de un autor cuya influencia fue tan señalada y, sin embargo, posteriormente su alcance se ha visto reducido a un perfil excesivamente esquemático. En opinión de Gadamer, “es poco menos que increíble, pero si un joven interesado en la filosofía, o incluso un hombre mayor, tuvieran hoy que decirnos quién fue Max Scheler, difícilmente obtendríamos respuesta –escribía ya en 1977-. Es posible que ambos tuvieran una idea más o menos vaga de que estamos hablando de un pensador católico que escribió una influyente «ética material de los valores», y perteneció de algún modo al movimiento fenomenológico fundado por Husserl y luego continuado *right or wrong* por Heidegger”⁹. Por eso se pregunta por qué razón su presencia no es comparable a la de Husserl o Heidegger “en la conciencia filosófica del presente” y, en definitiva, quién era Scheler, al que considera, “entre las figuras más importantes del movimiento fenomenológico”, “una estrella de primera magnitud. Ciertamente, polémica” y ante el cual “Husserl y sus discípulos no disimulaban su malestar”¹⁰.

Un primer aspecto a tomar en consideración es, precisamente, el de su ambigua relación con la fenomenología –aspecto, dicho sea de paso, que hace pensar también en la actitud de Zambrano-, relación explícita, aunque conflictiva, desde que en Munich entra en contacto con este movimiento y pone en conexión al grupo de psicólogos en torno a Theodor Lipps con la escuela de Gotinga de Husserl. De su primer encuentro Gadamer recuerda, como expresión de la singularidad de sus intereses, hasta qué punto le llamó la atención el que en lugar de hablarle del neokantismo de Marburgo y la incidencia de la fenomenología en Hartmann lo hiciese de Rudolf Otto y de la psicología experimental

⁷ Ortega y Gasset, J. *Obras completas*, vol. 4, Madrid, Revista de Occidente, pp. 507-511.

⁸ Ortega y Gasset, J. *Obras completas*, vol. 2, ed. cit., pp. 192-223.

⁹ Gadamer, H.G. *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1996, p. 77.

¹⁰ *Ibid.*

de Erich Jaensch¹¹; según su testimonio Husserl acabaría por considerar a Scheler y Heidegger “dos seductores peligrosos que apartaban de las sendas de lo correcto, de los caminos de la fenomenología como ciencia rigurosa”¹². A esta capacidad de seducción contribuía no sólo un excepcional “talento natural para las intuiciones”¹³, sino, quizá sobre todo, sus brillantes dotes de orador a través de las que evidenciaba, por una parte, una “espiritualidad personal” que le llevaba a reconocer en el *élan vital* bergsoniano la corriente sustentadora de su actividad, adoptando así la figura del pensador poseído por la *mania* de origen platónico¹⁴, frente a la sobriedad husserliana, y, por otra, una cierta “naturalidad vampírica” o, si se quiere, la “voracidad espiritual” que le “era proverbial” y le permitía “digerir todo aquello que pudiera servirle de alimento, poseyendo esa *vis* penetradora siempre capaz de reconocer y acertar lo esencial”¹⁵.

La constelación teórica en la que Scheler se inscribe es, pues, considerablemente amplia, tanto por su formación como por la pluralidad y diversidad de sus intereses intelectuales. Caracterizarlo como fenomenólogo resulta excesivamente simplificador, porque minimiza su conexión con la filosofía de la vida de autores como Bergson o Simmel, cuya línea continúa antes de recibir la impronta de Husserl: en la vida, como principio ontológico esencial, arraiga el contenido afectivo al que dirigirá su atención intentando encontrar en la experiencia emocional, fenomenológicamente depurada —una experiencia cuyo objeto son los valores, inaccesibles al entendimiento

y que se captan por “intuición sentimental”-, el fundamento de un orden moral. En este sentido, su afirmación de una metafísica de la vida y de una intencionalidad emocional que remite a los valores como esencias cuya significatividad no es de orden lógico-intelectual permite cuestionar hasta qué punto es “fenomenólogo”. Para Gadamer, lo que le unía a la fenomenología “en términos negativos, es fácil de decir: la aversión a las construcciones abstractas”, pero también “la mirada intuitiva para las verdades de la esencia”¹⁶, que no parten de hechos empíricos ni de construcciones científicas. Sin embargo, “la recuperación husserliana de los planteamientos del idealismo trascendental le pareció una senda equivocada en el camino hacia las cosas mismas”¹⁷, así como juzgaba que la reducción fenomenológica oculta el origen afectivo del pensamiento y de su correlato, del ser. El análisis de los sentimientos y de la vida emocional que realiza en *Para una fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía y de amor y odio*, en 1913, ampliado y reelaborado diez años más tarde en *Esencia y formas de la simpatía* tendría como función, justamente, una ampliación de la reducción que permita captar la relación pensamiento-realidad haciendo de la vida afectiva el lugar de la comprensión no objetivante¹⁸. La simpatía, considerada no como hecho psíquico sino como estructura fenomenológica y metafísica, viene a ser la categoría fundamental para abordar las relaciones interpersonales, en la medida en que funda y supone la diversidad entre personas que, por no ser objetivables, sólo son accesibles a esta forma de comprensión y cuya plural interconexión

¹¹ “Me preguntó por Rudolf Otto, autor de la famosa obra *Lo sagrado*, cuyos métodos dijo considerar fenomenológicos y, para mi estupefacción, por Erich Jaensch, el psicólogo experimental, el descubridor de las figuras intuitivas «eidéticas», a quien nosotros, los «filósofos» abstractos, considerábamos por entero por debajo de nuestra dignidad”, o.c., p. 79. Como se recordará, a la obra de R. Otto se referirá Zambrano como una de las referencias destacadas en la elaboración de su noción de lo sagrado.

¹² O.c., p. 80.

¹³ O.c., p. 82.

¹⁴ “Se trataba más bien de un verse arrastrado, de una posesión casi demoníaca”, que hacía de él “un verdadero *furioso* del pensamiento”, o.c., p. 80.

¹⁵ O.c., p. 85.

¹⁶ O.c., p. 81.

¹⁷ O.c., p. 86.

¹⁸ Sobre el tema resulta muy clarificadora la “Presentación” de Ingrid Vendrell a Scheler, M. *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca, Sígueme, 2005.

remite a un mundo que también escapa a la objetivación.

Al ámbito del sentir corresponde, para Scheler, una verdad que es reflejo del nexo esencial entre la persona y el mundo propiciado por el amor, tendencia o acto “radical y primario” al que reconoce un rango ontológico como “fuerza universal que actúa en todo” llevando a cabo una “acción edificante y edificadora en y sobre el mundo”¹⁹, idea que será esencial en la elaboración de las *Meditaciones de El Quijote*, texto de referencia, a su vez, para María Zambrano. El polo subjetivo de este ámbito, del que depende el conocer, no es un “caos de estados afectivos ciegos”, sino un “microcosmos” al que metafóricamente se refiere llamándolo “corazón”; el corazón tiene sus “razones”, que constituyen justamente el “ordo amoris” o “sistema de estimaciones y preferencias” que rige la concepción del mundo y las acciones y cuya jerarquía abre la “perspectiva” del mundo²⁰. El amor como acto de la vida emotiva intencional del corazón, o del ánimo, en su grado más alto lleva cada cosa a la perfección de valor que le es propia²¹; de hecho, amor y odio amplían o restringen el reino de los valores accesibles a la intuición sentimental, porque sentir, preferir y amar constituyen la fuente de la intuición de los valores en la que se basa el comportamiento moral y determina también lo cognoscible²². En virtud del a priori de correlación hay, pues, una “armonía” o coincidencia de “órdenes” según la cual el “ordo amoris” designa la “lógica del corazón”, cuyo conocimiento esencial escapa al tratamiento racionalista del espíritu²³ –no sólo psicologista, sino también fenomenológico- y la unidad jerarquizada de la esfera de los valores. Esta coincidencia parece

estar en la raíz de la “determinación individual” que marca, en el orden objetivo, el lugar del sujeto²⁴, tema que focaliza un aspecto fundamental de la antropología del autor y que desarrollará en *El puesto del hombre en el cosmos*, obra que tiene una decisiva presencia en la de María Zambrano.

Como introducción a su antropología –“ciencia fundamental de la esencia y la estructura esencial del hombre”²⁵- Scheler escribe *La idea del hombre y la historia*, donde sigue la evolución de la idea de “hombre” en la historia planteándose el significado de la progresiva exaltación de la autoconciencia que percibe en ella. Tras presentar la idea derivada del judaísmo religioso, la “invención griega” del *homo sapiens* y la defensa del *homo faber*, de raíz cartesiana y llevada a cabo por el naturalismo, positivismo y pragmatismo, se detiene en una “curiosa línea” que, de Maquiavelo y Hobbes hasta Schopenhauer y Nietzsche, afirma la necesaria decadencia del hombre en la historia; se trata, nos dice, de una “idea extraña” y “temible” que “pudiera ser verdadera”²⁶; según esta idea el hombre es un “desertor de la vida”, que ha abandonado sus valores fundamentales, sus leyes, su sentido “sagrado y cósmico”, en expresión que toma de Lessing, es el simio que “ha enfermado de megalomanía por causa de su espíritu” y representa literalmente una “enfermedad de la vida”²⁷; el origen de esta posición –que remite al romanticismo de Heidelberg, pero también a la filosofía de la vida de Schopenhauer, Nietzsche o Bergson- se encuentra en la distinción entre vida y espíritu como agentes metafísicos últimos e irreducibles y en el reconocimiento de la prioridad de los valores vitales; en virtud de la conexión entre espíritu y

¹⁹ Scheler, M. *Ordo amoris*, trad. de X. Zubiri, ed. de J. M. Palacios, Madrid, Caparrós, 1996, p. 43.

²⁰ O.c., pp. 22-28.

²¹ O.c., p. 43.

²² O.c., p. 46.

²³ O.c., pp. 61-64.

²⁴ O.c., p. 32.

²⁵ Scheler, M. *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, La Pleyade, 1980, p. 9.

²⁶ O.c., p. 49.

²⁷ O.c., pp. 52-55.

razón e inteligencia, por una parte, y, por otra, entre vida y alma, ésta aparece como “seno germinal y materno” que el despliegue del espíritu y sus objetos ficticios pierde²⁸. La última idea del hombre que Scheler considera es la que “recoge la idea nietzscheana del superhombre, dándole una nueva base racional”²⁹; esta idea se encontraría en Kerler y, sobre todo, en Hartmann, autor que representa el desarrollo “más riguroso y puro” de su ética de los valores; como consecuencia del “Dios ha muerto” propone como base un ateísmo postulado en el plano de la razón práctica y frente al “deísmo postulativo” de Kant rechaza la referencia a un Dios que justifique la existencia y exima de responsabilidad, por motivos análogos defiende que la libertad implica un universo mecánico y no teleológico³⁰, de tal modo que, para estos autores, el “puesto del hombre” queda establecido entre el orden mecánico de la naturaleza y el de los valores³¹.

Tras esta breve presentación de algunos puntos del pensamiento de Scheler resulta hasta demasiado fácil encontrar “correspondencias y sincronizaciones” con el de María Zambrano. Como para Ortega, Scheler es para ella el filósofo de las “cuestiones más cercanas” y del “sentido de la vida”, pero en su caso se diría que lo es por su atención a la vida emocional y del sentir, que enfoca no como hechos psicológicos, sino como esencial apertura a lo real, que permite recuperar el nexo con la vida, perdido en la deriva racionalista de la filosofía; en este sentido es también el pensador del corazón y del alma que, en su dimensión “cósmica”, da razón del “puesto del hombre en el cosmos”, sustrayéndole del “angustioso mundo

interior” de la subjetividad. Dado el peso de los temas que, en esta perspectiva, entran en juego en la obra zambrana, me limitaré a indicar solamente alguno de los hitos más relevantes, que, por otra parte, han sido objeto de estudio desde distintos ángulos.

Horizonte del liberalismo, la primera obra que la autora publica, en 1930, aborda la cuestión de la política, su raíz y su relación con la vida, dado que su objeto es la reforma de ésta, la configuración de la historia como diálogo entre el hombre y el universo³²; su preocupación es proponer una política dinámica, “revolucionaria”, que, sustentada en una concepción de la vida, cuente con la “corriente del tiempo” como “germen de fecundidad”, porque “el fermento del tiempo hace germinar la vida”³³. En el diagnóstico que presenta de la situación actual, al final del trayecto racionalista, determina el problema al que se enfrenta: el del “asentarse cósmico, vital, del individuo hombre. Su relación con el mundo. Problema de raíces, de inmersión en la vida”³⁴, uno de esos problemas “primarios”, que “no pueden hacer referencia a otros” porque “suponen y fundamentan a todos” los demás. La pérdida de conexión con la vida ocasionada por la orientación racionalista de la cultura encuentra “hoy”, en el momento actual de su desarrollo, una alternativa: el sentimiento, que “es la placenta del hombre con el mundo; y al mismo tiempo que sujeción, cable de la energía y de la gracia”, y que, a partir de ahora, considerará “zona segura” y “tierra firme” a la que dirigir su atención³⁵. La obra finaliza con una propuesta de “liberalismo” que, a diferencia del histórico³⁶, conciba la “libertad *a partir de, a base de,*

²⁸ O.c., pp. 57-65.

²⁹ O.c., p. 70.

³⁰ O.c., pp. 70-72.

³¹ O.c., p. 74.

³² Zambrano, M. *Horizonte del liberalismo*, Madrid, Morata, 1996, pp. 201-205.

³³ O.c., p. 212.

³⁴ O.c., p. 231.

³⁵ O.c., p. 232.

³⁶ Sobre la crítica zambrana al liberalismo es especialmente interesante el trabajo de Elena Laurenzi, “Il paradosso della libertà. Note su libertà e passione in María Zambrano” en Buttarelli A.(ed.), *La passività. Un tema filosofico-politico in María Zambrano*, Milán, Bruno Mondadori, 2006, sobre todo pp. 20-27, donde compara la posición de la autora con las de Ortega y Scheler.

y no libertad en el vacío” porque el ser humano, para crear su mundo, se mueve entre dos órdenes de los que, a su vez, se nutre:

“A lo largo de nuestro pensamiento hemos hecho referencia constantemente a tres orbes distintos, a tres demarcaciones que comparten entre sí la vida del hombre. Mejor dicho, dos orbes o esferas de las que el hombre recibe un influjo, y otra que él, en independencia, crea.

Y son las primeras la formada por las fuerzas naturales, una; otra, la que resulta del conjunto de los valores que el hombre, aun sin saberlo, acata y trata de realizar siempre. El reino de la Naturaleza y el reino de los valores; el primero nos transmite energía y nos acoge maternalmente en sí, envolviéndonos en el fluir de sus vibraciones fecundas. El segundo nos atrae, orientándonos, y nos propone una meta cuya conquista es la misión de la vida.

De estos dos orbes el hombre se nutre, se alimenta para crear su obra; su obra que nadie sino él podría realizar; su papel en el gran teatro del mundo³⁷.

La larga cita se justifica por la claridad con la que deja constancia de la presencia scheleriana en el mundo de sus primeras experiencias teóricas. Sin embargo, muy pronto, en 1934, aparecerá una nueva “correspondencia”, explícita en este caso y decisiva en el curso de su pensamiento como momento originario: el ensayo “Hacia un saber sobre el alma”.

Elaborado al hilo de la lectura de *Ordo amoris* y *Muerte y supervivencia*, el artículo “Hacia un saber sobre el alma” representa, como es sabido, el inicio de su trayecto propio y aquí mantiene ya con Scheler “sincronías”, mejor incluso que “correspondencias”, en virtud de la distancia que entre ellos establece la vinculación del autor al idealismo alemán, movimiento que Zambrano inscribe en la culminación del racionalismo que hace invia-

ble el tratamiento del tema del alma. En todo caso, a partir de ahora, el tema de la vida y el alma se convierte en cifra de una verdad, “cauce de la vida”, que comienza a revelarse. El pensamiento de Scheler se inscribe, a su juicio, en “esta nueva revelación de la Razón a cuya aurora asistimos como Razón de toda la vida del hombre”³⁸; el “orden del corazón, el orden del alma” que el racionalismo desconoce, en la medida en que se ocupa sólo del pensamiento, y Scheler “reclama enérgicamente”³⁹ responde a una necesidad de la vida; en su obra Zambrano va a encontrar “pasos”, “huellas” de un saber “hondamente necesitado”, al que “filósofos, novelistas, poetas”, y también las religiones greco-orientales o la Iglesia católica, habrían contribuido, aunque dando lugar a saberes fragmentarios y faltos de apoyo que “han quedado en silencio por falta de horizontes racionales en que encajarse”⁴⁰. El germen de la razón poética se encuentra en este saber “de las entrañas del alma”. Y aquí nace un proyecto de renovación radical, que anuda la crítica al racionalismo de la tradición filosófica occidental al desarrollo de una capacidad de atención, que es sensibilidad para percibir la “crisis” actual como momento de revelación del hombre en su vida y de la Filosofía misma⁴¹, revelación a la que Scheler, y también Ortega, habrían contribuido decisivamente.

Acentuar estas “correspondencias” encierra el riesgo, sin embargo, de valorar la sintonía entre Zambrano y Scheler como consecuencia del medio en el que se forma, esto es, como una más o menos destacada fuente de influencias, que, por otra parte, de hecho se dan, pero no agotan su sentido en la mera sugerencia de posibles temas a considerar. Si estos datos de la biografía intelectual zambraniana son “irrenunciables” se

³⁷ *Horizonte del liberalismo*, ed. cit., p. 266.

³⁸ Zambrano, M. “Hacia un saber sobre el alma” en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2000, p. 30.

³⁹ O.c., p. 24.

⁴⁰ O.c., p. 30.

⁴¹ “La revelación a que sentimos estar asistiendo en los tiempos que corren, es la del hombre en su vida, revelación que sale de la Filosofía, con lo cual la Filosofía misma se nos revela”, o.c., p. 21.

debe a que, ciertamente, “se refieren a su punto de partida”, esto es, forman parte de su proyecto de modo que su conexión es síntoma de una “sincronización” muy sustancial que da razón de la permanencia de la presencia del autor a lo largo de toda su obra, también en aquéllas en las que su propuesta aparece ya muy elaborada, como *Notas de un método* o *De la Aurora*.

En la “Nota” de presentación que redacta para la publicación de los ensayos que componen *Hacia un saber sobre el alma* en 1986 María Zambrano vincula el descubrimiento del *ordo amoris* scheleriano a las “razones de amor” que Ortega presenta en las *Meditaciones del Quijote* y a su determinación de atender al “logos del Manzanares” como forma de “salvar las circunstancias platónicamente”. En este punto del pensamiento de Ortega, que considera nuclear, se apoya la fidelidad a su maestro y el punto de arranque de su filosofar. La realidad del alma, de la psique como “trozo de cosmos alojado” en el ser humano, ha quedado desatendida en la tradición filosófica, particularmente en la modernidad que, al identificar al hombre por la conciencia, asiste a la convivencia de dos tipos de saber inconciliables ante los que la vida aparece simultáneamente como el ámbito de lo dominable por la razón y la ciencia y como aquello que la desborda y le resulta inabarcable. La “aurora” de la razón vital orteguiana le parecerá ocasión para reclamar este saber sobre el alma que acoja la experiencia que ésta tiene de sí misma, padecida en su necesidad aún por articular, a la espera de un *logos* que rescate la fecundidad de sus entrañas. En este sentido Elena Laurenzi ha señalado que “en contraste con el humanismo moderno, en el que la intimidad, rota la soli-

daridad del sentir y de la relación con las cosas, se convierte en un «angustioso mundo interior», María Zambrano rescataba en el alma la dimensión cósmica”⁴².

El saber sobre el alma lo es también del alma como sujeto; en este saber se cumpliría la “reforma del entendimiento” que lo acerque “a la vida, pero a la vida humana en su total integridad”⁴³, también a esa parte en sombra a la que no llega “la claridad de la atención, de la conciencia”⁴⁴. Por eso, aunque en el artículo “Hacia un saber sobre el alma” se distancia del proyecto de Ortega y, sin saberlo, está haciendo ya, según nos dice ella misma, “razón poética”, en su respuesta a la necesidad que la vida tiene de expresarse a través de una razón creadora, que de cauce a las posibilidades que el ser humano lleva en sí, una razón que de su descenso a las capas más profundas de la vida recaba la energía que la nutre para dar a ver el orden que conexiona los planos de realidad, en su respuesta, decía, queda integrada también la huella de Scheler, al que se refiere en reiteradas ocasiones.

Por ejemplo, no es de extrañar que a él se refiera cuando, comentando *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, nos dice que “un signo inequívoco de que estamos en el umbral de una nueva época” es la necesidad, y parcial realización, de un “descenso a los infiernos” llevado a cabo por la filosofía y la poesía como “saberes de salvación” que hacen de “contrapeso” a la historia con su “cortejo de vencedores y vencidos”⁴⁵. Y no es de extrañar porque ya había reconocido su aportación a la percepción de un fenómeno característico de la cultura moderna: la humillación, y el consiguiente “resentimiento”, de la vida humana que se ve incapaz de participar en su “actividad crea-

⁴² Laurenzi, E. “María Zambrano, filósofa dell’Aurora” en María Zambrano, *Dell’Aurora*, Génova, Marietti, p. 1964.

⁴³ Zambrano, M. “La reforma del entendimiento” en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998, p. 138.

⁴⁴ Zambrano, M. *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 31.

⁴⁵ Zambrano, M. *Un descenso a los infiernos*, I.B. “La Sisla”, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha y Ayto. de Sonseca (Toledo), 1995.

dora⁴⁶, por deficiencia de la cultura que no ha sabido “dar a cada hombre la noción de su «puesto en el cosmos», la visión de un orden del que se sienta formar parte”⁴⁷, ni ha servido a la necesaria transformación de la vida humana, que “reclama siempre ser transformada, estar continuamente convirtiéndose en contacto con ciertas verdades”⁴⁸. También en reiterados momentos⁴⁹ María Zambrano identificará en esta humillación y resentimiento el foco de un principio de rebeldía que se encuentra en el origen de los conflictos históricos, estallido violento e incontrolado de fuerzas contenidas que, sin embargo, encierran en el subsuelo de la historia un fondo de posibilidades y recursos latentes a los que la razón habría de dar cauce. De aquí una de las afinidades más radicales con las investigaciones con las investigaciones schelerianas.

En el contexto del final de la modernidad la obra de María Zambrano adquiere un perfil singular, claramente diferenciado, por su inmovible confianza en la razón, consciente de las etapas, formas y consecuencias de la degradación originada en la lógica de la identidad que ha orientado su desarrollo. Para ella, una consecuencia del proceso de destrucción del horizonte racional de la cultura es, paradójicamente, la incapacidad de abandonar la perspectiva racionalista, abriéndose a una más amplia consideración del suje-

to humano: “Y como en la época en que todavía estamos sumergidos ha privado la idea racionalista sobre la vida del alma, el saber sobre los sentimientos ha ido decreciendo hasta acabar refugiándose en lugares cada vez más herméticos. Una de las mayores desdichas y penurias de nuestro tiempo es el hermetismo de la vida profunda, de la vida verdadera del sentir que ha ido a esconderse en lugares cada vez menos asequibles. Hacer su historia, aunque tímidamente, será una labor de liberación”⁵⁰.

La reducción del sujeto a conciencia, y su correlativa reducción de la realidad a la idea, con el consiguiente abandono de los sentimientos –que “constituyen la vida toda del alma, que son el alma misma”⁵¹–, y muy particularmente de esa “matriz originaria de la vida del sentir”⁵² que es la piedad, “sentimiento de la heterogeneidad del ser, de la cualidad del ser”⁵³, ha conducido al hombre a una patética soledad por no saber tratar ya con la realidad en su enriquecedora alteridad: “Y así hemos venido a quedar solos; solos e inhábiles para tratar con «lo otro». Pero, si reunimos las diversas clases de «lo otro», vemos que es nada menos que la realidad, la realidad que nos rodea y en la cual estamos enclavados. Y así vemos ya más claramente el problema vital escondido en el problema del conocimiento de la última etapa de la Filosofía”⁵⁴.

⁴⁶ Zambrano, M. “La «Guía», forma del pensamiento” en *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., p. 75: “El hombre que no participa en forma creadora en el esplendor de la cultura moderna sentíase sediento y al mismo tiempo humillado. Su sed se convertía en humillación. La humillación le llevaba al resentimiento. De ese resentimiento que Max Scheler ha descrito hasta su esencia última en su genial libro *El resentimiento en la moral*. Libro genial, que con el que parece ser su mitad, *La rebelión de las masas*, de Ortega, señala el fenómeno de actualidad todavía no consumado, la subversión de la masa. Pero una de las causas, quizá la más positiva de estos dos hechos terribles –subversión y resentimiento–, puede ser el abandono en que el hombre medio ha quedado por la cultura [...] que no ha sabido hacerle participar de su actividad creadora, hacerle creador también”.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ O.c., p. 77.

⁴⁹ Es éste un tema que aparece ya, en *Horizonte del liberalismo*, cuando describe la acción revolucionaria como “fenómeno físico, casi geológico; fuerzas largo tiempo contenidas, dormidas, se ponen en movimiento y estallan, deshaciendo la corteza que las mantenía aprisionadas. La imagen es conocida, pero exacta: un volcán, con el mismo origen, retención subterránea –subsocietal– de fuerzas que podían y debían servir para otra cosa”, ed. cit., pp. 221-222. Y reaparecerá en “Los peligros de la paz”, en *Las palabras del regreso*, ed. cit., pasando, por ejemplo, por el planteamiento de *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta, 2000.

⁵⁰ Zambrano, M. *Para una historia de la piedad*, Málaga, Torre de las palomas, 1989, p. 13.

⁵¹ O.c., p. 11.

⁵² O.c., p. 16.

⁵³ O.c., p. 21.

⁵⁴ O.c., p. 19.

En la percepción de este problema se incardina la orientación de su pensamiento, que ella misma define como “alquimia” a partir del “rescate de la pasividad, de la receptividad”, aspecto también en sintonía con Scheler, y en el que, como se ha señalado, “resuena la analogía con el «principio de distensión»” formulado por el autor; según este principio, la distensión de la mente, uno de los modos de “cultivar el alma”, sería “expresión de la más intensa presencia espiritual, la que permite una viva atención al otro”, acogiendo el ofrecerse de su esencia⁵⁵, tal como Zambrano propondrá a partir de *Claros del bosque*. Por eso tal vez remite a sus orígenes el sentido de su razón poética: “Yo siempre he ido al rescate de la pasividad, de la receptividad. Yo no lo sabía, pero desde hacía muchos años yo también andaba haciendo alquimia. La cosa comenzó hace ya muchos años. 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”⁵⁶.

La “sincronización” zambranianiana con un autor cuyo planteamiento cifra en el “orden del corazón”, en el saber del alma, el arraigo en la vida del filosofar y su interés por el sustrato preconceptual del conocimiento no es, pues, casual, ni su presencia en su obra parece quedar limitada al registro de una serie de influencias puntuales. En el intento de articular las “memorias de la contemplación” de la

autora la figura de Scheler se destaca en el horizonte de su pensamiento de modo que este mismo horizonte dibuja el marco en el que volver a reparar en él. El testimonio de Gadamer al que aludía antes finaliza indicando que se trata de un autor que “no es ni mucho menos lo bastante conocido como debería serlo”, tal vez porque, como dijera Heidegger a su muerte, “una vez más, una senda de la filosofía desaparece en la oscuridad”⁵⁷. Es muy probable que de esta senda desaparecida haya quedado, sin embargo, la “semilla”, cuya razón puede, como indica Zambrano de los pitagóricos, “germinar en la tierra del vencedor”.

Ciertamente, en el territorio que los escritos zambranianos abren bien podría encontrar claridad la obra de Scheler. Y, en este sentido, no quisiera finalizar sin aludir a la de otro autor, que se sitúa en esta misma “constelación” y es, en opinión de Jesús Moreno, “uno de los autores contemporáneos más veraces e inteligentes”, también en la oscuridad: Paul Ludwig Landsberg⁵⁸, pensador “trágico” y “guía principal” de Zambrano entre 1940 y 1946, pero cuya importancia en ella es “global” como “principal inductor en consideraciones claves tanto sobre el propio Nietzsche como sobre el inicio de la fenomenología de la esperanza” y en la “prolongación de la concepción de los valores de Scheler, en tanto que «direcciones de nuestra vida histórica», de la transubjetividad de estos valores en el corazón mismo de nuestros compromisos concretos”⁵⁹.

⁵⁵ Mortari, L. “Verso un metodo della passività” en Buttarelli A. (ed.), *La passività. Un tema filosofico-politico in Maria Zambrano*, ed. cit., pp. 109-110.

⁵⁶ Entrevista realizada en 1986 y recogida en *Anthropos*, nº 70-71, 1987, p. 37.

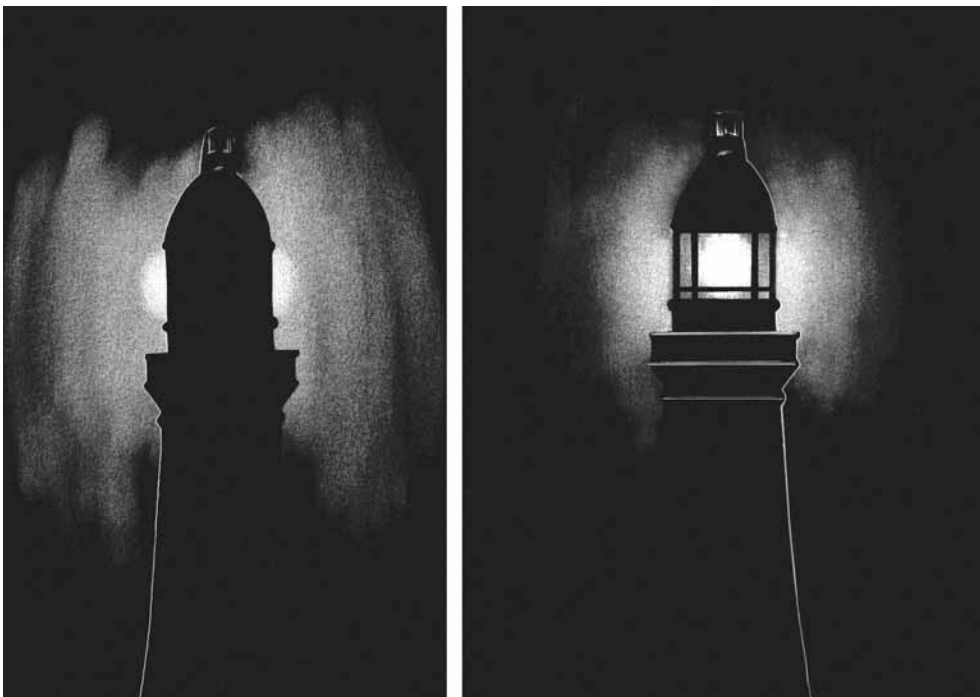
⁵⁷ Gadamer, H.G. *Mis años de aprendizaje*, ed. cit., pp. 87-88.

⁵⁸ “1901-1944. Judío, discípulo y amigo de Max Scheler, profesor de filosofía en la Universidad de Bonn, de 1926 al 1 de marzo de 1933, fecha en que, comprometido en la lucha contra el nazismo, abandonó Alemania y se instaló en España ayudado por Ortega. En mayo de 1934 fue nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Barcelona [...] En 1936 impartió cursos en la Universidad Menéndez Pelayo de Santander, donde le sorprendió la guerra civil española. Pasó a Francia y se unió al movimiento personalista de *Esprit*. Tras la invasión nazi y una huida, que recuerda a la de Walter Benjamín, refugiándose en Lyon y Pau, fue aquí arrestado por la Gestapo en marzo de 1943 y deportado a Berlín al campo de Oraniemburg, donde murió extenuado el 2 de abril de 1944”, Jesús Moreno Sanz, “Guías y constelaciones” en *María Zambrano 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, ed. cit., p. 217.

⁵⁹ *Ibid.*

De Landsberg, “formado en la escuela de la fenomenología de Husserl, discípulo directo de Max Scheler y capaz de objetivar las propias experiencias con claridad”⁶⁰, sabemos que ya en la década de los veinte Revista de Occidente publica la traducción de alguno de sus escritos, concretamente *La Edad Media y nosotros* y *La Academia platónica*, con un breve prólogo de Ortega, donde puede percibirse esta suerte de sintonías, que son correspondencias y sincronizaciones. A través de Joaquim Xirau se incorpora a la Universidad de Barcelona el curso 1934-35, donde impartirá cursos sobre Nietzsche, Scheler y san Agus-

tín⁶¹; a sus lecciones -en las que aborda temas como el de la confesión como género diferenciado de la autobiografía, como el del “Dios desconocido” de Nietzsche, o como el “impacto del mundo” en la estructura del “acto filosófico” de Scheler, por ejemplo-, al parecer, asisten, entre otros, figuras de la Universidad de Madrid como García Morente, Zubiri, José Gaos, y también Ortega y Zaratüeta en alguna ocasión⁶². Estas escuetas notas, por sus inequívocas “resonancias”, no dejan de confirmar el carácter “irrenunciable” de los datos que conforman el punto de partida de la biografía del pensar zambraniano.



JOAQUIM CANTALOEZELLA: *El faro de Byron Bay (Australia)*. 2007

⁶⁰ Maragall, Jordi, “P. L. Landsberg. Vida, obra i mort”, estudio introductorio a Landsberg, P. L., *Reflexions sobre el suïcidi i la mort*, Barcelona, Ariel, 1966, p. 12.

⁶¹ Sobre este último publica *Sobre la libertad y la gracia en san Agustín*, así como en 1935, en el nº 31 de *Cruz y Raya*, sus *Reflexiones sobre Unamuno*, ambos textos editados en Ariel, 1963.

⁶² Maragall, J., o.c.

María Zambrano y Simone Weil: notas para un diálogo

He estado al borde de preguntarte si has leído
a Simone Weil y si la quieres. Yo la amo.

María Zambrano¹

Resumen

El presente artículo se propone indagar los lugares en los que María Zambrano se refiere a Simone Weil o dialoga con ella. Esos lugares (libros, biblioteca personal, correspondencia) permiten reflexionar acerca de los rasgos que comparten ambas pensadoras y, también, subrayar las evidentes consonancias que se manifiestan entre ellas. Atender a sus consonancias no supone en modo alguno negar sus disonancias, asimismo evidentes.

Palabras clave: María Zambrano, Simone Weil, guerra civil, exilio.

Abstract

This article intends to explore the places in which María Zambrano either refers to Simone Weil or sets up a dialogue with her. Those places (books, her personal library, her correspondence) allow to reflect on the traits shared by both thinkers and to emphasize their evident consonances. However, to pay attention to these consonances doesn't at all imply that their non-less evident dissonances should be denied.

Keywords: María Zambrano, Simone Weil, Civil War, Exile.

El propósito de las siguientes páginas² es indagar lugares en los que María Zambrano se refiere a su admirada Simone Weil o bien en los que dialoga con ella. Localizar esos lugares, y atenderlos cuidadosamente, me parece un punto de partida necesario para reflexionar acerca de los rasgos que comparten ambas autoras y, también, subrayar las evidentes consonancias que se manifiestan entre ellas. Su particular religiosidad, su interés por la llamada *sabiduría tradicional*, por la gnosis y la tra-

Fecha de recepción: 2 de mayo de 2007

Fecha de aceptación: 7 de mayo de 2007

* Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía, rius@ub.edu, Universidad de Barcelona.

¹ Zambrano, M., *Cartas de la Pièce (Correspondencia con Agustín Andreu)*, Andreu, A. (ed.) Valencia, Pre-textos / Universidad Politécnica de Valencia, 2002, carta del 15 de noviembre de 1974, p. 128.

² Deseo agradecer la atenta lectura del presente escrito por parte de Ramón Andrés.

dición mística; su temprana formación en la “música conceptual” de Spinoza; su heterodoxia; su compromiso político y su exilio, son únicamente algunos de los senderos que transitaron en actitud y atención semejantes, una actitud, la suya, acaso *excéntrica*, incluso marginal, en la que el saber y el conocer no resultan lo mismo. Atender a sus consonancias no ha de suponer, en modo alguno, acallar las disonancias, asimismo evidentes, que se producen en su proceder filosófico.³

Joan Nogués, en un escrito en el que se proponía perfilar el diálogo filosófico entre María Zambrano y Simone Weil,⁴ recordaba que éste había sido ya objeto de ensayo por parte de Carmen Revilla⁵ y, asimismo, apuntado como posibilidad por Jesús Moreno Sanz en su primera edición del volumen antológico *La razón en la sombra*.⁶ Isabel Escudero imaginaba un diálogo póstumo entre ambas autoras, “dos mujeres raras y singulares”, escribía.⁷

Por lo que a mí respecta, al ordenar las notas que siguen, siento cumplir un antiguo deseo, originado en los primerísimos años noventa y relacionado con la investigación llevada a cabo por el Seminario Filosofía i Gènere de la Universidad de Barcelona sobre estas dos autoras. Para ambas el vínculo entre pensamiento y vida, entre filosofía y biografía, ocupa un lugar principal. Pues bien, en aquel entonces, principios de los noventa, como ya he dicho, cuando las integrantes del Seminario nos reuníamos —sentadas en círculo en torno a una mesa en nuestra antigua Facultad de

Filosofía— para exponer el trabajo de los distintos grupos y reflexionar sobre los mismos emergían siempre sorprendentes imágenes de coincidencia entre las dos pensadoras. El análogo tratamiento de nociones o conceptos como los de la amistad, el amor, la belleza, la política, la piedad, el cuidado, la atención, el dolor, la enfermedad, la mística o la propia historia, entre otros —y no menos su deseo de recuperar elementos que habían quedado en los márgenes del pensamiento occidental—, no dejaba de asombrarnos por su originalidad y el curioso “parecido de familia”. Poner de manifiesto las semejanzas advertidas no las reducía a un pensamiento o una herencia únicos, ni pretendía identificarlas. En todo caso, las sorprendentes correspondencias nos planteaban el interrogante de si “se habrían leído”.

La cuestión de las influencias, las confluencias y las transmisiones es, ciertamente, compleja. La presencia de mecanismos y formas de expresión afines en contextos muy alejados —no sólo físicamente— pide cautela a la hora de establecer filiaciones excesivamente planas. La historia nos muestra a menudo coincidencias en espacios distantes, cuyo advenimiento puede haberse producido de manera totalmente independiente. En este sentido, escribía Jean Grenier:

“En los alrededores del siglo V antes de J.C. viven Sócrates, Confucio, Buda. Son reformadores morales (no metafísicos) que nada deben el uno al otro y cuyas doctrinas presentan puntos comunes. Grandes movimientos de pensamiento han nacido al

³ Por indicar sólo una, su diferente aprecio por la civilización romana. Denostada por Weil, respetada por Zambrano.

⁴ Nogués Gálvez, J., “María Zambrano y Simone Weil: un modo diferente de pensar la tradición filosófica” en Revilla, C. (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 91-98.

⁵ Revilla, C. (ed.), “Secuencias de un viaje en el tiempo” en *Enrahonar*, nº 26, Bellaterra (Barcelona), 1996, pp. 109-127.

⁶ Moreno Sanz, J., “Introducción”, Zambrano, M., *La razón en la sombra*, Madrid, Siruela, 1993. “Un caso muy singular es el de Simone Weil”, escribía Moreno, en la p. XXXII de su introducción, al referirse a los “concomitantes” de Zambrano.

⁷ Escudero, I., “Despersonalización de la flor. Diálogo entre las ánimas de María Zambrano y Simone Weil” en *Archipiélago*, nº 59, Barcelona, 2003, pp. 89-93. Francisco José Martín trató de mostrar la confluencia de las dos pensadoras en “Amor y filosofía. Las voces olvidadas de *El Banquete* (Simone Weil y María Zambrano)” en *Concordia. Revista Internacional de Filosofía*, nº 28, Aquisgrán, 1995, pp. 63-72. Annarosa Buttarelli cree haber encontrado en ambas filósofas una respuesta semejante al “cómo” se experimenta la trascendencia. Buttarelli, A., “Un tema filosofico tradizionale e due strane filosofe: Simone Weil, María Zambrano e la trascendenza”, *Una filosofa innamorata. María Zambrano e i suoi insegnamenti*, Milán, Bruno Mondadori, 2004, pp. 146-169.

mismo tiempo sin que hubiese entre ellos parentesco histórico. De ahí que el estudio de las filiaciones deba dejar paso al de las analogías.⁸

José Ángel Valente, refiriéndose a un trabajo realizado por Rudolf Otto sobre la mística de Oriente y la mística de Occidente, observaba “la existencia de estructuras homogéneas en el fenómeno místico, cualesquiera que sean su latitud y tiempo. Ciertas experiencias extremas tienden a formas análogas de lenguaje (o de suspensión del lenguaje) y a formas análogas de simbolización. Esa homogeneidad no excluye la diferenciación”.⁹

Deseo recordar también la respuesta que, según se dice, dio Faulkner cuando fue preguntado por su deuda con James Joyce. Tras un breve silencio, contestó: “A veces pienso que hay una especie de polen de ideas flotando en el aire, que fertiliza de modo similar a mentes de diferentes lugares, mentes que no tienen ningún contacto entre sí”.¹⁰

Aquel interrogante, planteado en el Seminario, me impulsó a buscar la respuesta, centrándome primordialmente en María Zambrano, la autora a la que había hecho objeto de mi estudio. Y la respuesta llegó pronto, aunque parcialmente. En *El sueño creador* Zambrano mencionaba y citaba brevemente a la filósofa francesa. En aquella obra, y después de afirmar que vivir humanamente no es un simple deslizarse en la vida y por ella, sino que “vivir humanamente es una acción”, Zambrano se preguntaba: “De qué clase de ser es éste propio del hombre que siente su ser [...] en raros momentos y que frente a él puede decirse sí o no, tomándolo a su cargo”, y exclamaba: “¡Qué clase de ser es éste

que para ser en la vida ha de despertar siempre, aunque sea para luego sumergirse en el sueño inicial nuevamente!”. Y luego, tras la pregunta exclamativa, citaba a Weil: “«La vie est impossible», ha dicho Simone Weil, añadiendo: «C’est le malheur qui le sait»”.

No analizaré ahora la primera enunciación, la cual, por cierto, se convertirá más adelante, como leeremos, en: “Vivre c’est impossible”; tampoco me detendré en reflexionar sobre quién sabe de esa *imposibilidad* (le *malheur*, la desgracia, la desventura), dado que lo que me guía aquí es destacar la que, según creo, es la única referencia a Weil que aparece en los libros de Zambrano.¹¹ Destacarla, y a su vez advertir que, apenas expresada, la aseveración weiliana sobre la imposibilidad de la vida queda encajada en las siguientes líneas zambranianas: “Mas en verdad, ser es imposible; ser como criatura sin más. Lo que quiere decir como criatura nacida de una sola vez y pasivamente. Que despertar es seguir naciendo de nuevo, recrearse”.¹² A partir de esta afirmación, introduce y desarrolla la idea –recurrente, por lo demás, en su obra– según la cual se podría “definir al hombre como el ser que padece su propia trascendencia”, el ser que sólo comienza a vivir por entero cuando acepta íntegramente su propio ser. La mención explícita a Weil era mínima, si bien significativa; en particular, teniendo en cuenta la poca proclividad a citar de María Zambrano. De momento, y al menos, ya pude saber que la pensadora tenía conocimiento de Weil.

La referencia de Zambrano no era tan sólo significativa sino también clarificadora, sobre todo si consideramos que en aquellos

⁸ Grenier, J., *Écrits sur le quietisme*, Quimper, Caligrammes, 1984; citado por Valente, J.A., *Variaciones sobre el pájaro y la red* precedido de *La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 166.

⁹ Valente, J.A., *Variaciones sobre el pájaro y la red*, cit. p. 166.

¹⁰ Julia Escobar comenta la respuesta de Faulkner en los siguientes términos: “A este polen son, en particular, alérgicos los profesores universitarios, atenazados por el terror académico, y dedicados de manera obsesiva a rastrear influencias donde no hay más que fecundo aprendizaje o genial coincidencia”, Escobar, J., “Literatura pura y dura”, *La Revista. Libertad Digital*, 23/04/2007. <http://revista.libertaddigital.com/articulo.php/1275322719>

¹¹ Me refiero en concreto a los libros publicados en vida de María Zambrano.

¹² Zambrano, M., *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, pp. 51-53 (una primera edición de esta obra, sin algunos de los artículos que aparecen en la de 1986, vio la luz en Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1965).

años, a principios de los noventa, algunas rigurosas introducciones hechas a las traducciones de Weil al castellano seguían remitiendo el diálogo “mantenido” entre las dos pensadoras a “un mismo lenguaje e igual comprensión sobre idénticas cuestiones”. Y, sin embargo, se tenía como cierto que ninguna de ellas había conocido la filosofía de la otra.¹³ Y sí, sí se habían conocido, aunque, aún hoy todavía no sabemos cuánto. Sobre el cuándo existe un acuerdo generalizado, sin bien difuso; sobre el dónde, como veremos, se barajan distintos lugares. Tenemos noticia de un encuentro entre ambas, relatado por distintos autores, que leeremos también en palabras zambranianas.

Las dos mujeres tuvieron mutuo conocimiento en los días de la guerra civil. Varias fuentes –orales¹⁴ y escritas– a las que fui accediendo coincidían en lo esencial, cosa que inducía a pensar en un origen común. Así, por ejemplo, Jesús Moreno en la cronología que incluía en su primera edición (1993) de la *La razón en la sombra*, y que habría de convertirse en un referente, señala: “[1937] En Valencia [Zambrano] conoce también a la filósofa francesa Simone Weil vestida de miliciana”.¹⁵ Diez años más tarde, Moreno preparó una segunda edición de la antología, en la que advertía haber rehecho prácticamente la Cronología. Allí se lee: “[1937] Vive [Zambrano] en la valenciana plaza de Castelar y frecuente el café Ideal. Participa en el II Congreso Internacional de escritores para la defensa de la cultura, del 4 al 17 de julio,¹⁶ colaborando en la

ponencia colectiva de los miembros de *Hora de España*. Conoce a Octavio Paz y Elena Garro y a los cubanos J. Marinello, Guillén y A. Carpentier. La impresionan César Vallejo –al que ya conocía de Madrid– y la gran pensadora francesa a la que admirará toda su vida, Simone Weil, vestida entonces de miliciana”.¹⁷ Estos datos son señalados con pocas variaciones en las cronologías recientes de María Zambrano,¹⁸ deudoras, en su mayoría, del fundamental trabajo de Jesús Moreno.

Fue, sin embargo, en un artículo debido a José Ángel Valente donde encontré la forma más afín a la evocación que de aquel encuentro hizo la propia Zambrano, y que transcribiré más adelante. El artículo de Valente había visto la luz en la revista *Insula* en 1966, pero yo no “llegué” a él hasta mucho después; lo hallé bajo la forma de una reedición que consistía en una compilación de escritos. “No hay que buscar”, decía Zambrano en su emblemático *Claros del bosque*. Pero confesaré que en aquella compilación sí había ido a buscar algo. Buscaba a alguien, José Ángel Valente, que durante muchos años fue uno de los principales valedores de la pensadora en su exilio de La Pièce, una modesta casa de campo en el Jura francés, cerca de la frontera suiza. Hasta allí había llegado Zambrano en septiembre de 1964, procedente de Roma y acompañada de su hermana Araceli. Leamos el relato de Valente:

“En España, en el Madrid asediado de la guerra civil, María Zambrano encontró a Simone Weil. No podría decir en qué lugar, pues me es más

¹³ Ortega, C., “Introducción”, Weil, S., *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 1994, p. 35.

¹⁴ Procedentes de personas vinculadas familiarmente a Zambrano, como Rafael Tomero Alarcón y al entorno de la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga, como Juan Fernando Ortega Muñoz y Joaquín Lobato, entre otros.

¹⁵ Zambrano, M., *La razón en la sombra*, ed. 1993, p. 612.

¹⁶ En el Congreso –que celebró también sesiones en Madrid (días 5, 6, 7 y 8), Barcelona (día 11) y que se clausuró en París (días 16 y 17 de julio de 1937)– intervinieron más de un centenar de escritores antifascistas de todo el mundo. Véase Aznar Soler, M. y Schneider, L.-M. (eds.), *II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura: Valencia-Madrid-Barcelona-París, 1937*, Valencia, Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, 1987, 3 vols.

¹⁷ Moreno Sanz, J., “Cronología y genealogía filosófico-espiritual”, Zambrano, M., *La razón en la sombra. Antología crítica*, Madrid, Siruela, 2003, p. 685.

¹⁸ Me remito, por ejemplo, a dos cronologías muy consultadas: la del Centro Virtual Cervantes, 22/04/2007, http://cvc.cervantes.es/ACTCULT/zambrano/cronologia/1904_1939.htm, y la del Repertorio Ibero e Iberoamericano de Ensayistas y Filósofos, 22/04/2007, <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zambrano>.

fiel la memoria a la sustancia que al detalle de lo que he oído contar. Ambas mujeres estaban frente a frente. Alguien acudió con una concisa, soberanamente expresiva, fórmula de presentación. «La discípula de Ortega», dijo, refiriéndose a una. «La discípula de Alain», señalando a la otra. Qué lejos en las dos –María Zambrano y Simone Weil– estaba ya entonces, estuvo después, la relación de discipulado de todo lo que no fuese caminar hacia su propia verdad [...]. Desde la inicial matriz del discipulado, María Zambrano, ha hecho, aunque sin perder memoria de aquélla, mucho camino o muchos caminos diferentes a los del maestro».¹⁹

Zambrano y Weil se encontraron en “Madrid”, escribe Valente. ¿Se lo contó Zambrano? Tal vez. Leemos que la ciudad estaba en guerra, sin tener más noticias espacio-temporales. Poco le importan a su narrador. Lo que realmente le importa es percibir “ya entonces” la distancia de la tenaza discipular. Percibirlo y transmitirlo. Discípulas reconocidas, sí, de Ortega la una, de Alain la otra, pero no exclusivamente. Los “muchos” caminos las llevarían a transitar senderos no previstos y, en muchos casos, paralelos. Ello sin perder memoria del camino recibido, de la “inicial matriz del discipulado”, indica Valente refiriéndose a Zambrano. Hubiera podido escribir en términos muy parecidos acerca de Simone Weil.

Hemos leído que se encontraron, ¿pero cuándo? La biografía canónica de Simone Weil, debida a Simone Pétrement, su amiga, condiscípula y confidente en muchos momentos, podría servir de ayuda.²⁰ Recurriendo a ella y siguiendo el itinerario weiliano a partir de julio de 1936, sabemos que la joven filósofa acudió muy pronto a España para luchar al lado de los republicanos. Weil quería, como siempre, habitar el mundo y estar en primera persona en el corazón de los aconteci-

mientos. Poco después de estallar la contienda cruzó la frontera de Port-Bou, el 8 de agosto, y se dirigió a Barcelona. Una vez allí se ofreció al secretario general del POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista) para infiltrarse en las filas franquistas con el objetivo de averiguar qué había sido del anterior secretario general del partido, Joaquín Maurín, desaparecido poco después de la rebelión fascista. La propuesta fue rechazada. Entre agosto y septiembre del mismo año Weil formó parte de la Columna Durruti que combatía en el frente de Aragón. No la alcanzaron las bombas, pero un día tuvo un “accidente”, por así decirlo, doméstico: hundió su pierna en una sartén de aceite hirviendo y tuvo que ser evacuada. Fue hospitalizada en Sitges. A pesar de su negativa inicial a abandonar España, consintió finalmente a las presiones de sus padres, que se habían desplazado para recogerla. Así, el 25 de septiembre de aquel mismo año 1936 regresó con su familia a Francia. Durante mucho tiempo Simone siguió con la idea de regresar al lugar del conflicto. Cabe decir algo al respecto, que no es precisamente anecdótico: sus padres la habían llevado a un cirujano, que desaconsejó, por razones médicas, ese retorno a España. Es plausible que aquel consejo no hubiera sido suficiente. Lo que la hizo cambiar de opinión, según explica en su carta a Georges Bernanos (¿1938?), fue observar en qué se había convertido la guerra española:

*“Dejé España a mi pesar y con la intención de regresar; más tarde, voluntariamente no he hecho nada. No sentía ya ninguna necesidad interior de participar en una guerra que no era ya, como me había parecido al principio, una guerra de campesinos hambrientos contra propietarios terratenientes y un clero cómplice de los propietarios, sino una guerra entre Rusia, Alemania e Italia”.*²¹

¹⁹ Valente, J.A., “El sueño creador”, *Las palabras de la tribu*, Barcelona, Tusquets, 2002, pp. 193-200; 195-196. Artículo publicado originalmente, bajo el título: “María Zambrano y *El sueño creador*” en *Insula*, nº 238, Madrid, septiembre de 1966, pp. 2 y 10.

²⁰ Pétrement, S., *Vida de Simone Weil*, trad. de F. Díez del Corral, Madrid, Trotta, 1997. Véanse en particular los capítulos 11, “La guerra de España. Consecuencias del Frente Popular. Primer viaje a Italia (1936-1937)”, pp. 409-455, y 12, “Saint-Quentin. Solesmes. Segundo viaje a Italia (1937-1938)”, pp. 457-490.

²¹ Weil, S., “Carta a Georges Bernanos”, *Escritos históricos y políticos*, trad. de A. López y M. Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, p. 523.

Señalo estos datos relativos a la estancia de Weil en España con el propósito de acotar el marco temporal en el que pudiera haber conocido a María Zambrano. El seguimiento atento de la minuciosa biografía de Simone Pétrement, que se apoya en numerosos escritos weilianos (entre los cuales, notas y cartas fechadas, enviadas por Simone a sus padres y amigos), así como en la noticia de su participación en reuniones, asambleas, congresos y viajes, de precisa datación, sólo permite asegurar como tiempo de permanencia de la filósofa francesa en suelo español, durante la contienda, el período indicado, esto es, desde principios de agosto hasta finales de septiembre de 1936.²² Dejemos, de momento, este sucinto acercamiento histórico-temporal weiliano y pasemos a María Zambrano.

Esta última se encontraba en Madrid el 18 de julio de 1936, cuando se produjo el Alzamiento Nacional. Sobre el vértigo de aquellos días de julio, escribía:

*“Con la velocidad que los momentos requerían, todo hubo de improvisarse. El manifiesto que pensábamos dar como acta de nacimiento y declaración de nuestro espíritu hubo de juntarse con el que las nuevas y trágicas circunstancias demandaban. Y éste fue el primer acto con el que la «Alianza» entró en vida, ya plenamente dentro de la lucha activa contra el fascismo”.*²³

María Zambrano se sumó al Manifiesto fundacional de la Alianza de Intelectuales para la Defensa de la Cultura (AIDC), en cuya redacción participó. Aquella Alianza “supo agrupar a los núcleos más valiosos de la intelectualidad española, muy especialmente a los jóvenes, poetas, artistas, ensayistas e investigadores, para ponerlos al servicio de su pueblo.”²⁴ El 14 de septiembre de 1936, la filósofa contrajo matrimonio con un compañero de Facultad,

el historiador Alfonso Rodríguez Aldave, recién designado secretario de la embajada de la República española en Chile. Partieron hacia ese país a principios de octubre. En Chile, Zambrano trabajó intensamente por la causa republicana, pero la angustia de sentirse lejos la impulsó a regresar. Llegó junto a su esposo el 19 de junio de 1937, en los momentos en que comenzaba la salida masiva de tantos intelectuales republicanos. Cuando un periodista le preguntó por qué regresaba si la guerra ya estaba perdida, respondió: “Pues precisamente por eso”. Su marido se incorporó al ejército republicano y ella se instaló en Valencia, donde se integró en el grupo de *Hora de España*. Nombrada consejera nacional de la infancia evacuada y consejera de propaganda, colaboró en la reapertura de la Casa de la Cultura y en julio participó en el II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la República (véase más arriba). A comienzos de 1938 se trasladó a Barcelona, donde impartió un curso de Filosofía en la Universidad. Allí murió su padre el día 29 de octubre. En la ciudad condal aparecieron algunos de sus principales artículos sobre la guerra, y desde allí medió entre sectores enfrentados de intelectuales y políticos españoles. El 25 de enero de 1939, el mismo día que capitulaba la ciudad, Zambrano salía de Barcelona acompañada de su madre, su hermana y sus primos José y Rafael Tomero. Daba el paso hacia el exilio, “entraba” en un confín interior, su patria, como repitió en numerosas ocasiones.

Así, con los datos que acabo de recordar, e inspirándome en las palabras de Valente arriba citadas, propongo que nos dirijamos a las siguientes líneas zambranianas atendiendo más a la “sustancia que al detalle”. Se trata de un fragmento de una carta que Zambrano dirigió en otoño de 1974 a Agustín Andreu, el joven teólogo (nacido en 1929) a quien la pensadora había conocido en Roma en 1955.

²² Tampoco la biografía de Gabriella Fiori permite dar otras fechas de la estancia de Weil en España durante la guerra civil. Fiori, F., *Simone Weil: biografía di un pensiero*, Milán, Garzanti, 1981.

²³ Zambrano, M., “La alianza de intelectuales antifascistas”, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 148-151; 149.

²⁴ *Ibidem*, p. 151.

“He estado al borde de preguntarte si has leído a Simone Weil y si la quieres. Yo la amo y Araceli estaba más cerca de ella que yo. Murieron por negarse a tomar alimentos, y medicamentos –en especial Ara–, lo que está escrito en el certificado médico de Simone, en el de Ara no. Pero ya de antes. Si tienes sus libros y no los has leído, lee al menos «Prologue» –segundo Cahier–. Durante media hora estuvimos sentadas en un diván las dos en Madrid. Venía ella del Frente de Aragón. Si había de ser ella. María Teresa [la mujer de Alberti] nos presentó diciendo: La discípula de Alain, la discípula de Ortega. Tenía el pelo muy negro y crespo, como de alambre, morena de serlo y estar quemada desde adentro. Éramos tímidas. No nos dijimos apenas nada. Ella era, <sí>, un poco más baja que yo; 1,59 he leído era su talla, la mía un centímetro más y llevaba yo todavía tacones no muy altos. Era muy delgada, como lo había sido yo, y no lo era ya en ese grado. Pero era Ara quien se le emparejaba. Las dos eran de las que dan el salto, como Safo”.²⁵

Éste es el relato del encuentro, narrado en primera persona por una de sus protagonistas. No voy a detenerme aquí en ciertos aspectos que me parecen importantes como por ejemplo, el vínculo que la autora establece entre Araceli –“la hermana única”– y Simone Weil, teniendo en cuenta el papel que Ara tuvo en la vida y la obra de María Zambrano. Lo que deseo resaltar verdaderamente son las primeras palabras, las mismas con las que he encabezado, a modo de lema, este escrito. Treinta y siete o treinta ocho años después de aquel encuentro, Zambrano podía pronunciar ese “yo la amo” referido a la filósofa “tímida” a quien, según escribe, conoció en Madrid; y a la que, sin duda, leyó.

Desde el ángulo de María Zambrano, aquel interrogante antiguo que me espoleó se ha podido contestar, bien que progresivamente, de modo afirmativo. No sólo fue posible con-

firmar muy pronto que Zambrano conoció la obra de Simone Weil, sino que distintos lugares zambranianos dejan intuir las interpelaciones hechas y “recibidas” y, sobre todo, el diálogo establecido por la filósofa andaluza y mantenido a lo largo del tiempo. En este sentido, contamos con “materiales-tesoro” como lo son su correspondencia,²⁶ sus notas, su biblioteca. Comencemos por esta última y veamos cuáles son los libros de Weil y sobre Weil que se conservan en la Fundación María Zambrano.

Zambrano disponía de los siguientes títulos de Simone Weil,²⁷ libros que subrayó y a veces anotó: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*; *La source grecque*; *Intuitions préchrétiennes*, y *Venezia salva*, una traducción al italiano de *Venise sauvée* realizada por Cristina Campo, quien se la regaló y dedicó en 1963. También subrayó y anotó *Simone Weil* de François Heidsieck²⁸ y *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, de J.-M. Perrin y G. Thibon.²⁹ La lectura de las notas testimonian una clara aspiración de diálogo con Weil. En algunas ocasiones, sólo un nombre, o un concepto, remiten a una concepción compartida. En otras, parece interrogar a Weil, como si pusiera en duda o quisiera modificar algo de lo escrito. Sus insistentes subrayados sirven como llamada de atención para acercarnos a qué cuestiones pudieron interesarle en particular. Se trata, pues, de pequeños fragmentos de su pensamiento, los cuales, unidos a otras señales dejadas en su intenso intercambio epistolar ofrecen consistencia a su vínculo con la joven filósofa francesa.

Pasando al terreno referido a la correspondencia, es interesante observar que, a diferencia de lo que sucede en los libros de Zambrano, el nombre de Simone Weil aparece allí con frecuencia: como guía, punto de reflexión

²⁵ Zambrano, M., *Cartas de la Pièce (Correspondencia con Agustín Andreu)*, cit., carta del 15 de noviembre de 1974, p. 128.

²⁶ Para el conocimiento progresivo de la importancia de Simone Weil en Zambrano, obsérvense las fechas de edición de la correspondencia en que me he apoyado. Una parte significativa de la correspondencia (conservada parcialmente en la Fundación María Zambrano) permanece inédita.

²⁷ Conviene tener presente los distintos traslados de la biblioteca a lo largo del exilio zambranio y, como consecuencia de ello, las posibles pérdidas sufridas.

²⁸ Heidsieck, F., *Simone Weil. Présentation, choix de textes, biographie et bibliographie*, París, Seghers, 1967.

²⁹ Perrin, J.-M. y Thibon, G., *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, París, Fayard, 1967.

o de referencia y, a veces, de discrepancia. Así, cuando María Zambrano se dirigía a su amiga, la poeta venezolana Reyna Rivas, para contarle su anhelo de escribir sólo “lo que tenía que escribir” y mantenerlo en silencio hasta un tiempo futuro, y no para ganar “unos cientos de miles [de liras] que desaparecen tragados por un agujero oscuro, como nuestras energías”,³⁰ se remitía a Kafka y a Simone Weil:

“¿No habría que renunciar a todo para ser y quizás para tenerlo todo? Yo me estaría en silencio, sin publicar nada años y años, sin que me importara nada más que escribir lo que tengo que escribir. Y aún, dejarlo ahí, en manos de alguien que saliera cuando yo no estuviese.

*Así hizo Kafka, Simone Weil y otros y ya ves su obra no sólo es, sino que es devorada por muchas gentes”.*³¹

O cuando, sorprendida, escribía a Reyna para contarle lo que Elémire Zolla –“uno de esos amigos con que el cielo [la había] favorecido”– encontraba en *El sueño creador*, Weil era el referente:

*“Y te diré una cosa paradójica: mientras yo me repetía la frase de Simone Weil y que viene a mi mente tan a menudo: «Vivre c'est impossible», el otro día recibimos carta de Elemire Zolla (sic) que me dice que en El sueño creador en cada página abro una vida posible lo que es de reír o de llorar o de las dos cosas al tiempo”.*³²

También en escritos de los que fue destinataria percibimos el lugar central de Weil en algunas de sus relaciones. En junio de 1983, el poeta panameño Edison Simons le escribía expresamente desde Saint-Marcel

d’Ardèche para contarle las grandes caminatas “por estos lugares que antaño imantaban a Simone Weil” y para darle noticias de su encuentro con Gustave Thibon, “quien la descubrió [a Weil] y publicó por primera vez”.³³ Tras conversar con Thibon sobre América Latina, Tucídides y Alcibíades, relata Simons:

“De ahí se pasó suavemente a Simone Weil, motivo de mi visita. Me habló de su amistad con él [...], de las clases de griego que ella le daba cuando lo inició al estudio de Platón. Es un hombre que tiene el don de la palabra y sobre S.W. se pronunció de modo memorable: «Elle avait le privilège redoutable d'être toujours du côté des vaincus». Me repitió lo que yo ya sabía: que su generosidad absoluta la obligaba a ser tan exigente e intransigente con los demás como lo era consigo misma

*[...] Ayer mi amiga Annick Saladin me llevó a St. Julien de Peyrolas donde S.W. trabajó un mes en la vendimia. Nos recibió el viejo Monsieur Rieu, quien nos condujo hasta el banco donde los domingos se sentaba ella fumando sin cesar en pura contemplación. Terminamos el paseo visitando la aldea próxima, Arguèze, coronada por una torre medieval, a pico sobre el río, sitio también de ella”.*³⁴

Ella –pronombre singularmente subrayado por Simons– tuvo un papel clave en otra amistad “esencial” de María Zambrano, Cristina Campo (pseudónimo de Vittoria Guerrini). María y Vittoria transitaron durante años por vías paralelas en las que a menudo dialogaron con Simone Weil. Un fragmento de la carta que la amiga italiana dirigió a María en agosto de 1965, concluirá, de momento, mi recorrido; como así veremos, se habla de un proyecto de traducción de Simone Weil por parte de Zambrano.³⁵ Era el día de la Asunción, cuando Cristina escribía:

³⁰ Zambrano, M. y Rivas, R., *Epistolario (1960-1989)*, Caracas, Monte Ávila Editores, 2004, p. 87; carta del 16 de octubre de 1963.

³¹ *Ibidem*, p. 88.

³² *Ibidem*, p. 244. Carta reproducida entre un escrito del 5 de mayo de 1974 y otro del 7 de agosto de 1974 con la indicación en nota a pie de página: “Carta sin fecha. Va aquí por el contexto”.

³³ Zambrano, M. y Simons, E., *Correspondencia*, Alcalá de Henares (Madrid), Fugaz, 1995, p. 184; nota sin fechar, indudablemente de junio de 1983 por su contenido.

³⁴ *Ibidem*, pp. 185-186; carta del 22 de junio de 1983.

³⁵ César Rodríguez Chicharro, director de la Editorial Universidad Veracruzana de México, escribió a María Zambrano el 26 de agosto de 1965, anunciándole que iba a ponerse en contacto con Selma Weil (la madre de Simone) y, al referir las posibilidades de traducción de textos weilianos, tomaba en consideración el criterio de Cristina Campo. Véase la referencia en Pertile, M., “«Cara, il viaggio è incominciato». Lettere di Cristina Campo a María Zambrano”, en *Humanitas*, LVIII/3, Brescia, 2003, pp. 434-474; 464.

*“Gracias por anunciarme la salida de tu libro –de tus libros– y tu proyecto de traducir a Simone. Éstas son algunas de las pocas noticias capaces de alegrarme, en este tiempo tenebroso. La dirección de Madame SELMA Weil es: 3, rue Auguste Comte, Paris VI. Quisiera anunciarle yo misma tu carta, pero no puedo asegurarte que tenga la fuerza suficiente para ello. No importa. Desearía indicarte un pequeño libro de Simone que salió hace dos años: Pensées [sans ordre] concernant l’Amour de Dieu, una especie de Imitatio Christi moderna, tal vez su mejor libro. O bien sus escritos sobre Grecia. Podrías hacer una selección de los dos libros: La source grecque y las Intuitions “préchrétiennes” (sin descuidar en modo alguno L’Iliade [ou le] poème de la force e Dieu dans Platon). Nada de todo esto, según creo, ha sido traducido al español. En fin, sólo tú sabrás lo que, en Simone, es tuyo”.*³⁶

Se desconoce qué fue de este proyecto.³⁷ Sabemos, sin embargo, que, contra lo que Cristina Campo creía, la mayoría de textos indicados en su carta estaban ya traducidos. Desde 1953, María Elena Valentié estaba vertiendo al español muchas de las obras de Weil para la Editorial Sudamericana de Buenos Aires. De todos modos, acogéndome de nuevo al recurso de Valente, me acercaré a lo que se ha erigido, para mí, en “la sustancia” del fragmento. Antes decía que, “de momento”, concluía aquí mi recorrido.

Y lo siento así, *de momento*. Porque me ha parecido intuir dicha sustancia, que todavía no he podido descifrar. Desde que leí por primera vez la última frase citada, ésta ha venido con insistencia a mi mente y me ha recordado la pregunta sobre el grado de conocimiento dado entre Zambrano y Weil, sobre la incertidumbre de ese “cuánto”. Los documentos que he localizado, todo lo que he estudiado, no me permiten contestar. Sin embargo, la frase de Cristina Campo vuelve una y otra vez: *Infine, tu sola saprai quel che, in Simone, è tuo. Infine, tu sola saprai quel che, in Simone, è tuo. Infine...*

Al final, he optado por orientarme hacia otro lugar, tomar una dirección que desplaza la exigencia de respuesta aquí y ahora. He *dispuesto* algunos documentos; tal vez otros que seguirán serán capaces de responder a ese “cuánto”. Cabrá indagar, habrá que esperar. Y para conciliar esa actividad y esa pasividad me ha parecido útil recordar las palabras de Simone Weil cuando escribe:

*“El trabajo de un agricultor no consiste en ir a buscar la energía solar, ni siquiera en captarla, sino en disponerlo todo de modo que las plantas capaces de asimilarla y de transmitírnosla a nosotros la reciban en las mejores condiciones posibles”.*³⁸



MARTA NEGRE: *Luces en el bosque II. 2007*

³⁶ Carta de Cristina Campo del 15 de agosto de 1965, en Pertile, M., *Ibidem*.

³⁷ Si no estoy equivocada, de los títulos indicados, sólo faltaba por traducir *Intuitions préchrétiennes*.

³⁸ Weil, S., *Pensamientos desordenados*, Madrid, Trotta, 1995, p. 18.

Exilio y transcendencia

Resumen

Remito para empezar a conclusiones de trabajos previos sobre el significado del exilio, de sus figuras y formas en la obra de María Zambrano ¹ y las desarrollo después, poniendo el foco en dos valoraciones distintas del exilio que en la obra de Zambrano, aparecen juntas. En varios lugares de su obra, la autora establece conexiones directas entre la experiencia de despojamiento del exiliado y una "lúcida visión" que pone al descubierto el ser. El *tópos* de la existencia como exilio y la relación que Zambrano establece entre desposesión y transcendencia plantean la paradoja de que el exilio es experiencia creadora y método para recuperar la unidad del hombre con el ser.

Se demuestra en la conclusión que la metafísica de la razón poética es un saber de exilio y transcendencia.

Palabras claves: exilio, desposesión, "lúcida visión", transcendencia, unidad del ser.

Abstract

In the first section of this paper I take up conclusions from previous works on the signification of the exile and the forms it takes on in María Zambrano's work. These conclusions are redeveloped in the following section with particular focus on the complex way Zambrano assesses the exile. At several points of her work, indeed, Zambrano establishes direct connections between the experience of absolute loss proper to the exile and what she calls the "lucid vision", prompted by the exile, which lays bare the essence of being. The *topos* of existence defined as exile and the relation Zambrano establishes between absolute loss and transcendence give shape to the paradox that the exile is a creative experience and a method for recovering the unity of man and being.

The conclusion aims at establishing that the metaphysics of the poetic reason is an insight in exile and transcendence.

Key words: exile, loss, "lucid vision", transcendence, unity of man and being.

Fecha de recepción: 3 de octubre de 2007.

Fecha de aceptación: 10 de octubre de 2007.

* Aarhus Universitet, Institut for Sprog, Litteratur og Kultur (Danmark). E-mail: romab@hum.au.dk

¹Bundgård, Ana, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta, 2000.

Bundgård, Ana, "El exilio como 'patria verdadera' en el pensamiento de María Zambrano" en Alicia Altet y Manuel Llusia (Directores), *La Cultura del exilio republicano español de 1939*, Volumen I, Madrid, UNED, 2003, pp. 563-569.

Bundgård, Ana, "La filialidad del cordero: Interpretación de la imagen simbólica del cordero en textos escogidos de M. Zambrano" en *Aurora*, nº 4, Barcelona, 2002, pp. 87-93.

Comienzo con algunas precisiones sobre la etimología y semántica plurivalente del término exilio. Según el filósofo francés Jean-Luc Nancy, una falsa etimología afirma que la palabra exilio se refiere al ser que ha sido arrancado de su suelo (*ex solum*); por el contrario, la que en su opinión sería la verdadera etimología afirma que la palabra está compuesta de *ex* y la raíz *el* que significa "ir" (*ambulare, exulare*) y que significa la acción del *exul*, el que parte, el que sale, "no hacia un lugar determinado, sino el que parte absolutamente"². Estas dos etimologías llevan implícitas dos valoraciones diferentes del exilio según se lo interprete como expulsión o como salida. Esas dos valoraciones se tendrán en cuenta en este trabajo.

Propio de nuestro tiempo, ha dicho Claudio Guillén del exilio, es "la diversidad de realidades que denota, y aun más, los grados diferentes de realidad que lleva implícitos, entre la metáfora pura y la experiencia directa"³.

El término exilio alude en primer lugar a una condición material histórica que desde la antigüedad hasta nuestros días han sufrido los seres humanos, a causa de circunstancias políticas o sociales concretas y juicios morales "ortodoxos" impuestos en la sociedad que les expulsa. Más allá de las circunstancias externas, históricas o políticas, el concepto de exilio se emplea en sentido metafórico para dar cuenta de factores subjetivos emocionales análogos a la sensibilidad exílica. En este caso, el sujeto no sufre la escisión geográfica, puesto que no vive en exilio territorial sino en "exilio interior"⁴, el cual, según Paul Ilie, es el que afecta en el propio país a los sectores descontentos en relación con la cultura oficial dominante.

La delimitación semántica del exilio se complica en el momento de establecer diferencias con otros tipos de emigración elegida por motivos laborales o económicos. La lengua española distingue entre *desterrados, expatriados, exiliados, refugiados, emigrantes, emigrados* y *buscadores de asilo*, a fin de fijar las causas que han llevado al individuo a verse privado de su tierra natal en un momento histórico determinado⁵. Estas variaciones semánticas se ven enriquecidas por términos específicos creados por un individuo para designar la singularidad de su vivencia exílica. Es conocido el caso del filósofo español José Gaos, quien, para hacer hincapié en su lograda integración cultural y profesional en México, prefirió considerarse "transterrado", o el de José Bergamín que se autodenominó "peregrino" en vez de exiliado para subrayar que no había sido objeto de expulsión física por ley. Las perspectivas del sujeto exiliado, emigrado, emigrante, transterrado o peregrino difieren entre sí, si se tienen en cuenta las causas de la salida más o menos voluntaria de la patria y las expectativas de regreso a ella. Estas circunstancias determinan la forma y estructura de la literatura que da expresión a la experiencia de exilio, como veremos después al referirnos a la valoración del exilio que ha hecho Zambrano.

Desde una perspectiva histórica, el exilio es una experiencia repetida a lo largo de los siglos, reiniciada y sometida a cambios⁶. En el caso español, el exilio desde el Renacimiento hasta el franquismo ha sido una constante histórica y un método utilizado por los detentadores del poder político o religioso para reprimir los valores disidentes de la ortodoxia cultural oficial. Por eso, el éxodo republicano puede ser visto como el último eslabón de una cadena de represiones, destierros y expulsiones registrados en la historia de España desde el siglo XV: la expulsión de los judíos (1492), de

² Luc-Nancy, J., "La existencia exiliada" en *Archipiélago*, nº 26-27, Barcelona, 1996, pp. 34-39.

³ Guillén, C., *El sol de los desterrados: Literatura y exilio*, Barcelona, Quaderns Crema, 1995, p. 145.

⁴ Ilie, P., *Literatura y exilio interior*, Madrid, Edit. Fundamentos, 1981, p. 11.

⁵ Ilie, P., o.c., pp. 15-23.

⁶ Guillén, C., o.c. p. 11.

los moriscos (1609), de los jesuitas (1767), de los liberales bajo el régimen absolutista de Fernando VII y de los intelectuales progresistas durante el régimen de Primo de Rivera. En consecuencia, y siguiendo a Paul Ilie, se podría afirmar que los españoles hasta la República de 1931 habían vivido intolerancia, falta de capacidad de convivencia y diálogo, cuestión que se conoce bajo el lema de "Las dos Españas". Sin embargo, aunque derrotados, los valores democráticos después de 1939 persistieron en clandestinidad en España, sobrevivieron durante el poder alienante del franquismo, y salieron a la luz de nuevo al darse en 1975 las condiciones necesarias para iniciar la Transición democrática⁷.

En la modernidad se da la paradoja de que no es posible "desterrar" por ley a un individuo, como lo había sido en la Edad Media. Los poetas expatriados modernos y los intelectuales republicanos no fueron físicamente deportados de sus países ni proscritos por la ley, pero huyeron como *expatriados* de la persecución, la censura, la prisión o la muerte⁸. Paradójico y muy significativo, dadas las circunstancias políticas del país, es que, aunque en 1939 se había producido un éxodo de la magnitud del republicano, el *Diccionario de la Real Academia* no incluye la palabra "exilio" hasta 1956.

Para comprender en todo su alcance la valoración que María Zambrano en distintos lugares de su obra ha hecho del exilio⁹, y que veremos más adelante, habría que recordar en esta sección introductoria, que "el mito del

exilio, bajo diferentes formas, ocupa un lugar central en todas las religiones y en toda genuina experiencia religiosa"¹⁰. Para judíos y cristianos, el exilio es la condición normal e inevitable de la humanidad, y a la vez una oportunidad privilegiada para regresar al seno de Dios padre. Según el concepto de vida cristiana, no debemos olvidar nunca que vivimos en exilio y que tanto los bienes temporales como las privaciones, miserias y sufrimientos que se padecen en la existencia, vistas a esa luz, pueden contribuir al ascenso espiritual del individuo. El exilio de la tierra propia, en situaciones excepcionales, como es el caso de María Zambrano, llega a ser experiencia de esclarecimiento y vía de conocimiento, pues, en esos casos, el sentimiento de abandono, el sufrimiento y el desarraigo del exiliado despiertan en él la aspiración a ser libertado del yo escindido en el tiempo y hacia la unión con el ser. María Zambrano asigna un alcance metafísico a esas vivencias que así quedan situadas en un nivel epistemológico.

Pasamos ahora a examinar someramente la relación entre exilio y literatura procedente del exilio o en respuesta a él. El sentimiento de exilio busca forma, y para comunicar su experiencia el exiliado hace uso de la memoria imaginativa, como ha dicho Angelina Muñiz Huberman: "El exilio excava un hueco en las entrañas. Que debe ser llenado con la imagen: imagen real o recreada o recordada"¹¹.

La literatura procedente del exilio o escrita en respuesta a él, es de carácter recu-

⁷ Ilie, P., o.c., pp. 39-48.

⁸ Kolakowski, L., "En elogio del exilio", en *Vuelta*, 111, Febrero 1986, México, p. 46.

⁹ Con motivo de la celebración del centenario del nacimiento de María Zambrano, se publicaron en 2004 varios artículos sobre el tema del exilio en la obra de esta autora. Si bien esos artículos no han sido utilizados como referencia en el mío, tres de ellos merecen ser recordados por su contenido esclarecedor; los tres fueron publicados con posterioridad a los de la autora que figuran en la nota 1. Citados por orden cronológico son los siguientes: Beorlegui, C., "El exilio como reflexión filosófica: una sinfonía de acentos" en *Letras de Deusto*, n° 104, (Vol. 34), Bilbao, 2004, pp.13-59; Sánchez Cuervo, A. C., "Las metamorfosis del exilio", en A. Sánchez Cuervo, A. Sánchez Andrés, G. Sánchez Díaz (coordinadores), *María Zambrano. Pensamiento y exilio*, Comunidad de Madrid, Universidad Michoacana, México, 2004, pp. 173-190; Abellán, J. L., *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Anthropos, Barcelona, 2006.

¹⁰ *Ibid.*, p.47.

¹¹ Muñiz-Huberman, A., "El exilio como imagen, ficción y memoria", en *Maestros del exilio español*, UNAM, México D.F., 1993, p. 31.

rente y redundante en sus figuras, símbolos y valoraciones. Han sido los especialistas en Literatura Comparada, quienes han rastreado la obras de desterrados famosos para identificar las recurrencias de determinadas figuras, las descripciones y las valoraciones positivas o negativas del exilio. Uno de estos estudios comparativos, ya citado antes, es el de Claudio Guillén, cuyo método he seguido en esta exposición, pues su enfoque es fructífero y perfectamente aplicable a los escritos zambrianos. Guillén hace en su libro un recorrido por la obra de desterrados ilustres, desde la de cínicos y estoicos antiguos y la de sabios chinos hasta Ovidio, Dante, Du Bellay, Shakespeare, Ramón Jiménez, Rafael Alberti y otros. Su investigación es "interhistórica", es decir, el arranque de la misma ha sido "el encuentro de la historicidad con la repetición y la persistencia"¹². La "interhistoricidad", explica Guillén, examina las distintas respuestas surgidas en diferentes períodos a un mismo campo de experiencia y construye a partir del conocimiento adquirido conjuntos de opciones o alternativas representativas¹³. El objetivo de Guillén es destacar la existencia de dos valoraciones fundamentales en la literatura de exilio que él ha investigado; la primera respuesta es una actitud que, sugerida por Plutarco, y adoptada también por estoicos y cínicos, parte de la contemplación del sol y de los astros y se desarrolla hacia dimensiones universales. Los hombres y mujeres desarraigados y desterrados que representan esa actitud, a medida que contemplan el sol y las estrellas, explica Guillén, empiezan a compartir un proceso común y un impulso solidario de cada vez mayor alcance. A esta respuesta la designa Guillén "contra-exílica", pues en este caso el exiliado escribe *desde* el exilio y aprende destanciándose de él. Y dice así:

El ser humano, pues, conforme se muda de lugar y de sociedad, se encuentra en condiciones de descubrir o de comprender más profundamente todo cuanto tiene en común con los demás hombres, uniéndose a ellos más allá de las fronteras de lo local y de lo particular: las dimensiones cósmicas de la naturaleza regida por el orden de los astros, que nos comunican una (sic) verdades y una leyes divinas.¹⁴

Comparten esta visión del exilio, cínicos y estoicos –la obra de Séneca, escrita en Córcega durante los 8 años de destierro, sería un buen ejemplo de ello-, con la diferencia, señalada por Guillén, de que el talante cosmopolita del estoico relegado al destierro pedía una constante comunión con el sol y los astros, mientras que el cínico, desterrado por propia voluntad, buscaba la autoexpulsión como forma de subversión de costumbres y leyes.¹⁵

La segunda respuesta valorativa denuncia, según Guillén, la pérdida, el desarraigo y la mutilación del exiliado. Esta respuesta, que puede ir asociada a la primera, fue la adoptada por Ovidio en sus obras de exilio y siglos más tarde, por tantos poetas e intelectuales que sufrieron la expulsión de la tierra propia o que buscaron voluntariamente el "exilio interior" como respuesta a la represión y censura.

Se pregunta Guillén si las dos respuestas que él ha registrado en su estudio comparativo son realmente contrapuestas o si acaso se juntan las dos "como una cúpula". En ese caso, sugiere el autor, ya no sería necesario contraponer las dos respuestas, la cuestión sería otra: "el modo y el grado en que el exilio pueda provocar lo mismo un proceso de universalización que una crisis en el eje social de la persona"¹⁶. Esta cuestión señalada por Guillén la considero de especial

¹² Guillén, C., o.c., p. 12.

¹³ O.c., p.13.

¹⁴ O.c., p.22.

¹⁵ O.c., pp.29-30

¹⁶ Guillén, C., o. c., p.14.

relevancia para esclarecer la originalidad del pensamiento exílico de Zambrano, pues, a mi juicio, las reflexiones de esta autora *desde y en* el exilio "se tocan", "se juntan" y se distancian. La polaridad señalada por Guillén entre una "literatura de exilio" de carácter confesional y una "literatura de contra-exilio" escrita *desde* el exilio pero distanciándose de él como entorno, en la respuesta zambraniana queda eliminada y es sustituida por un proceso dinámico dialéctico que tiene como punto de partida la experiencia de vacío que conlleva la realidad exílica y el olvido "que resulta indispensable para que la filosofía se convierta en experiencia"¹⁷, es decir, para que la experiencia concreta adquiera carácter universal y pueda ser sometida a conceptualización. Y universalidad tienen los textos que Zambrano ha escrito desde el exilio y como respuesta a él¹⁸, pues la autora capta lo esencial del fenómeno y abarca aspectos filosóficos, psicológicos, míticos, religiosos y enigmáticos que sobrepasan las formas "normales" de exilio, y es que lo que busca la autora es captar la dimensión radical del fenómeno más allá de las circunstancias concretas¹⁹.

"Carta sobre el exilio" (1961) es ejemplo paradigmático de cómo logra Zambrano establecer la conexión apuntada entre el dolor del destierro del yo empírico que se siente "rechazado de la muerte" y la abstracción universal que esa experiencia dolorosa genera. La Carta abunda en recorridos figurativos sobre el exilio como condición constitutiva de la existencia del hombre y sobre el exiliado como metáfora del hombre extraño a sí mismo, escindido entre sentir y pensar. María Zambrano describe la experiencia exílica como un viaje de aprendizaje, un deambular sin fin del sujeto afectado en busca de un lugar, donde sea posible la revelación de la verdad:

Para llegar a quedarse en eso, en estar más cerca de ser criatura de la verdad que personaje de la historia, cuánto desvivirse y deshacerse ha sido necesario, cuánto padecer interrogaciones sin respuestas y tener que sufrir, en cambio preguntas como saetas disparadas desde los lugares más variados. Cuánta esperanza extinguida y mortal abandono...²⁰

La experiencia de "mortal abandono" la sufre un "yo" que pasa por el despojamiento de todo excepto de su sentir originario. Es por lo tanto la desposesión la que le pone al descubierto su ser y la nostalgia del ser no dividido. Más allá de toda referencia a la realidad empírica, la experiencia descrita en la Carta es un *tópos* de la tradición occidental, el lugar común de la existencia como exilio²¹ y sin transición la revelación de todo lo que el *logos* racional eclipsa o relega al olvido. El yo empírico, sujeto de la experiencia concreta y enunciación de la carta de 1961, deja en ella testimonio de una pérdida irreversible; sin embargo, no se presenta el despojamiento del exiliado como "negatividad pura": para decirlo con palabras de Nancy, más bien se trata de una "negatividad dialectizable", pues parece que la conciencia de sí se le revela en el sufrimiento. La "Carta sobre el exilio" no es un testimonio de desgracia personal: en 1961 Zambrano había "asimilado" el exilio, lo había hecho propio, ganando con el sacrificio del destierro la "lucidez" de un saber de iniciación que, a su juicio, fecunda la vida:

(El exiliado) No pide otra cosa sino que le dejen dar, dar lo que nunca perdió y lo que ha ido ganando: la libertad que se llevó consigo y la verdad que ha ido ganando en esta especie de vida póstuma que se le ha dejado.²²

¹⁷ Zambrano, M., *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 16.

¹⁸ Me refiero especialmente a "Carta sobre el exilio" (1961), *La tumba de Antígona* (1967), "El saber de experiencia" (1985), "Amo mi exilio"v (1989) y *Los bienaventurados* (1990).

¹⁹ Borgna, E., "La patria perdida en la *Lebenswelt* psicótica" en *Archipiélago*, nº 26-27, Barcelona, 1996, pp.53-68.

²⁰ Zambrano, M., "Carta sobre el exilio", en *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, nº 49, París, 1961, p. 67.

²¹ Nancy, J. L., "La existencia exiliada", en *Archipiélago* 26-27, Barcelona, 1996, pp. 34-39.

²² Zambrano, M., o.c., p. 70.

Dicho en los términos de Guillén, los textos de Zambrano juntan exilio y contra-exilio y sitúan al lector ante un movimiento pendular que va del dolor, de quien ha sido desposeído de toda pretensión de existencia, a la plenitud en que el ser humano se manifiesta como aquel que "sufre su propia trascendencia". Quien atraviesa como en un rito de iniciación el dintel del "verdadero exilio", atisba en el horizonte el perfil de una "patria verdadera", siempre incipiente, que revela "lo apócrifo de la Historia" y, así, el exiliado queda marcado para siempre por la nostalgia, pues esa patria no tiene posible realización histórica²³. El "exilio verdadero" es la "prenda" que, según la autora, se paga para alcanzar la reconciliación final con el ser: la identidad, el sí mismo, que está siempre más allá, en un horizonte infinito, pero imaginable. Hay en el discurso de exilio zambraniano una ambigüedad no resuelta en claridad racional. Y es que la pérdida de la patria como tierra propia, la vivió Zambrano sin duda como un exilio sin retorno, como una negatividad absoluta y al mismo tiempo como un lugar de revelación y de incesante nacimiento. El despojamiento absoluto que siente el yo cuando atraviesa el dintel del "verdadero exilio" es vacío creador, "posible vía de rescate" y lugar donde el ser logra de forma intermitente la mayor plenitud en la más absoluta carencia²⁴. De ahí la emblemática declaración de todos conocida: "amo mi exilio".

El destierro y la pérdida de la patria configuran el momento de negatividad o pasaje obligatorio antes de lograr el exilio verdadero, que es desposesión y "lúcida visión", desarraigo y revelación, como explícitamente se dice en *Notas de un método*:

El saber, el saber propio de las cosas de la vida, es fruto de largos padecimientos, de larga observación, que un día se resume en un instante de

*lúcida visión que encuentra a veces su adecuada fórmula. Y es también el fruto que aparece tras un acontecimiento extremo, tras de un hecho absoluto, como la muerte de alguien, la enfermedad, la pérdida de un amor o el desarraigo forzado de la propia Patria*²⁵.

Así pues, la última etapa del viaje de aprendizaje que inició Zambrano a partir de 1939, la del "exilio logrado" sin regreso, "garantiza que la expropiación termine convirtiéndose en una reapropiación"²⁶.

La actitud de Zambrano ante el exilio incluye dialécticamente tanto la respuesta negativa como la positiva que Guillén llama de contra-exilio y no es esta actitud muy diferente de la que Jean-Luc Nancy propone como método de incorporación de lo "otro", lo extraño, en el yo y que consiste en "pensar precisamente lo propio como exilio"²⁷.

Pero habría que hacer una salvedad; Jean-Luc Nancy privilegia el exilio sin retorno, Zambrano piensa el exilio como "pasaje", se inscribe en la tradición occidental judeocristiana y entiende la existencia como exilio y la condición errante del hombre sobre la tierra como el camino que hay que recorrer para recuperar el origen, la unidad del ser escindido. Según esta interpretación, el exilio es un mal necesario sin el cual no habría transcendencia en el hombre, pues ésta, la transcendencia, es hija de la inseguridad, del fracaso y del despojamiento, de la negatividad en definitiva. Es la experiencia de Job, el exiliado de Dios, del cual Zambrano ha dicho:

El abandono pues, se nos revela de mayor transcendencia que la palabra humana.

*Pues parece que esta humana transcendencia se revele en la total desposesión, y que el abandono sea el punto privilegiado donde se anulen las fuerzas poseedoras y posesivas*²⁸.

²³ Este proceso lo he analizado en el artículo "El exilio como 'patria verdadera' en el pensamiento de María Zambrano" (véase nota 1) que originalmente fue leído como comunicación en el congreso sobre el exilio, "Sesenta años después", Madrid-Toledo, 1999.

²⁴ Zambrano, M., *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid 1990, p. 64.

²⁵ Zambrano, M., *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 108.

²⁶ Nancy, J. L., o. c., p. 36.

²⁷ O. c., p. 38.

A modo de conclusión, ¿cuáles serían las conexiones entre esta valoración contra-exílica y la propuesta filosófica de Zambrano?

Ante el mito o *tópos* de la existencia como exilio, central para los pueblos del Libro, la filosofía, dice Kolakowski, puede adoptar al menos tres actitudes: 1) negar el hecho, o más bien ocultarlo; eso hicieron los seguidores del empirismo, el naturalismo, el materialismo y el cientismo. 2) Puede aceptar el hecho y tratar de abrir un camino de vuelta hacia una reconciliación final del ser del hombre con el Ser —tal sería el enfoque hegeliano. O 3) puede aceptar el hecho, pero negar, como lo ha hecho el existencialismo, cualquier posibilidad de regreso al Paraíso perdido.

Es evidente que la actitud de María Zambrano queda incluida en el punto 2. El *tópos* de la existencia como exilio y la posibilidad de una reconciliación con el ser, está presente en toda su obra de madurez, escrita en el exilio. La metafísica creadora de María Zambrano nació del sentimiento de exilio constitutivo del ser humano, adquirió fuerza en el despojamiento y abandono del exilio concreto y culminó con la honda realidad del ser que la

autora vivió como experiencia trascendente y mística.

La filosofía de la razón poética rememora que el exilio es constitutivo de la raza humana y que hubo un segundo exilio del ser, un "exilio de exilio", al que de forma violenta nos ha arrojado el *logos* racional en sus distintas versiones y manifestaciones, dejándonos abandonados sin lugar en el cosmos. A ese "exilio" segundo quedaron relegados la realidad del sentir originario y todo lo que teniendo alcance metafísico frente a la realidad racional es irreductible a lo humano. Mientras todas las formas de racionalismo e idealismo abandonan los aspectos de la realidad resistentes a la racionalidad, la razón poética quiere eliminar el "exilio del exilio" racionalista, abriendo un horizonte de racionalidad piadosa que rescate del olvido y la marginación todo lo que "hay" y que no "es", realidades metafísicas a las que Zambrano llama cualidades.

No sería desacertado afirmar con una expresión paradójica que la razón poética se exilia voluntariamente para "desde la total desposesión" dar asilo a las realidades que el racionalismo ha arrojado al exilio.



MARTA NEGRE: *Luces en el bosque II*. 2007

²⁸ Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 407.

María Zambrano: (Cuba-Italia)

Espacios del Exilio

L'amor che muove il sole e l'altre stelle

Dante Alighieri

Resumen

Este ensayo es una reflexión sobre el sentido de la experiencia del exilio y su proyección en la obra de María Zambrano, a partir de los testimonios de la autora y deteniéndose en figuras y lugares representativos. Entre éstos Cuba y Roma se presentan como estaciones en las que se conjuga el sentir y la historia en la biografía y el pensar zambraniano.

Palabras clave: exilio, historia, experiencia

Abstract

This essay is a reflection on the meaning of the experience of exile and its projection in the work of María Zambrano, based on the author's declarations and looking closely at representative figures and locations. Among these, Cuba and Rome are presented as spaces in which feeling and history combine in Zambrano's life and thought.

Keywords: exile, history, experience

¡Ay! mas si duermes soñarás, ¡me aterra!
la historia de tu España, pesadilla
secular ; ¿será Gredos la rodilla?
De Caín sobre Abel tendido en tierra.

Miguel de Unamuno

Pudieran situarse las estancias de María Zambrano a lo largo de su exilio en varias perspectivas: la de un destino, de un hallazgo

o la de una pausa recreadora en ese largo peregrinaje que supone su lejanía física de España.

Exilio que se inicia tras ese suceso histórico y vital: el período de la República y de la guerra civil española que influyó hondamente en su vida y pensamiento; y que marca esa frontera entre “los que quedaron en España, los derrotados por la historia o amordazados

Fecha de recepción: 19 de agosto de 2007.

Fecha de aceptación: 10 de septiembre de 2007.

* Universidad de Ginebra. verdu@infomaniak.ch

por el sepulcral silencio de innumerables años, “aquellos que buscaron con hambre de justicia y de verdad, de orden”¹.

Tras ello quedaba aquella aurora que se insertó en la noche histórica, ya no sólo española sino universal, “una aurora desvalida alzándose sin pestañear sobre la negrura que ya masticaba la presa”. Pues que la República se le aparece “como una aurora[...] esa nuestra aurora ahogada en sangre, en su propia sangre destinada a la vida. Y sepultada, mas viva como un germen. Una razón germinativa”².

Quedaría toda aquella experiencia cual mito que espera su despertar a la historia, pues que el mito no es una falsedad, sino creer y cohabitar en una identidad, ahora la del exiliado que busca el despertar de sus reflejos en los senderos del exilio.

Y tras aquel paso de la frontera española, tuvieron esa revelación de que “ya no eran iguales a los demás, ya no eran ciudadanos de ningún país, eran exiliados, desterrados [...] algo diferente que suscitaría aquello que pasaba en la Edad Media a algunos seres sagrados: respeto, simpatía, piedad, horror, repulsión, atracción en fin [...] era algo diferente. Vencidos que no han muerto [...] supervivientes”³.

La sensación del exiliado se entrafía en un sentimiento de “abandono”, más allá de aquel de un refugiado a quien se le ofrece “hueco” en algún lugar “y aún concede y, en el más hiriente de los casos, donde se le tolera”; el desterrado “se siente sin tierra”, el exiliado tiene insalvable presencia del país perdido⁴.

*Acaso allí estará, cuatro costados
Bañados en los mares, al centro la meseta*

*Ardiente y andrajosa. Es ella la madrastra
Original de tantos. Como tú, dolidos
De ella y por ella dolientes.*

*En tierra imposible, que a su imagen te hizo
Para de sí arrojarte. En ella el hombre
Que otra cosa no pudo, por error naciendo,
Sucumbe de verdad, y como en pago
Ocasional de otros errores inmortales.*

.....
*Vivieron muerte, sí, pero con gloria
Monstruosa. Hoy la vida morimos
En algún rincón, Y mientras tanto
Los gusanos, de ella y su ruina irreparable,
Crecen, prosperan.*

*Vivir para ver esto.
Vivir para ser esto.*⁵

El poema nos puede servir de fundamento hacia la visión de esos linderos que se bifurcan entre la verdad profética de los exiliados frente a esa mentira que “no se siembra, prolifera, ocupa la extensión que ella misma ha de ir haciendo, lo que fácil le resulta cuando todos los medios están para ello dispuestos”⁶

Mas la verdad, aunque semeje sepultada, germina o espera su germinar. El suceso que supuso la contienda española, trasciende los límites de un determinado espacio para verteerse en lo universal: “Pues que todas las cavidades de la tierra, del cielo y de los mares, aún sin nombre, donde están los seres sin nacer y los muertos, reposan en el seno de la gran Madre. Su regazo abraza todo lo que ha nacido, bien o mal, por eso. Sólo porque nació. Y luego los dejaré, así lo creo, luego do dejará nacer otra vez. Se los entregará a la luz. Mas antes tenemos que volver a Ella, otra vez. Allá abajo en la tierra.”⁷

¹ Zambrano, M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998, p. 78.

² O.c., p. 79.

³ Zambrano, M., *Delirio y Destino*, Madrid, Mondadori, 1989, p.237.

⁴ Zambrano, M., *Los Bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, p.31.

⁵ Cernuda, L., “Ser de Sansueña”, “Vivir sin estar viviendo”, *Poesía completa*, Madrid, Siruela, 1993, p.417.

⁶ Zambrano, M., *Los intelectuales en el drama de España*, ed. cit., p.79

⁷ ZZambrano, M., “La tumba de Antígona” en *Litoral*. 1. Torremolinos (Málaga), 1983, p.61.

La vertiente trágica de aquellos hechos se proyecta en el sueño de ese personaje-autor de la tragedia cual es Antígona, en esa renovadora versión de María Zambrano, fundido a su vez en la imagen primaveral del mito de Perséphone. Antígona es condenada a morir, lo que en una primera apariencia significaría la destrucción de la joven adolescente, enterrada viva como aquella España que María debía abandonar, enmurallada en su recinto. Pero aquella experiencia de vida no vivida había de despertar. No fue posible entonces y quedaría entre sombras, sombras que deberían aclarar su sentido, retornar a la luz. Antígona-España no podía morir, como Perséphone debería esperar esa primavera-luz que permitiese que su revelación se manifestase en el adecuado espacio que la refleje, que le permitiera nacer. Porque toda verdadera revelación es palabra... Ahora queda sólo en profecía... “y esas palabras que se aglomeran ahora en tu garganta, saldrán sin que lo notes. Su voz desatará tu lengua”.⁸

Y esa perspectiva se funde a la par con la de la catacumba, espacio profundo donde la verdad espera su renacer, “ver en el corazón, sentir lo que no está delante, habitar con el sentimiento allí donde no está, participar en la vida misteriosa, oculta, en la vida entrañable de esos millones de seres de los que la distancia nos ha cercenado, rehacer el camino de todos los días para ir a participar en el dolor, o dejar a fuerza de quietud y de silencio que venga a encontrarnos esa llama pequeña pero ardiente, esa lengua de fuego que consume espacio o atraviesa muros, por ser de naturaleza espiritual, fuego que se enciende en lo hondo y alumbraba el pensamiento. Esa llama y ese fuego que debieron salir en los siglos II y III de esas cuevas que se llaman catacumbas”.⁹

Pues que “la mentira no se siembra, prolifera, ocupa la extensión que ella misma ha de ir haciendo, lo que fácil le resulta cuando todos los medios están por ello dispuestos” es la historia apócrifa “que se instala en la extensión, dura por breve que sea su dominio, aunque siempre sea mucha su duración”¹⁰.

“Y mientras tanto, la verdad sepultada germina” en esa catacumba, “en ese darse hasta extinguirse y sin cesar para ascender de nuevo” -cual lo muestra Antígona. La “historia verdadera[...] prosigue bajo la apócrifa” hasta que llegue su verdadera revelación “que se da y se dará en la palabra”¹¹... *Me llevo la palabra* que diría el poeta León Felipe.

Ya que frente a esa nueva ley que exige sacrificio como fatal destino del ser humano y que no surge de las raíces del corazón, se busca desentrañar esa “araña del cerebro, tejedora de razones[...] la ley del terror que todos[...] semejan acatar”. Pues que ha de haber “otra ley, la ley que está por encima de los hombres”. Mas para esta nueva ley no halló espacio en la tierra originaria; de ahí el grito de Antígona frente a Creón: “Pues eres de esos que para estar arriba necesitas echar a los demás a lo mas bajo, bajo tierra si no se dejan”¹².

Ha de buscar el exiliado desde su catacumba el vislumbre de esa “luz que se enciende dentro de lo más oscuro y hace de ella un corazón. Allí donde nunca llegó la luz del sol que nos alumbraba. Sí, una luz sin ocaso en el centro de la eterna noche”. Luz que se aproximaría al anuncio de un sueño, a “esos sueños que como lámparas que alumbrarían desde adentro, que guían los pasos del hombre siempre errante sobre la tierra”¹³.

⁸ O.c., p. 84.

⁹ Zambrano, M., “Las catacumbas” en *La Cuba secreta y otros ensayos*, Madrid, Endymion, 1996, p. 89.

¹⁰ Zambrano, M., *Los intelectuales en el drama de España*, ed. cit., p.85.

¹¹ O.c., p. 86.

¹² Zambrano, M., *La tumba de Antígona*, ed. cit., p.64.

¹³ O.c., p. 78.

Sería, pues, este itinerario del exilio un continuado despertar de ese sueño originario del ser hacia sí mismo y hacia su historia, "un identificarse consigo mismo y con todos los hombres[...] que parece entonces imposible que sean otros, los otros, los demás"¹⁴.

Y con ello la contradicción trágica de quien se decide "a morir, a morir para salvar al mundo del fascismo, a morir y no a matar[...] mas la trágica paradoja que exige el sacrificio total que no es ir a morir, sino a tener que matar. ¡Despertar para eso...!"¹⁵.

El exilio supone más allá de la fidelidad hacia los que nacieron muriendo, un continuado nacer, cual todo sueño llama a su continuado despertar. Y ese seguir emergiendo implica un seguir haciéndose que "era como sentirse otra vez en vías de nacer. Y a través de aquella agonía inédita. ¡Cuántas veces la había atravesado ya! Vivir era eso: morir de muertes distintas antes de morir de la manera única, total que las resume todas, agonizar también[...] pasar entre la vida y la muerte. Ser rechazado de la vida de múltiples maneras sin que para eso la muerte abra sus puertas. *Vivir muriendo*"¹⁶.

Pero aquello que hace emerger de la agonía, reside en la esperanza, y es que "nadie nos rechaza desde la muerte, nadie nos lanza otra vez a la vida, sino la esperanza oculta, la esperanza que brota desesperadamente en cada sufrimiento insoportable. Y cuanto más insoportable es lo que se padece, más honda renace la esperanza. Quizás hayamos de padecer por eso, para que la esperanza se revele en toda su profundidad[...] Y por eso hay historia. Por eso Europa ha sido el lugar más histó-

rico, más apasionadamente hacedor de la historia"¹⁷.

Y en esa búsqueda de la tierra prometida para que se integre la voz, se irá desentrañando el exilio de María. Y en él hay espacios, como pautas musicales en las que despierta una armonía que la integra en aquel centro del que se ausentó. Son presencias que responden a la ausencia, la ausencia de ese "vivir dentro del desierto el encuentro con patrias que lo pudieran ser, fragmentos, aspectos de la patria perdida, una única para todos antes de la separación del sentido y de la belleza"¹⁸. Pues que "las inmensidades del desierto vivido resuenan en una intensidad del ser íntimo"¹⁹.

El primer destino que como exiliado se le ofrece es América -más concretamente, México- "¿No es América, acaso, hija del sueño de Europa". Y ahí estaba. No había tenido que despertarla. La había despertado de aquella pesadilla que comenzaba a pesar en aquel París en cuyo rostro se leía de un loco también... La América tan maternal... ¡tan ancha!"²⁰.

Y más hondamente Cuba... "he preferido estas islas sin embargo o por eso mismo, pues que el mejor europeo de hoy, es decir la mejor vocación europea, creo que es la de las catacumbas, y desde luego la que yo tengo"²¹.

Halla fragmentos en su peregrinaje que semejan espejos que reproducen o amplían aquel espacio abandonado... "Las islas, lugar propio del exiliado que las hace símbolo allí donde nos aparecen. Las hace o las revela dejándolas flotar en la ilimitación de las aguas pasadas sobre ellas, sostenidas por el aliento que viene de lejos remotamente..."²².

¹⁴ Zambrano, M., *Los intelectuales en el drama de España*, ed. cit., p.82.

¹⁵ O.c., p. 83.

¹⁶ Zambrano, M., *Delirio y Destino*, ed. cit., p. 238.

¹⁷ O.c., p. 239.

¹⁸ Zambrano, M., *Los Bienaventurados*, ed. cit., p. 141.

¹⁹ Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, París, Presses Universitaires de France, 1957, p. 185.

²⁰ Zambrano, M., *Delirio y Destino*, ed. cit., p.238.

²¹ Zambrano, M., "Carta a Virgilio Piñeiro" en *La Cuba secreta*, ed. cit., p. 39.

²² Zambrano, M., *Los Bienaventurados*, ed. cit., p. 41.

Mas a veces esa isla ya hecha se revela a Zambrano y ese sentimiento desvela que “los seres vivos[...] producen la impresión de venir de muy lejos. De haber llegado[...] desde una profundidad, como si lo viviente emergiese de un fondo subhumano, y que dicho en términos generales será de un largo pasado invisible”²³.

La vivencia cubana, decisiva en el exilio de María, como más tarde lo será Italia, integra la reminiscencia de su infancia andaluza: “Y siempre pensé que al haber sido arrancada tan pronto de Andalucía, tenía que darme el destino esa compensación de vivir en La Habana tanto tiempo, que las horas de infancia son más lentas. Y ha sido así, en La Habana recobré mis sentidos de niña, y la cercanía del misterio, y esos sentires que eran al par del destierro y de la infancia, pues que todo niño se siente desterrado. Por eso quise sentir mi destierro allí donde se confundió con mi infancia”²⁴.

¡Ah! Volver a nacer y andar camino, ya recobrada la perdida senda... que diría Antonio Machado... Y vimos que todo el sendero del exilio supone un ir naciendo, un despertar ese sueño originario que nos habita. Y como origen vislumbra la isla de Cuba, “visión de una patria originaria cual si se iniciase un deshacer, un recorrer el tiempo”, “pues que el instante del nacimiento nos sella para siempre, marca nuestro ser y su destino en el mundo: Mas anterior al nacimiento ha de haber un estado de puro olvido, de puro estar yacientes como imágenes; escueta realidad carnal con una ley ya formada; ley que llamaría de las resistencias y apetencias últimas. Desnudo palpitar en la oscuridad; la memoria ancestral no ha surgido todavía, pues es la vida quien la va despertando, puro sueño de ser a solas con su cifra. Y si la patria del nacimiento nos trae el destino, la

ley inmutable de la vida personal, que ha de apurarse sin descanso -todo lo que es norma, vigencia e historia-, la patria prenatal que es la poesía viviente, el fundamento poético de la vida, el secreto de nuestro ser terrenal”²⁵.

En ese su seguir naciendo se irá germinado más hondamente la razón poética que se vierte en una vida e historia sintiente, que trasciende los cerrados límites de la razón para dar cabida a la misericordia, herencia de aquella piedad que tiene sus estribaciones en el olvido. Un retorno al alba de los tiempos, antes de la conciencia de su transcurrir...” en esa isla también mía y yo de ella, donde aprendí a mirar el alba y acordar el oído al ritmo de la respiración de la noche, tan viviente[...] he visto, bebido más que en parte alguna el alba, el alba hasta que salía el sol que me asustaba[...] Me llamaba, aún dormida me llamaba. En la calle 33, pegadita al suelo la veía por las entreabiertas ventanas”²⁶.

Siente ese conocer a través de *las correspondencias-Les couleurs. Les parfums et les sons se repondent-* que pudiera ser como sugiere Walter Benjamín, esa búsqueda de la recuperación de los tiempos remotos, cuando el conocer fluía del sentir. Acudían los sentidos a las solicitaciones y respondían conjuntamente, mas sólo uno de ellos -vista, olfato, oído, gusto, tacto- otorga la respuesta, se adelanta a los demás, mas sin perder su comunicación con ellos.

“Como secreto de un viejísimo, ancestral amor, me hirió Cuba con su presencia[...] Amor tan primitivo que aún más que amor. Carnal *apego*, temperatura, peso correspondiente a la más íntima resistencia; respuesta física y por tanto sagrada, a una sed largo tiempo contenida[...] y así yo diría que encontré en Cuba mi patria prenatal”²⁷.

²³ O.c., p. 49.

²⁴ Zambrano, M., “Carta a Julián Osborne” en *La Cuba secreta*, ed. cit., p. 44.

²⁵ Zambrano, M., *La Cuba secreta*, ed. cit., p.107.

²⁶ O.c., pp. 45-47.

²⁷ O.c., p. 107.

Ha hallado esa patria que irá ampliando y sosteniendo su exilio. Y la vertiente de su verdad española en esa comunicación que se trasciende en los otros. En esos hallazgos en y para los otros. "Desde aquellos años usted está en estrecha relación con la vida de nosotros, eran años de secreta meditación y desenvuelta expresión, la veíamos con la frecuencia necesaria y nos daba la compañía que necesitábamos. Éramos tres o cuatro personas que nos acompañábamos y nos disimulábamos la desesperación. Porque sin duda, donde usted hizo más labor de amistad secreta e inteligente fue entre nosotros. De ahí empezábamos ya a verla con sus ojos azules, que nos daban la impresión de algo sobrenatural que se hacía cotidiano. Y usted estaba y penetraba en la Cuba secreta, que existirá mientras vivamos y luego reaparecerá en formas impalpables tal vez, pero duras y resistentes como la arena mojada"²⁸.

Y quizás otra de las partes que más honda huella dejan en su viaje sea su tiempo en Italia, y más hondamente Roma en la que descubre una nota perenne en ese movimiento que implica el existir, ya que "la historia nos muestra que no le es posible al hombre instalarse en lugar alguno. Que apenas instalado en una de esas posiciones que parecen definitivas, algo comienza a socavarle. En nuestra tradición, sin embargo, el Imperio Romano ha persistido. La vasta influencia de Roma ¿acaso ha terminado la influencia de esta civilización? Si consiguiéramos apartarnos un tanto de nuestro presente para mirar desde el punto X hacia el futuro, nos sorprenderá entrever que aún vivimos los occidentales bajo la estructura romana en ciertos aspectos de la vida, que aún nos sostiene y quizás... nos oprime un tanto"²⁹.

María considera al hombre occidental como heredero de la cultura griega, mas recuerda aquel adagio de Delfos: *Todo con*

medida. Nada en demasía, y en él se incluiría: *Ni aún el afán de hacer historia*.

Vislumbra también en Italia esas ciudades, antes ciudades-estado que le rememoran el universo griego, pues que la polis griega entraña un "tipo de sociedad que nunca había existido. Anteriormente existía la tribu, la patria, el reino[...] las monarquías absolutas[...] la polis integra todo ello y aparece el individuo, el simple individuo que ya es anuncio de la persona: por primera vez aparece el político[...] que ya se desentraña, en tanto que ciudadano, de los lazos de la sangre[...] fluye como ciudadano[...] en su condición de hombre[...] su condición social es suplemento por ser hombre[...] ya visible, sin necesidad de máscara"³⁰.

Mas la cualidad de ser histórico que acompaña al ser occidental surge en Roma, el hombre *ha cifrado su ser en la historia, que ha creído en ella y querido hacerla...*

Y María originaria, ahora, de esa experiencia histórica va a la búsqueda de un universo que pueda ser habitado por ella y por su palabra. *Ser en el mundo* supone la esperanza de habitarlo. Y tan imprescindible como el tiempo se nos aparece el espacio. Y ello se podría completar con la idea de Merleau-Ponty que nos dice que vivir humana e históricamente es *habitar el ser*.

Y para María habitar es también armonizar. Un armonizar que es un reconocer quizás recordando el dicho pitagórico ¿Por qué se reconocían? *Porque obedecían a la misma música*. Y así se establece una relación de simpatía entre el ser, ahora María, y el espacio que lo alberga. Un espacio que mutuamente se trasciende, como diría Dürckheim: "el espacio es distinto según el ser cuyo espacio es y según la vida que en él se realiza. Se modifica con el

²⁸ Carta de José Lezama Lima a María Zambrano, *La Cuba secreta*, ed. cit., p.38.

²⁹ Zambrano, M., *Persona y Democracia*, Madrid, Siruela, 1996, p. 78.

³⁰ O.c., p.131.

hombre que se encuentra en él, cambia con la actualidad[...] de determinadas posturas y orientaciones que, de modo más o menos momentáneo, dominan todo el yo”³¹, y así parece suceder en ese universo italiano que la acoge. Es el *ser ahí* y el ser imaginante que habita también a través de la imaginación poética, como afirmaría Gastón Bachelard, fluye esa imaginación en la que el sueño del hombre -no olvidemos que sueño y vigilia se armonizan en María- ha de acompañar el *sueño de las cosas...* Zambrano e Italia, cual veremos, sueñan y se despiertan armónica y paulatinamente.

El universo italiano tiene centros, pero para Zambrano fluye uno especialmente: centro-corazón se podría denominar a Roma. Ciertamente que cada civilización ha tenido los suyos, Iran, China... pero el proverbio popular, *todos los caminos conducen a Roma*, pudiera tener una expresión más profunda: su carácter de eje o cruz iniciática, no sacrificial como bien nos descubre Renée Guénon, sino la de esa presencia del mundo infernal subterráneo, el humano terrestre y el celestial supra-terrestre -y algún reflejo de ello pudiera hallarse en Dante y su *Divina Comedia*. Todo lo cual implica, según Mircea Eliade, esa oposición entre el espacio que el hombre conoce y parece dominar y el desconocido e indeterminado que le rodea. El *cosmos* y el espacio extraño e indeterminado, *el caos*.

Pudiese considerarse, y más en la presentación ordenadamente tecnificada del mundo actual, a Italia, y más precisamente a Roma, como un genuino cosmos... pero, según María, es una *ciudad abierta* - recordando el inolvidable film de Roberto Rossellini- y a la par secreta, con sus ocasos, su caos y sus oscuridades... *Es hermética y secreta... y laberíntica*.

No hay guía prefijada..., no se muestra transparente. Hay que hallarla..., encaminarse en una encrucijada que siempre llama a opciones, decisiones...

Una ciudad más que razonable, sintiente, y es necesario hallar las fibras de su sentir, un sentir de sus correspondencias en sus sonoridades, su visión o su gusto..., algo que nos recuerda esa temporalidad remota, casi perdida de la que nos habla Walter Benjamin cuando nos comenta las correspondencias en Baudelaire... Habría que divisarlo al encontrarse con Roma descubriéndola, que “no es posible rechazar su brazo y su presencia ni tampoco es posible, aún viviendo en ella, liberarse de la sensualidad de su cielo y de su aire. Se diría que es un aire comestible, que a veces uno se siente en Roma como dentro de una fruta, de un melocotón diría yo, por ese color dorado, que en otras ciudades[...] también existe, pero no atenta, no se dirige al paladar”³².

Roma, como Italia, se podría percibir como una versión extensiva del horizonte..., que a su vez es laberíntica... *el mayor laberinto es el desierto*, afirma Jorge Luis Borges. Un laberinto que hay que trascender “y no dejarse llevar por una primera visión que sería la de una inmediatez, por esa belleza que podría tentar de no adentrarse en ella[...] esa belleza está poseída por la hermosura que brilla[...] resplandeciente que destaca entre todas las cosas”. Mas sabe que como el poeta “no puede dejar de olvidar, que tendrá que dejar de verla, de gozar de su brillo. El poeta está por su desventura, consagrado a una divinidad que perece, en el doble sentido de lo que vemos irse ante nosotros y que nosotros nos iremos a donde ella no esté”³³.

Y por ello se es llamado a desentrañar la visualidad de ese universo y la de sus resonan-

³¹ Bolnow, F., *Hombre y espacio*, Barcelona, Labor, 1969, p. 37.

³² “Ciudad abierta y secreta” en “El espejo italiano en la visión de María Zambrano”, parte II de *La palabra al atardecer* (textos recopilados por Verdú de Gregorio, Joaquín), Madrid, Endymion, 2000, p. 127; citado en adelante *Espejo italiano*.

³³ Zambrano, M., “Filosofía y Poesía” en *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar, 1975, p. 139.

cias..., quizás ser visionario, recordando a Rimbaud. Y María acude por ello a ese vislumbrar originario cual es la mirada: “tiene la mirada que sale de la noche -de esta de la historia también- una disponibilidad pura y entera, pues que no hay en ella sombra de avidez. No va de caza. No sufre el engaño que procura el ansia de captar. La tiranía del concepto que somete la libertad con el cebo del conocimiento lo acecha cuando todavía flota en el mar de las aguas primeras”³⁴.

Una mirada en la que el yo y el tú, el otro y lo otro se visualizan en ese diálogo amoroso aún sin palabras..., tan sólo una específica atención y, a través de ella, María Zambrano irá desvelando lo *que en la vida es como abrir caminos*, esos ‘*chemins qui ne mènent nulle part*’, recordando a Rilke, en su finalidad técnica o utilitaria.

Y esos caminos le servirán de guía a imagen del *camino recibido* que el ser descubre en su trascender vital. Senderos que le van revelando y desvelando las diversas perspectivas de Italia a imagen de esos nombres que se atribuían a Roma: “uno, el secreto; otro, el oficial; otro, el que después le daban los hermeneutas y enamorados, como Adriano en el caso de Roma pudo leer también amor[...] un amor que se puede paradójicamente ocultar. Tal sucede con la vida, y con la muerte en Roma[...] está terriblemente viva, devoradora[...] allí también está la muerte.”³⁵ Esa muerte violenta reflejada en el circo romano y trágicamente en acontecimientos más cercanos en el tiempo. *Y ese morir, raíz de vida inmortal* cual se manifiesta en las catacumbas.

Y catacumba, en unidad profunda con su visión del exilio, cual vimos, es la metáfora actual de esa espera de su palabra... en comunión con los condenados al silencio...

Esa comunión con las víctimas, tan cercana a los que murieron en la contienda y siguen muriendo en el exilio interior, aquel sentir de Albert Camus, quien le expresaba una honda admiración, fluye parecidamente en la hermosa descripción de ese ritual que conmemora a las víctimas de la Inquisición, o más bien de todas las Inquisiciones, víctimas de esa historia sacrificial que no termina de cerrarse y de abrirse a la de la piedad y misericordia.

Todo ese ritual se celebra por la cofradía iniciática de *San Juan Degollado*, nacida en Florencia, otra de las ciudades tan presente en este su pensamiento. Y queda reflejado, a través de las víctimas de la hoguera, ese estigma sacrificial que trágicamente se integra en la historia. Y en su otra perspectiva esa ofrenda del hombre en aras de la libertad. “¿Se tratará de la necesidad que el ser humano occidental tiene de hacer arder cuerpos vivos, de no conformarse con la llama del amor y ni siquiera con la llama del odio? Seguramente sí, es la misma necesidad de ver arder al heterodoxo -no al enemigo: al heterodoxo, al diferente, al distinto, al que se ha atrevido a ser él, a pensar y a sentir”³⁶.

La pensadora universaliza la víctima y la trasciende hacia todas las víctimas que se sitúan más allá de ese orden determinado por ‘el poder y el saber’ que sólo pertenece a un dominio que obstruye toda libertad. Y Zambrano, siempre heterodoxa, simboliza a estas víctimas en la presencia de Giordano Bruno... considerado como uno de los condenados, por esta cofradía que celebra en esa *Piccola Sistina* su ritual dos veces al año, y al que asiste en compañía de Araceli, la hermana, y de Elemir Zola.

Y Giordano Bruno evidencia un universo donde la gravedad, la atracción hacia lo terreno no puede cerrar el horizonte que nos eleva, nos hace volátiles, cual anhelo del hom-

³⁴ Zambrano, M., *De la Aurora*, Madrid, Tabla Rasa, 2004, p. 61.

³⁵ “Ciudad abierta y secreta” en *El espejo italiano*, p. 128.

³⁶ “Ciudad abierta y secreta” en *Espejo italiano*, p. 130.

bre hacia esa *leggerezza* tan bellamente desvelada en un ensayo de Italo Calvino. De ese ser que trasciende en su sueño el confinamiento de los límites... *seguro de mí mismo puedo desplegar mis alas. No temo la bóveda de cristal; cuando surco la fragancia del éter, asciendo al mundo de estrellas dejando muy lejos, bajo mis pies, el globo terrestre.*³⁷ Y en estas sus palabras supera a Tolomeo e integra a Copérnico, anunciando las hazañas de Colón... El hombre posee con ansia de lejanía que a la par entraña, como alega Novalis, *el misterioso camino hacia el interior*. Es el hombre quien delinea su propio horizonte, aquel que no le es impuesto, pues que para Zambrano *el hombre es criatura en trance de continuo nacimiento*.

Y a esa fe profunda en lo humano, que anhela superar la violencia sacrificial enraizada en la historia, semejan responder las palabras de Elemir Zola una vez acabado el ritual de la cofradía: *si la ortodoxia católica hubiese aceptado a un hombre de paz como Giordano Bruno, nunca hubiese existido después un tal Robespierre*³⁸.

Ante ello, María se pregunta, ante aquella Inquisición que tan trágicamente horadó la vida española y ésta. Ante ese sentir en su caminar se pregunta por qué el “inocente se vino a encontrar crucificado en el aspa de la historia, en la rueda movida por fuerzas contrarias, que debe proceder de un centro que se despierta sin cesar, una y otra vez y que pide sacrificio humano. Tal como si en esta historia que conocemos esa oscura fuerza no pudiera ser anulada”³⁹.

Al recordar el *origen del circo romano*, se interroga sobre esa crueldad y horror que tanto acompaña a la historia y que surge como aplacamiento hacia aquellos que se han deificado. El ídolo sustituye al dios y se le ofrece un sacrificio, en ‘un ritual juego’ de muerte,

más allá de toda batalla y guerra, que trágicamente y por sus propias características la integraría.

“Y de un modo directo ese sacrificio, entrega del hombre a la fiera, ¿no puede ser el residuo de una antiquísima religión sin nombre, de la cual la conciencia “no quiere acordarse” en que una bestia era divina[...] y que a aquello en que se creyó un día y se tributó culto, después de un largo período y renacimiento, se le teme aún más, se cuenta con su rencor”⁴⁰.

Y advierte en Roma y en la leyenda de su fundación esa enemistad entre Rómulo y Remo, entre hermanos, como contienda, pero dulcificada por la loba-nodriz como compensación a esa violencia de la tierra, pues que “el animal madre que nutre y protege, el que se pasó decididamente al partido del hombre-rey, rey de Roma, rey de la Tierra, sólo maternalmente podía hacerse. Pero sólo disfrazándose de crueldad podría, más tarde, ser regocigo la entrega del hombre al animal que siguió fieramente en su trono, el rey vencido que no abdica”⁴¹.

Y algo semejante acaece en la historia de Cain y Abel que tan honda raigambre adquiere en Unamuno, uno de los maestros de Zambrano, y en el enfrentamiento fraterno del que había sido testigo la propia pensadora. ¿Sería posible amansar esa violencia animal, trascenderla?

María descubre, frente al mito fundacional y bíblico del enfrentamiento, el de la armónica participación en la leyenda mítica de Castor y Polux: “en ella la fraternidad salva el abismo entre dos naturalezas, la una inmortal y la otra mortal, ya que entre los griegos, antes del cristianismo, la naturaleza inmortal o bien era

³⁷ Bruno, G., *Diálogo del universo infinito y de los mundos*.

³⁸ “Ciudad abierta y secreta” en *Espejo italiano*, p. 134.

³⁹ Zambrano, M., *Los intelectuales en el drama de España*, ed. cit., p. 84.

⁴⁰ “El origen del circo romano” en *Espejo italiano*, p. 146.

⁴¹ O.c., p.147.

un don concedido por un dios o bien adquirido por una especial iniciación a los ‘Misterios’ que tenían ese poder como el de Eleusis⁴².

Y así, frente a las pugnas entre esos hermanos -a los que puede integrarse la de Antígona con Creón, el poder, la ciudad... ahora el conflicto se resuelve en pacto, amistosa ilación entre lo humano y lo semidivino que integra a lo celeste y lo infernal -las Hades- en un acuerdo paulatino en el que en “vez de luchar en una de esas guerras civiles entre hermanos se entendieron y así en vez de ser dos puntos fijos de obstinada lucha, se conjugaron. Su movimiento es creador de orden cósmico, terrestre y estelar. Por ellos, según el mito, hay noche y día, las tinieblas y la luz están repartidas, hay giro de las estaciones del año y las cosechas fructifican. Y muerte y vida se entrelazan y con ellas la condición solamente humana y la divina”.⁴³

Por otra parte, se percata de una respuesta crítica como consecuencia de este destino sacrificial pues que “si los dioses de las religiones del sacrificio humano hubiesen sido dioses de verdad, ese su exigir hubiera sido descender. Y así cuando el sacrificio lo pide el dios verdadero, es él quien desciende”⁴⁴.

Mas quizás el ser humano necesite recuperar una inocencia perdida, pues cual vimos, *el despertar de la inocencia anula la soledad, trae la identificación consigo mismo y con todos los hombres...* Esa mirada inocente es para María la de los *Bienaventurados* y, entre ellos, la ‘franciscana’.

En Florencia, frente a ese esplendor ritual del cortejo con ocasión de la fiesta del Corpus, frente a *ese río multicolor que enmarca la fiesta en la que lo inmemorial resucita*, su

mirada se trasciende en *esa pobreza* alejada de la ostentación: *la cruz desnuda* como si quisiese salvar la víctima a la que es destinada, y que refleja *la misma pobreza y su cruz esa de leño casi sin desbastar ...* llevada por los discípulos del ‘Hermano Francisco’... y se vislumbran *ligeros como si la cruz no pesara: la seguían como una banda de pájaros a una señal que cruzara los cielos. Y sintió que la cruz era el Paraíso, que sólo ella lo era aquí en la tierra, ya que aquella desnuda pobreza y el Paraíso son la misma cosa*⁴⁵.

Esa experiencia ya manifiesta una vertiente de los *Bienaventurados*, *hombres en quienes la condición humana se especifica desde la lograda identidad. Son lo que son sin contradicción alguna[...] del perfectamente pobre sin contradicción alguna.*

Y de ello halla huella, parecidamente en la pintura de Fra Angelico: “ya que parecen ser obra de no se sabe quién ni de qué, de lo que ha quedado de inocencia en el alma humana; una obra de arte natural se diría como un almendro que florece, o como una aurora que se abre”⁴⁶.

Testimonia esa transparencia una conciencia que se sitúa más allá de la culpa- cual considera la propia en el acontecer histórico inmediato-, a la que opone esa mirada de Savonarola, él “que proyectaba la sombra de pecado sobre las expresiones más ingenuas de la belleza y sobre aquella hora de holgura del pensamiento”⁴⁷.

Pero sería incompleta la visualización de la mirada de Zambrano sin esa presencia del pueblo en sus escritos. Ese pueblo que se refleja en la cultura y la cultura que se funde y manifiesta junto a él en la contienda española, origen de su exilio.

⁴² “Castor y Pólux” en *Espejo italiano*, p. 148.

⁴³ O.c., p. 149.

⁴⁴ Zambrano, M., *Persona y democracia*, ed. cit., p. 146.

⁴⁵ “Corpus en Florencia” en *Espejo italiano*, p. 188-189.

⁴⁶ “Fray Angélico y Savonarola” en *Espejo italiano*, p. 201.

⁴⁷ O.c., p. 202.

En Italia ese pueblo se presentifica en diversas pausas, motivos de sus escritos: “Pues lo que sucede es que la palabra pueblo tiene dos significaciones[...] El pueblo como realidad humana que padece más que hace la historia, que interviene sólo en esos momentos extraordinarios, esa especie de ‘éxtasis histórica’ que luego resultan ser paradójicamente los momentos más históricos.

Y otro sentido de la palabra ‘pueblo’ es el que se refiere a la totalidad, el que incluye a todos los miembros de una sociedad determinada. Y ése es el supuesto de la democracia: que toda sociedad sea pueblo”⁴⁸.

María permanece en Italia en uno de esos momentos históricos en los que la libertad se iba desvelando tras una larga etapa de oscuridad. El anverso de su país de origen. Y el pueblo se muestra en variedad de perspectivas, de las que la más cercana es la diaria, la cotidiana, cual la de las “*trattorie* donde se reúnen unos vecinos y alguien llega con cierta autoridad, pero sin mostrarla mucho, porque se trata de un príncipe de verdad. Al menos existían cuando yo estaba allí[...] y hablaban naturalmente con las gentes del pueblo, que en ese pueblo tenían su séquito, sus confidentes, sus servidores, sus seguidores[...] y que no había esa distancia que establece la propiedad. No era Roma[...] –todavía– una ciudad propietaria, es decir, propiedad del capitalismo industrial”⁴⁹. Parecida impresión semeja desentranarse en uno de sus recorridos por los alrededores de Roma: “Había un cafetín donde todavía se servía un helado hecho a mano y un maravilloso café con un aroma indecible. Allí entraba alguien, algún varón de la localidad vestido de negro, con ese delantal también negro que recuerda a la antigua toga romana. Y extendiendo la mano decía ‘Salve Cesar’ ¡un café! ¡Como en el circo!”⁵⁰. El sabor

y el aroma se conjuntaban con un ritual de representación.

Realidad y representación se fundían, se alternaban en esa cotidianeidad espontánea.

Mas, quizás, donde la representación trasciende la realidad es en el cine italiano de aquella época que supuso la aportación de un nuevo género, el *Neorealismo*. “Y no parece haber artificio en este cine italiano. No había actores ni actrices. Apenas argumento. Ningún decorado. La calle. La ciudad. El paisaje no es en sí mismo sino visto desde una carretera o desde un cuarto de fonda, una ancha plazuela de Roma y una casa de la vecindad, el patio de una Iglesia parroquial como el de ‘*Roma citta aperta*’, la gran revelación.”⁵¹

La inmediatez, el testimonio de aquello que sin él hubiese permanecido anónimo, la figura del *hombre sin más*... Una nueva forma de producción más allá de la búsqueda de un interés o utilidad económica, pues que primordialmente se busca la plasmación del ser humano más allá de *esos guardianos diabólicos de la vida de hoy: el dinero y la técnica*.

Es un nuevo humanismo que acoge a los desplazados -a semejanza de aquellos fantasmas-personajes que buscaban, llamaban a la puerta de Pirandello, para que los mostrase, les otorgase su autoría. Y es una razón de *misericordia* -aquella que María Zambrano pide para los vencidos- la “que ahora acoge a los, de otra manera, no vistos, no escuchados y así todos somos protagonistas a través de nuestra vida. El cine italiano de la postguerra merece aquel pensamiento de Leonardo da Vinci en su tratado de pintura. *E necessario che la bellezza sia per tutti e che il bacio sia per tutti*”.⁵²

⁴⁸ Zambrano, M., *Persona y democracia*, ed. cit., p. 182.

⁴⁹ “Ciudad abierta y secreta” en *El espejo italiano*, p. 129.

⁵⁰ “El desnudo iniciático” en *El Espejo italiano*, p. 143.

⁵¹ “El cine italiano” en *El espejo italiano*, p. 157.

⁵² O.c., p. 161.

Mas es la dimensión de amor lo que guía esencialmente el peregrinar de María Zambrano. Pues que “el pensamiento sin amor no florece. El pensamiento de Giordano Bruno nació del amor, no necesariamente del amor como amante, pero del amor”.⁵³

El amor como trascendencia paulatina-mente se irá integrando en esa razón poética que ha ido desgranándose desde la época española, como bien expone Luis Miguel Pino, en esa *Neo-Antígona* del siglo XX. “María Zambrano, que, siendo joven, era una mujer comprometida social y políticamente, pero que tras el ‘fracaso’ en la guerra civil española, hubo de abandonar ese compromiso activo por el hombre español, para dedicar el resto de su vida a otro compromiso más universal y trascendente, como fue el buscar una nueva razón, la razón poética, asumible por toda la humanidad, una razón que le permitiera acceder a un conocimiento verdadero”⁵⁴.

Y paradójicamente, con ocasión de los trabajos en el subsuelo romano para la construcción del ferrocarril Roma-Nápoles, se descubre “una basílica blanca por fuera y más enteramente blanca por dentro”. Y ese color semeja anunciar otra revelación de amor en el ábside de la Basílica que María llama pitagórica: la muerte de Safo -que para María no es suicidio, como no lo era el de Antígona- que “se plasma al lado de su amante. Faetón la empuja a dar el salto en el mar y al otro lado del abismo Apolo llama con gestos de absoluta acogida[...] Así puede interpretarse el suicidio de Safo, como el tránsito ineludible de un amante terrestre a uno divino”⁵⁵.

El itinerario de María ha sido, es, iniciático, y frente a los enigmas no ha respondido tan sólo con su inteligencia, con su razón...

pues que tras la máscara de la primera realidad se halla otra u otras, hay que trascenderla. Y así la muerte de Safo no es la de la víctima como ofrenda a un dios sacrificial: “el salto al mar azul desde una de las muchas leukade (promontorios blancos) era una ordalía ofrecida a los criminales acusados de transgredir alguna ley sagrada[...] que se les ofrecía, algo semejante a un juicio de Dios. El reo[...] era devuelto a la voluntad del dios ofendido y en el lugar del archipiélago que los egipcios nombraban los pueblos del mar. Bajo el azul del cielo purísimo, reflejado en las aguas tersas, reflejo del cielo, este promontorio blanco había de tener imagen de paraíso y no de castigo infernal a lo europeo. Pero era la muerte o la inocencia si salía vivo, y aún la muerte, quien lo sabe, era un abrazo del dios mar que rescataba a uno de sus hijos que le habían perdido”⁵⁶.

¿Retornaría el hombre a ese lugar perdido? ¿A un origen amoroso, originario del Amor? Intuye que el amor escoge a sus elegidos que siguen ese camino recibido y a veces se muestra a quien siente sus ecos, su música... *Y ninguna dirección que le sea ofrecida por la mente al uso puede abrir paso a esa llamada indecible del corazón submergido.*⁵⁷

Y es en Dante Alighieri donde Zambrano hallaría uno de esos centros en el que el hombre trasciende los universos, el horizonte, y esa trascendencia se hace mediadora entre lo terrestre y lo ultraterrestre, entre la gravedad que nos mantiene adheridos a lo terreno y la *leggerezza*, entre la condena a una solidez que nos funde en la inmovilidad y beatitud que traspasa todo límite.

En él se supera la experiencia vivida en experiencia soñada. Pues que pensamiento y amor no se enfrentan, se encuentran; es el

⁵³ “Ciudad abierta y secreta” en *El espejo italiano*, p.139.

⁵⁴ Pino Campos, L. M., “Edipo rey y Edipo mendigo: un héroe trágico en la Filosofía de María Zambrano”, en *Revista Laguna*, La Laguna –Tenerife 2004, n.14, pp. 89-118.

⁵⁵ “Un impar monumento” en *El espejo italiano*, p. 138.

⁵⁶ O.c., p.139.

⁵⁷ Zambrano, M., *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977, p. 66.

pensamiento guiado por el amor el que viaja; guiado por la mano del Poeta hacia los infiernos; guiado por Beatriz hacia el Paraíso. Y ese recorrido iniciático -purgatorio- prueba en medio a la escala ascendente hacia la beatitud que María Zambrano compara a una escala mística; desde la noche oscura, infernal, sobrepasando una experiencia purgativa, hacia la quietud. Y para la pensadora, la mística es heterodoxa, no originariamente cristiana sino adherida al cristianismo, desde esa raíz oriental en que ella ve huellas de la escuela iniciática, los *fedeli d'amore*.

Y en otra de sus vertientes se podría hallar un eco del mito de Eurídice fundido, ahora con el de Perséphone, “pudiera ser el trasunto del retorno del despertar de la perdida primavera, estación del amor”⁵⁸.

En la propia vida de Dante, en su exilio, se refleja la pensadora -cual peregrinaje, interior, en una Italia exiliada de sí misma como lo era España en aquel trazo de su historia- y a través de sus encuentros decisivos, el de Beatriz y el de ese amor que transforma y hace renacer al hombre: “ya en la *Vita Nuova* aparecen palabras indicativas de que el amor le condujo hasta los últimos confines de la vida, de que se trata de un amor que transforma, que nace del hombre, que era Dante, un hombre nuevo; de que le ha hecho morir y renacer tanto como es posible sin dejar de ser habitante de la tierra”⁵⁹.

“Exilio y lealtad a la palabra le une en esa transformación en la que el hombre traduce su vivencia personal en humana y universal. Y ese universo irá más allá de todo límite: el hombre que podemos llamar universal tiene en cambio ante sí la totalidad del horizonte, está como en el centro del círculo que abarca todo lo que al hombre concierne”⁶⁰.

Todas las temporalidades, y más aún la amorosa, tendrían una resonancia en lo que la pensadora denomina *olvido*. Tiempo antes de la consciencia del transcurrir, cual si el hombre considerase que su vivir es una *ausencia*, de una presencia anterior, amorosa o divina; allí donde el hombre habitara un estado anterior a toda degradación, del yo antes del yo..., cual si más allá de toda fragmentación, hubiese un universo de unidad...

¿Amor ?, ¿Poesía ? Tiempo anterior a la consciencia de temporalidad...

Y ese estado de aproximación a esa ruptura entre lo visible y lo invisible, o cuando lo visible se inicia en la percepción de lo invisible, María Zambrano lo siente en Venecia y en la contemplación de *La tempesta* de Giorgione, enigma y laberinto que se funden en el misterio.

“Lo que ocurre en Venecia, a mi parecer y por mi propia experiencia, es que toda confusión, toda anomalía, todo prodigio entra inmediatamente en el orden, es asimilado, no hay antes ni después[...] hay un SIEMPRE que lo recoge todo”⁶¹.

Y el enigma que acompaña a toda interrogación humana, pues como afirma Einstein, tras todo descubrimiento aparece un nuevo dilema, se percibe ante *La Tempesta* del misterioso pintor Giorgione..., “un acontecimiento que no acontece o que no amenaza, un fuego que no devora, una lluvia que no empaña, un rayo que no va a caer. Y si cae es como si no cayese[...] uno se imagina que esa tormenta existe, y sin embargo, no existe ni tormenta ni acontecimiento; es algo que no sucede y es suceso. Es la naturaleza a la que nada importa; pero la naturaleza está allí; se deja ver solamente a través de los seres amenazados por ella y a los que podría destruir”⁶².

⁵⁸ “Dante y Cervantes, el dintel, el centro, la salida” en *El espejo italiano*, p. 252.

⁵⁹ “Dante espejo humano” en *El espejo italiano*, p. 237.

⁶⁰ “El infierno de Dante” en *El espejo italiano* p. 243.

⁶¹ “El laberinto de Venecia” en *El espejo italiano*, p. 215.

⁶² “El enigmático pintor Giorgione” en *El espejo italiano*, p. 211.

La experiencia vital de María en Italia pudiera concebirse como una nueva etapa en su caminar profético, *Incipit vita nuova*. Y tras esa presencia, perenne en su recuerdo, manifestar cual lo hiciera Dante: *Io tenni li piedi in quella parte al dilá de la qualle non se può tenere piú per intendimento de ritornare*.

E Italia, en las palabras de uno de los creadores universales del siglo XX, Pier Paolo Pasolini, como un *eterno retorno* hacia el inicio, hacia el origen de una vida; testigo de una vida nunca perdida...

*Adulto? Mai - mai. Come l'esistenza
che non matura - resta sempre acerba,
di splendido giorno in splendido giorno -
io non posso che restare fedele
alla stupenda monotonia del mistero.
Ecco perché, nella felicità,
non mi sono abbandonato - ecco
perché nell'ansia delle mie colpe
non ho mai toccato un rimorso vero*

*Pari, sempre pari con l'inespresso,
all'origine di quello che io sono.*

Esa búsqueda de lo originario, antes de la palabra que espera su aurora, caminando y contemplando las visiones en cada uno de los espacios por los que discurre su exilio; María Zambrano, despertará sus sueños e irá naciendo al ser y, junto a los otros, a una historia siempre abierta en hondo contraste, verdadera, con la de la España que debió abandonar, aunque en realidad de la que nunca se fue. Esa fue la profecía de los exiliados y “vencidos”...

“En la guerra civil del siglo XX hubo un vencedor que exterminó al perdedor y que no dejó espacio alguno para un tercero para que hubiera negociado una paz[...] La guerra civil redujo la complejidad y múltiple fragmentación de la sociedad española del primer tercio del siglo XX a dos bandos enfrentados a muerte, con el resultado de que nunca accedió a ningún tipo de reconciliación que mitigara los



MARTA NEGRE: S/T. 2007

efectos de la derrota de los perdedores y volviera a integrarlos en la vida nacional. Desde 1939, España quedó brutalmente amputada de un parte de sus gentes y de su historia; hasta 1975, España vivió de la guerra y de las consecuencias de la guerra, que aún habría de extender su sombra durante el periodo de transición a la democracia”⁶³.

Fueron los *fragmentos* del exilio -sin olvidar el interior-, que tendían al imán de los *centros* que supieron reflejar en esa entrega y

diálogo abierto con las diversos espacios y culturas... en esa fidelidad a aquella su causa y su peregrinar, saliendo antes del día, en su alba, hacia un horizonte sin límite, lejano y sin descanso y se entrecruzaron en los caminos abiertos...

*Sigue, sigue adelante y no regreses
Fiel hasta el fin del camino y tu vida,
No echas de menos un destino más fácil,
Tus pies sobre la tierra antes no hollada,
Tu ojos frente a lo antes nunca visto*⁶⁴

⁶³ Juliá, S., *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004, p. 288.

⁶⁴ Cernuda, L., “Peregrino” en “Desolación de la Quimera”, *Poesía completa*, ed. cit., p.531.

Documentos*

María Zambrano

Los caminos del pensamiento

Semana, IX, nº 288, San Juan de Puerto Rico, 30 de octubre de 1963, p. 4.

La Gaceta, nº 7, México, 1960.

Con dados de niebla, nº 21-22, Huelva, 2002, pp. 16-18.

Pocos procesos tan fascinantes, tan complejos y delicados también, como el que sigue el pensamiento a partir de que cobra, no ya forma, sino cuerpo, ese cuerpo que es la obra concluida y sellada cuando ya ha dejado de pertenecer a su autor hasta que alcanza su cumplimiento entrando a formar parte de su constelación, de esas que salvan la historia humana, que la alumbran, atraen y conducen. Pues cabe pensar, porque se puede pensar de algún modo todo lo que se siente, que el pensamiento humano vaya a alojarse en algún espacio o medio donde sea legible todo él, y no sólo por el hombre; que sea él lo que quede, si algún día la Tierra desapareciera. Que este nacer de la historia inexorablemente de las entrañas humanas, como un sueño que se enciende y aún quema, en busca de algo que sea, que es palabra, pensamiento. Palabra, pensamiento, con que el hombre selle su paso por el universo.

Pero, sin necesidad de abandonarse a la esperanza de que tal cosa suceda —que la creación entre todas del hombre, su pensamiento, quede aún pasando— tenemos ante nuestra vista ese pasar del pensamiento, con su cuerpo

que a él nos referimos ahora, ya que también existe, el pensamiento incorpóreo, puro soplo de la palabra hablada. Esta trayectoria que recorre el libro desde que fue dejado por su autor hasta que asciende a la historia: ese lugar donde es visible y accesible. Y nada asciende a la historia aislado, nada es propiamente histórico si no entra a formar parte de una constelación. Nada, pero tratándose del pensamiento, podríamos decir que todo pensamiento, por completo y luminoso que sea, tiene un contexto, que ningún pensamiento se puede leer sino dentro del pensamiento total. No todas estas constelaciones son igualmente visibles, ni todas lo son igualmente en los diversos períodos de la historia. Hay un lugar, diríamos, intermedio, histórico ya en realidad, pero no al modo de las altas estrellas, en una forma menos objetiva, más apegada al sentir. Son las obras, el pensamiento —filosofía, meditaciones, poesía, literatura— que no ocupa un lugar perceptible a primera vista en el reino de lo vigente. Obras que corren un tanto subterráneamente, que en algún período afloran a la superficie visible, mas nunca para todos. Son obras que han estado escondidas mucho tiempo, a veces siglos, como lo están los tesoros. Y como tesoros vienen a ser descubiertos y ofrecidos un día. Su lectura es compartida, aunque se verifique en soledad y tienen así una cierta virtud comunicante. Tiene algo de remedio, ciertamente, de esos remedios no prescritos por la medicina vigente y que quienes lo han experimentado ofrecen a otros. Pues en esta clase de obras, la matemática

celestes se hace sentir, diríamos, a menudo. No están “ahí”, como los clásicos; no se sabe de ellas, no sería posible, pues, ir a buscarlas por quien encuentra en ellas remedio, pues que como se ha dicho, no brillan en las constelaciones. Alguien, una persona amiga o un feliz azar las deposita un día, el más justo como un don de las aguas, dejado casi anónimamente.

Son de una rara belleza estas obras, de una belleza que va también como de incógnito, buscando hacerse anónima, borrarse casi. Y cabe preguntarse: ¿cómo no han entrado a formar parte de ninguna constelación de primer orden? Sin duda ha de obedecer a algo, no ha de ser injusto o, por mejor decir, debe de ser mejor que sea así.

Y la pregunta nos hace recordar que algunas, no pocas, obras de primera magnitud, han pasado antes de ascender a tan claro lugar, por el mismo proceso. Que han estado largamente olvidadas, que han sido descubiertas como tesoros, que su lectura ha sido una especie de iniciación y ha llegado a veces a crear, si no sectas, a lo menos una cierta fraternidad. Tal ha sucedido con obras tan dispares como la *Ética* de Spinoza y la *Guía Espiritual* de Miguel de Molinos. Es diferente el caso de los textos –algunos venerables, humanamente sacros– que durante épocas enteras han permanecido en eclipses, en virtud de esos cortocircuitos de la historia, de esos hundimientos de todo un pasado que después se rescata. Lo es también esa lenta condensación de vida y claridad alrededor de libros como el *Quijote* y tantas otras formas de crecimiento, por las cuales una obra llega a ser clásica.

Este género de obras a que nos referimos si bien por algún tiempo alberga algunas de las llamadas “clásicas”, no está formado permanentemente por ellas. Suelen tener como rasgo común el tener de una u otra manera un destinatario, el ser una carta o

como una carta. Pero cartas hay de muchos géneros, las hay que aunque dirigidas a alguien lo olvidan y se extienden como un tratado. Las hay que son como el cantarillo que a los pinos resineros se le pone bajo la herida para que recojan gota a gota la savia, esas cartas en que el poeta Rilke se daba por no morir anegado en la sangre translúcida de su poesía; esas otras en que ciertos poetas y pensadores son como el sustituto del artículo de periódico. Pues dicho sea de paso es muy de notar que en las culturas nórdicas el filósofo, el profesor, el tratadista no den su pensamiento sino en libros o en revistas de su disciplina, no salga a la calle para todos, según contrariamente sucede con el pensador latino de origen mediterráneo.

Hay la carta –prosiguiendo esta brevísima indagación– memoria o crónica. Y destacándose de todas ellas, dos especies más netas y destacadas, la carta-guía y la carta-confesión. Guía y Confesión son dos géneros intermedios del pensamiento prefilosófico, o más exactamente: prefilosófico, la Confesión, posfilosófico, la Guía, cuestión ésta que no con mayor amplitud, sino con toda la necesaria, ha abordado el autor de estas líneas en otros lugares.

Pertenecen estos libros raros a que nos referimos al género de carta-guía. Los hay ilustres, como las *Cartas a Lucilo* de Séneca, y esas cartas a sí mismo que se escribía Marco Aurelio el Emperador –a quien no sé por qué los historiadores lo nombran “El solo”. Y no es necesario ciertamente que estén formados de cartas para que en verdad sean, pues lo esencial de una carta reside en ir dirigida a alguien para comunicarle algo que sólo él entiende plenamente, porque lo necesita como pan, como gota de agua en esa situación de su vida. Es el pensamiento en función de caridad.

María Zambrano

Recuerdo de Ortega y Gasset

Semana, X, nº 308, San Juan de Puerto Rico, 9 de septiembre de 1964, p. 5.

Resumen del artículo “Don José” publicado en *Ínsula*, X, nº 119, Madrid, 1955 y recopilado en *Anthropos. Suplementos*, nº 2, Barcelona, 1987.

Con dados de niebla, nº 21-22, Huelva, 2002, pp. 64-66.

Don José en plena vida llevaba en su persona —hasta en su simple presencia física, si presencias físicas solas hay— el signo de la intangibilidad de la persona. Era lo primero que hacía sentir y por lo que se imponía inmediatamente; por lo que atraía también. Creaba un ámbito de distancia colmado de confianza que despertaba —y exigía— en los que en él entraban, el sentir de lo intangible de cada persona; en la amistad con él sucedía lo contrario de aquello que se ha dicho: “que hay personas que quitan la soledad sin dar compañía”. Don José acompañaba dejando intacto lo que de puro y fecundo hay en la soledad. Por eso el diálogo con él se desenvolvía con poco esfuerzo, a pesar de las diferencias.

De sus palabras y de sus gestos se desprendía una especie de “imperativo categórico”, de ser persona íntegramente, de disponerse a vivir en modo tal que el sólo hecho de vivir sea ya un acto moral.

Recuerdo que en los primeros tiempos en que comenzó a exponer en los cursos universitarios su tesis metafísica acerca de la “Razón

vital”, sentí y el sentir hizo comprender que la Razón Vital desde su comienzo, incluía ya una ética, lo era ya. Y al comprenderlo así vi también la coherencia perfecta entre su persona y su obra; y su filosofar como un verdadero acto creador, una acción pura de la persona; conocimiento que integra; acto moral.

Y así, no es nada extraño que años después, lejana de aquella vida y en el dintel de una nueva que comenzaba para mí, sintiera que aquel su pensamiento se me transformaba en sustancia ética, lo cual es una de las manifestaciones del verdadero pensamiento. Pues hay horas en que los pensamientos se abisman; en todos aquellos momentos que señalan la ruptura de algo, en que una persona, una forma de vida se ha ido para siempre; diversos modos de muerte que en la vida hay antes de que se llegue a la definitiva.

Son los momentos de prueba del pensamiento, pues como su contenido se hace invisible, sólo queda de él lo que de acción tuvo: de acción constructora y vivificante.

Y cuando de un pensamiento de un maestro, en horas así, se vierte ese precipitado moral hasta parecerse a una sustancia, entonces el ser discípulo queda incorporado a la persona, inseparable de ella. Y es un extraño alimento, en forma de implacable exigencia.

Se me aparecía entonces y vuelve a aparecerse ahora la figura de don José, más que en las aulas, al aire libre, en el campo que rodea a Madrid, allá donde no se ve más que horizontes. El Guadarrama parecía convenir con su figura, pues que tenía el granito, la consistencia y la antigüedad; el campeón de la

europización de España llevaba impreso un sello como de ser uno de los primeros habitantes de una España prehistórica y futura. De una España “in status nascens”. Y así, también sentíamos fluir su pensamiento como un manantial inagotable. El tiempo, oyéndolo, transcurría de otra manera, pues era como si se uniesen pasado y futuro; y nos hacía creer, mientras andábamos a su lado, que éramos del tiempo, no por poseerlo, sino por no espartarnos de él. Siempre tuve terror de la historia, hasta que lo oí. Y me parecía, oyéndolo, que el aceptar la historia fuese “entrar en razón”. Se sentía alboreando la “Aurora de la Razón Histórica”, como rezaba el título de aquel su libro que vi en capillas en el año 1933 (si la memoria no me engaña en la exactitud de la fecha). Veía don José la flecha en el aire y sorprendía al pájaro cuando se dispone a emprender el vuelo. Así debió de mirar Velásquez, pintor de la perspectiva, de la luz del campo madrileño y del horizonte: era de su estirpe. Y nada extraño me resultó el que años después, don José dedicara a Velásquez varios estudios; había de atraerlo esa mirada equivalente a la de su pensamiento. Desde el Manzanares se había mirado de ese modo la realidad, como quizás desde lugar alguno. Los dioses disponen, a veces, tales cosas.

Y si sus ojos percibían el movimiento era porque su mente pensaba en términos de movimiento. Y por ello sabía también escuchar. Como es sabido, las personas pueden caracterizarse según en ellas predomine el ver y el mirar, o el oír y escuchar. Don José sabía hacer las dos cosas con igual perfección. Su hablar era musical porque arrastraba con la palabra el silencio. Tenía una voz pura y antigua que parecía llegar de un silencio lejano.

Nosotros la escuchábamos sabiendo de quién era, pero cualquiera la hubiese escuchado, aun sin saber a quién pertenecía aquella voz.

Sabía crear el silencio de donde nace la palabra; le veo ahora así, cuando se disponía a escuchar; se retiraba un poco como hacen los que escuchan música de verdad; echaba hacia atrás la cabeza y se replegaba sobre sí. Pero lejos de crear con esta retirada un vacío, creaba un medio, un silencio fluido donde la palabra brotaba sin esfuerzo del interlocutor. Ningún balbuceo le parecía deleznable y cuando las palabras no alcanzaban la cumplida expresión recogía su tono, su ritmo. Se diría que escuchaba la palabra que anhelaba nacer, la que palpita ciega en el silencio.

Se le sentía adentrarse en un espacio íntimo, en un medio propio fluido y transparente como agua; una atmósfera en la que la inteligencia se mueve por ser a ella adecuada. “El lugar natural” de la persona, diríamos, donde la comunicación se establece sin fatiga alguna.

Y todo eso era así por algo; sí, debía de ser por lo que en él había muy de raíz. Caridad intelectual lo he llamado hace ya no sé cuánto tiempo. Caridad de la que surgió su vocación de pensador que lo hizo salir por los caminos tan de mañana. Mucho de esa luz de la mañana debía tener dentro, porque a muchas personas cuando se ensimisman, se las ve oscurecerse, volverse opacas, como si se retiraran a un lugar medio cerrado. Don José, cuando se internaba en sí mismo, irradiaba mayor claridad, como si se entrase en un lugar luminoso.

María Zambrano

Las preguntas y el preguntar

Semana, XI, nº 319, San Juan de Puerto Rico, 3 de febrero de 1965, p. 4.

Con dados de niebla, nº 21-22, Huelva, 2002, pp. 89-91.

Este artículo forma parte de *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, pp. 109-111.

Son muchas y variadas las preguntas, pues el preguntar es mucho y se va haciendo cada vez más amplio y más complejo a medida que el hombre va haciendo uso de la razón.

Mas estas varias clases de preguntas se dan dentro de las dos grandes especies de la pregunta. Cada una de estas especies tiene sus antecedentes también, su prehistoria. Y así la pregunta maravillada, la pregunta acerca de lo maravilloso, hecha con ánimo maravillado, ha precedido a la pregunta acerca del ser o de la realidad de las cosas, que señala la especie más pura de la pregunta intelectual, de la pregunta que va en busca de conocimiento.

¿Qué son las cosas?, es lo que se pregunta el sabio griego, uno de los siete, Tales de Mileto, iniciando plenamente con ello algo que no es ya sabiduría, ni simple saber de experiencia, sino filosofía. Y la diferencia estriba ante todo, en que las preguntas de la sabiduría o del saber de experiencia tienen respuesta ya, no van en busca de lo que no se sabe, no constituyen ellas mismas el saber o la ciencia “que se busca”, según la expresión de Aristóteles refiriéndose a la Filosofía. En la sabiduría tradicional que precede y con mucho a la filosofía, la pregunta no abre el

camino a la respuesta, es más bien al contrario: es la existencia de la respuesta la que suscita la pregunta o la inspira. Y por ello abundan tanto en la sabiduría, en las sabidurías de todo tiempo y lugar, los enigmas. Pues enigma es una respuesta disfrazada de pregunta, de lo que en tantos juegos infantiles de preguntas y respuestas ha quedado el rastro. La respuesta está jugando al escondite dentro de la pregunta. Y en este caso sobre todo, además de en otros, la pregunta no la dirige el ignorante al sabio, el que apetece saber al que sabe ya, sino a la inversa: el que ya sabe al que todavía no.

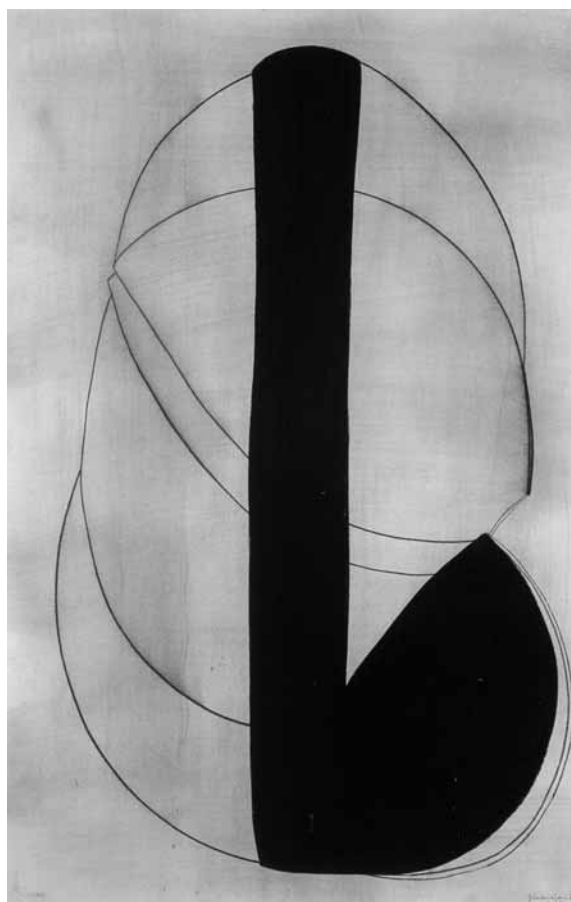
Y a veces es la vida, ella, la que presenta el enigma a descifrar suavemente y como si no lo hiciera, el enigma en que se contiene la cifra y la palabra del destino. Y a ello en verdad, son introducción los enigmas que el sabio plantea al ignorante, el viejo al niño le enseña a tratar con el enigma, a familiarizarse con su presencia, a reconocer su aparición. Y quizás también entre los enigmas que el anciano propone al niño se ha deslizado alguno inadvertido que es ya el que el destino le tiene preparado. Y así cuando él se encuentre un día tal vez algún eco se despierte en su propio corazón que le oriente o que le sostenga. Ante los enigmas que el destino nos presenta el corazón tiene que permanecer dueño de sí, y para ello necesita ser sostenido.

Sucede cuando nos preguntan, seamos estudiantes o maestros, que lo primero que se experimenta es un sobresalto, una especie de sentirse sorprendido “in fraganti”, como si hubiésemos descuidado algo, o dejado en olvido, por lo menos. Y aun puede ocurrir que tratándose de una pregunta para la cual disponemos de adecuada respuesta, al sobresalto

suceda un vacío en la mente. Nada hay más contrario para salir de esta situación que el esforzarse para salir de ella. Por el contrario, hay que sostenerse en ese vacío de la mente con un corazón firme. Y entonces, sólo entonces, es cuando aflora la respuesta: una respuesta todavía más precisa de la que creíamos tener. Entre la pregunta y la respuesta debe existir, de mediar, un vacío, una detención de la mente, una cierta suspensión del tiempo. Por varias razones que procuraremos ir manifestando, mas ante todo por ésta que ahora señalamos: que el corazón debe asistir en todos los sentidos de la palabra al acto de responder de algo. Porque responder es ante todo responder ante algo, presentarse ante algo. Y sin la asistencia del corazón la persona nunca está del todo presente.

Y así cuando en la tradición no desaparecida de la sabiduría o saber de experiencia, el que sabe presenta la cuestión, el enigma que puede hasta tomar la forma de un modesto acertijo al que no sabe; el hombre maduro o el anciano al niño, le está enseñando, “entrenando”, a sostenerse con el corazón, a solas, con su corazón, sobre el momentáneo vacío de la mente, ante las situaciones enigmáticas que la vida se cuidará de irle presentando.

Siempre quedará algo de esto, de esta situación en la otra pregunta, cabeza visible de una especie de preguntas, la puramente intelectual del pensamiento filosófico. Pues que se trata siempre de una pregunta. Mas la radical diferencia entre las dos preguntas estriba en



DOMINICA SÁNCHEZ: *serie La forma de les hores*,
Lápiz y pastel sobre papel Arches, 2006

que la pregunta filosófica es la que entre todas el hombre se ha hecho a sí mismo, a solas consigo mismo; en un vacío sin sobresalto, pero aun mayor. De todo ello se seguirá hablando.

María Zambrano

La atención

Redactado para *Semana*, noviembre de 1964.

Filosofía y educación, edición de Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey, Málaga, Ágora, 2007, pp. 59-60.

La atención no es sino la receptividad llevada al extremo, es decir dirigida hacia un determinado campo de la percepción o del pensamiento, es decir dirigida hacia el mundo exterior o reflexivamente hacia el mundo propio.

Se distinguen en la atención dos planos: el de la atención espontánea y el de la voluntaria. La atención espontánea va desde el grado mínimo en que una persona se puede decir que está despierta: es un estado de pasividad en que la atención, especie de rayo de luz, va atraída de un lado a otro según el estímulo que la llama. Pero claro está que la atención no existe por sí misma, es el atributo de la conciencia y del alma de alguien. Y así según sea este alguien, así su atención espontánea será atraída por una clase de estímulos. Uno de los indicios más seguros para conocer a una persona está proporcionado por la dirección que sigue su atención cuando está abandonado a sí mismo. En general se puede decir que lo que brilla atrae la atención más que lo opaco; que lo que se mueve más que lo que permanece quieto, que lo extraño y singular más que lo consuetudinario.

La atención es un campo de claridad, de iluminación. Es una tensión, un esfuerzo y como es natural, una fuente, quizás la más considerable de la fatiga. Este campo de claridad se produce por el interés que la persona

siente por uno o por otro aspecto del inagotable, inmenso, ilimitado campo de la realidad, llamando realidad a toda presencia, aunque sea una imagen o un pensamiento. La atención es como la luz que se desprende [de] una íntima combustión. La vida es ante todo y desde su origen hasta el final una combustión incesante, tanto física como psíquica, como del mismo pensamiento. Y a lo menos en el ser humano esta combustión se transforma en claridad, en luminosidad.

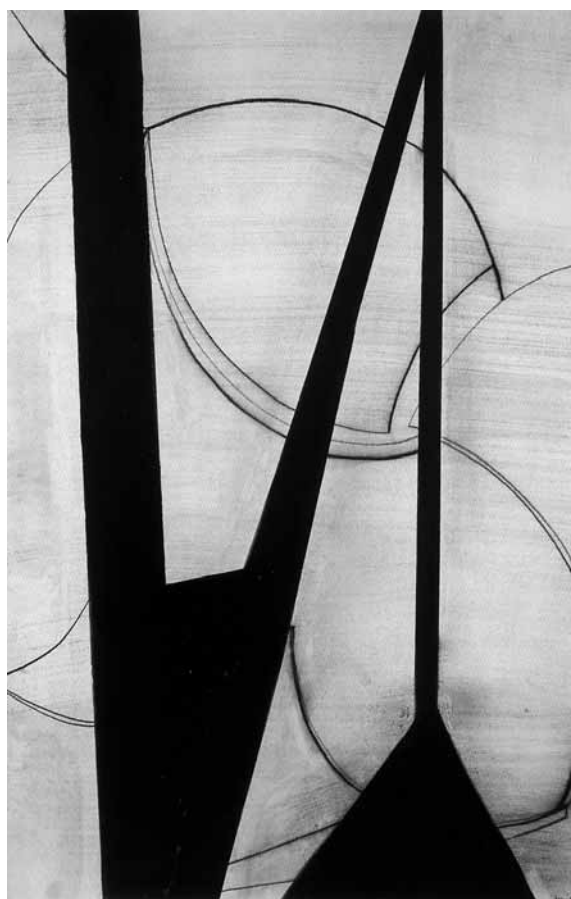
La atención voluntaria suele definirse por una concentración deliberada de todos los poderes de aprehensión de que el hombre dispone, de acuerdo con la realidad a que se atiende. Ya que en algunos casos los sentidos poco o nada tienen que hacer. Pero esta operación no es tan simple, pues varios enemigos acechan para que se verifique adecuadamente. Pues paradójicamente se trata ante todo de quitar y no de poner.

Se dirige la atención hacia un campo de la realidad para captarla, para obtener de ella el máximo de su manifestación. Entonces la primera acción será una especie de inhibición, paradójicamente, una retirada del propio sujeto para permitir que la realidad, ella, se manifieste. Y en ese punto la atención ha de hacer una especie de limpieza de la mente y del ánimo. Ha de vérselas con la imaginación. Con la imaginación y con el saber. Ha de llevar la atención al sujeto al límite de la ignorancia, por no decir de la inocencia.

No basta pues con concentrarse, como se suele creer para que la atención con su invisible claridad se produzca. La atención ha de ser como un cristal cuando está perfectamente

limpio que deja de ser visible para dejar pasar diáfananamente lo que está del otro lado. Si cuando atendemos a algo intensamente lo hacemos proyectando sobre ello nuestros saberes, nuestros juicios, nuestras imágenes, se formará una especie de capa espesa que no permitirá a esta realidad el manifestarse. Y con éste se encuentra en conexión el hecho de que algunos importantísimos descubrimientos hayan saltado en la mente del descubridor cuando estaba distraído, porque entonces estaba libre su mente. Bien es cierto que estos casos les han sucedido a quienes venían desde muy largo y desde muy hondo buscando, investigando, atendiendo aun en sueños a lo que al fin un día en un instante se les apareció, como por sí mismo, al modo de un premio.

El ejercicio de la atención es la base de toda actividad, es en cierto modo la vida misma que se manifiesta. No atender es no vivir. Mas se trata de un ejercicio complejo, de toda una educación, de la educación de todo el organismo y del ser humano y no solamente de la mente ni de los sentidos. De ello a decir verdad en las culturas del Oriente se sigue sabiendo más que en las de Occidente. De ahí que la realización de ciertas proezas humanas, del ser humano solo, sin auxilio de la técnica maquinista, sea cosa consuetudaria para los orientales mientras que para nosotros, los occidentales, se trata de incomprensibles prodigios, y en el fondo se trata nada más que de la atención, de una atención educada que exige a su vez el conocimiento y uso de



DOMINICA SÁNCHEZ: *La forma de les hores*,
Llapis i pastel sobre paper Fabriano, 2006

las subyacentes energías y poderes del ser humano que en tanto se asemeja a un desconocido continente.

María Zambrano

Esencia y forma de la atención

Redactado para *Semana*, diciembre de 1964.

Educación, San Juan de Puerto Rico, 30 de septiembre de 1970, pp.109-111.

Filosofía y Educación, edición de Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey, Málaga, Ágora, 2007, pp. 61-63.

La atención es en cierto modo la misma conciencia cuando se despierta. Por difusa que sea siempre tiene un centro, un imán que la fija. Y cuando la atención está, por así decir, suelta, cuando vaga libre en modo espontáneo y casi imperceptible para el sujeto, va en busca de algo. La atención es ávida, hambrienta, como el ser humano, se diría. Cuando la atención se despierta, lo mismo que cuando el hombre se despierta, va hacia algo; no se despierta simplemente, se despierta a, hacia, al encuentro de la realidad y dentro de ella hacia algún punto o aspecto de ella. Y lo cierto es que la atención sólo se fija, sólo descansa de su ávida búsqueda, cuando encuentra algo así como un argumento. Esto es algo que los educadores no deben nunca olvidar.

Porque la atención es la apertura del ser humano a lo que le rodea y no menos a lo que encuentra dentro de sí, hacia sí mismo. Es una disposición y una llamada a la realidad. La atención es como la herida siempre abierta. Y de la herida tiene la pasividad, el ser llaga, impronta de lo real, el estar como una cavidad viviente conformada para recibir la realidad y aun para dejarla pasar hacia más allá de ella: hacia la plenitud de la conciencia, que es juicio y razón o hacia las profundidades de la

memoria, comprendidas esas últimas, abisales cuencas del olvido. Del olvido que, hoy ya sabemos firmemente, que no existe, sabemos ya que el olvido es una última, insondable memoria que sólo obedeciendo a leyes no dependientes de nuestra voluntad nos restituye un día, un instante aquello que parecía haberse llevado para siempre. El lugar del olvido es el lugar de donde en un instante puede surgir con más intensidad aún que cuando fueron vividos todos esos momentos “olvidados”. Nada se pierde en la psique humana.

Y como la herida es activa también la atención porque está viva y nada vivo es pasividad pura. Y así como ella es atraída y llamada, ella atrae y llama. Destaca siempre algo, algo que puede ser insignificante en otro momento o en otro sujeto; algo que, naturalmente, puede ser varias cosas. Mas cuanto más abarque la atención, cuanto más dispersa esté, cuanto más errabundo sea su curso, más se puede afirmar que esté persiguiendo algo más allá o bajo todo ello; algo que sea así como el centro o nudo del argumento. Y tanto más amplio sea el recorrido de esta atención al parecer errante y vaga, más amplio será el argumento en cuestión. Pero este “argumento” puede tardar mucho tiempo en ser revelado, y aun bien puede permanecer semioculto durante toda la vida del sujeto a quien pertenece una tal forma de atención.

Esta consideración, meramente analítica, confiere valor o mejor dicho, se lo restituye a ciertos estados de distracción y lo que es más importante a ciertas personas distraídas, cuya atención no parece hacer presa en nada y andar vagando como una mariposa. Y es que en lo que se refiere a la humana psique y a la persona humana, los diagnósticos se muestran cada vez más delicados

y difíciles. Una persona distraída, puede ser en realidad, una persona profundamente atenta, una persona embebida en una atención en busca de su argumento. Mas no se busca tan sostenidamente lo que en cierto modo no se tiene ya.

Y es que la atención como tal vez todo lo que podamos distinguir en la psique y en la persona humana se da en círculos concéntricos. Y se diría que a mayor unidad de la persona –ya que el oficio de la llamada persona es el de unificar, como esperamos ver en otro momento-, cuanto más lograda sea la unidad de la persona la atención se da en mayor número de círculos. La atención es múltiple, tiene muchas formas que lejos de excluirse, se van complementando y tienen cada una su lugar en el proceso de integración de la persona.

La atención se da en círculos, según el grado de su intensidad, se [...]

La atención se da en círculos pues, en círculos que describen una diferente amplitud. Si la atención pudiera materializarse, se la podría ir viendo cómo explora en unos casos un amplio horizonte, cómo en otros se acerca hasta el confín mismo del horizonte, allá donde parece ya no haberlo y perderse allí. Cómo en otros casos rodea a un trozo, a un punto de la realidad como si se tratara de poner sitio a una plaza fuerte. Y así es, en verdad.

Ya que la esencia de la atención es captar, absorber, tomar posesión como adelantando de ese inmenso, ilimitado continente que es la realidad. Y como la realidad es una, no podemos dejar de creerlo, y múltiple, así la atención al acosarla ha de hacerse múltiple. De múltiples formas la atención se hace irreconoscible y puede hasta pasar por la desatención más total.

Mas la atención al cercar la realidad, va a cobrarla para esa extraña criatura que es el ser humano. Va mandada por él y nace de él. Y así habrá tantas formas esenciales de atención cuantos sean los planos que formen la psique y la persona. Estudiar la atención en sus diversas formas lleva a estudiar al mismo tiempo la estructura del ser humano y la estructura como ante él se aparece la realidad, lo que esperamos hacer siquiera sea esquemáticamente en artículos sucesivos.

Y el supuesto unitario de todas estas diversas formas de la atención, es el mismo, naturalmente, que el supuesto íntimo, sustancial de todos los planos que compongan la estructura del ser humano: la necesidad de argumento, que envuelve la finalidad. Esa finalidad irrenunciable que demanda una y otra vez y siempre la invencible esperanza.

María Zambrano

Disolución y condensación. El sentimiento

Redactado para *Semana*, junio de 1965.

Filosofía y Educación, edición de Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey, Málaga, Ágora, 2007. pp. 79-81.

Como la vida del ser humano se mueve entre contrarios, es ella un continuo moverse que puede ser agitarse, exaltarse, y aún más extremadamente, encrespase y en su opuesto un quedarse quieto que no siempre tiene que ver con la quietud del ánimo. Y así resultan válidas y no únicamente válidas sino insustituibles las metáforas de la vida de la naturaleza para hacernos idea de algo de lo que resulta un tanto extraño que tengamos que hacernos idea; de aquello que transcurre en nuestra alma.

Y aquello que más pasa en nuestra alma, lo que más nos está pasando en todos los sentidos, son los sentimientos. Nos pasan en el sentido de que nos afectan, de que nos traspasan a veces, y de que pasan y se van. Tienen carácter huidizo, movable, fluido. Y todo lo que es fluido es expansivo e invasor; tiende a ocupar espacio, y si su naturaleza es sutil, a penetrar el espacio ocupado por otros cuerpos, materias o sucesos.

Y son así los sentimientos; se extienden por el tiempo de la conciencia y afectan a todo lo que en ella sucede; nada escapa de los sentimientos, grupos enteros de pensamientos, series de percepciones y hasta el recuerdo queda afectado y en ocasiones, sometido a los sen-

timientos varios entremezclados o uno solo que los lleva como a otro lugar y aun cambian su estructura.

En principio el sentimiento por ser expansivo es disolvente. Una concatenación de pensamientos, de juicios puede quedar afectada en su estructura por un sentimiento, por un sentimiento que no cambia ningún contenido de esos pensamientos o de esos juicios, pero que los suelta unos de otros y basta con que un juicio se desprenda del que le antecede o del que lo sigue para que la cadena entera se suelte y se reduzca un fragmento, para que el juicio final quede inoperante, o por el contrario, para que opere sin más tardar —según que la conexión entre los juicios fuese enderezada a la acción o a la calma.

El carácter fluido de los sentimientos tiene, claro está, sus grados que pueden llegar hasta el estado gaseoso, inasible, invisible para la conciencia que los alberga, hasta el grado en que lo fluido se condensa. En el primer caso la persona afectada por estos sentimientos inasibles padece un estado de una cierta enajenación pues que se verá distraída y condicionada en todas sus percepciones y juicios por este medio, y hasta puede decirse que perderá peso como un cuerpo sumergido en un medio diferente del habitual. El efecto más inmediato y menos perceptible es el de un cierto cambio de dirección, como nos sucedería físicamente si sin dejar de movernos sobre la tierra estuviésemos envueltos por un fluido que nos disminuyera o aligerara los movimientos, como ha de suceder al cuerpo vivo habitante de una atmósfera determinada que se ve obligado a habitar y

a moverse en otra más densa; su equilibrio y su dirección, su orientación vital, quedan afectados, alterados. Quizás el secreto de ciertos desequilibrios que se suelen adjudicar al sistema nervioso de quien los sufre, resida en un estado sentimental excesivamente fluídico y continuo, inasible doblemente, por tanto.

En el otro extremo se encuentran los estados sentimentales en que un sentimiento o un complejo de sentimientos se fija y llega a enquistarse alterando gravemente el equilibrio de la psique ya desde lo más elemental de su vivir, desde la fluencia.

Estos sentimientos enquistados pueden ser positivos o negativos. Entendemos por negativos aquellos en los que la dominante es el odio, el rencor, el resentimiento. Y conviene observar de pasada que la ausencia de estos sentimientos negativos no quiere decir por fuerza que se olviden las cosas a las que se ha de decir no, por motivos justificados: que el estar libre de odio, rencor, resentimiento implique la aceptación de lo que debe ser rechazado, lo que sería ir contra la fidelidad. Pues que sucede que la mejor forma de decir no a lo que debe ser rechazado es hacerlo con el alma libre de sentimientos negativos, paralizadores del ánimo y de la inteligencia.

Y entre estos dos polos de la excesiva expansión y de la condensación negativa, el alma humana se debate, errante en un caso, oprimida en otros. Se hace necesaria pues la acción de la persona, de ese último guardián y

guía de la conducta humana. Mas la conducta, contrariamente a un error muy expandido, no se rige desde afuera, sino desde adentro, y cuando se trata de sentimientos, desde lo más íntimo de este dentro de la persona. De allí ha de partir suavemente la acción que condense los estados sentimentales evanescentes, al menos para hacerlos visibles y manifiestos, pues que no hay peligro mayor que el que emana de aquello que no se manifiesta, que no da la cara. Y una acción todavía más difícil y sutil, más paciente, que consiga disolver esas fijaciones, esas piedras de resentimiento, que desate los nudos del odio. El agua de la misericordia y la luz del entendimiento si no en un instante, lenta, pacientemente logran disolver y desatar esos nudos, estas piedras de esclavitud que llevamos dentro a poco que nos descuidemos.

Siguiendo el lema general de la Alquimia, según enunciamos en artículos precedentes, “disuelve y coagula”, a la disolución del odio y del rencor, ha de seguir una condensación. Si la luz del entendimiento y el agua de la gracia han operado la disolución, la condensación que siga será de algo que dejen, de algo que se fije en el corazón de modo permanente de esa gracia, de esa luz. Un prodigio entonces, el mayor que en una vida pueda suceder: que algo alado como la gracia se pose, que algo como la luz se fije. Un prodigio, sí, que puede llegar a fuerza de perseverancia, de silencioso trabajo.

María Zambrano

Información bibliográfica

Noticias

Pina de Luca, *Il logos sensibile di María Zambrano*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2004.

Pina de Luca, con este libro que recoge intervenciones en congresos y seminarios celebrados durante los años 2003 y 2004 en las Universidades de Salerno, Udine y Verona, continúa la tarea ya iniciada de presentar el pensar de María Zambrano sobre el ser humano centrado en el tema de la piedad, perspectiva que permite entrar en contacto con el *logos* de lo sensible. La autora, profesora de Estética en la Universidad de Salerno, enfoca en estos ensayos la obra zambraniana bajo este prisma, que dota así de coherencia la trayectoria seguida a lo largo de su investigación.

De Luca destaca la importancia que Zambrano concede al *logos* escondido detrás de la esfera vital de lo sensible, rescatándolo como una fuente directa de conocimiento. Para llevar a cabo este ejercicio, la autora atiende a algunos “iconos” fundamentales en la obra de Zambrano, como el personaje *renacido* de Antígona en *La tumba de Antígona*, o el perfil solitario del exiliado, desnudo y expuesto a la adversidad de su especial circunstancia. En este sentido, reflexiona también sobre el diálogo que Zambrano mantiene con la obra de Platón en *Filosofía y poesía* especialmente, poniendo de relieve un nuevo perfil o icono, quizás el más significativo de la obra zambraniana: el poeta.

Si las figuras del exiliado, el poeta y Antígona le sirven a De Luca para mostrar la forma en la que Zambrano reconoce al verdadero “filósofo-amigo”, a aquél que vive la vida sintiéndola en todas sus contradicciones, reconociendo el *logos* que las envuelve y las anuda sin limitarlo ni aprisionarlo en las síntesis amansadoras de la razón moderna, también extrae de las lecturas de la filósofa española su esencia más preciada, elevándola a característica indispensable a toda voluntad de conocimiento: la piedad.

La piedad, como máxima forma de saber tratar con lo oculto a la razón, más que una piedad del perdón, es una actitud que lleva a saber *re-conocer* la unicidad del ser y sus manifestaciones en la pluralidad de sus formas, y, en especial, reconociéndolo en la convivencia de sus contradicciones. La piedad, observa De Luca, es una relación recíproca en la que vida y ser viviente se encuentran fluctuando e influyéndose mutuamente en una marea contagiosa que bautiza como *danza* de lo posible.

El “*logos* sensible” que Pina De Luca rescata en Zambrano se descubre en el *renacer* de lo que, oculto, actúa en el ser y le da sabiduría; apunta al saber sacro, que no participa de la razón humana, sino más bien de la divina, pero de aquello divino que siempre ha permanecido en lo humano.

Anna Formentí

Rosella Prezzo, *Pensare in un'altra luce. L'opera aperta di María Zambrano*, Milán, Raffaello Cortina, 2006.

No es casual que Rosella Prezzo, ya en el subtítulo de su libro sobre María Zambrano, destaque el carácter abierto de la obra de la autora; y no lo es porque este libro, sin introducción ni conclusiones, conduce directamente al núcleo de su trayecto teórico, al momento en el que su pensamiento, en diálogo con la tradición a la que pertenece y especialmente con sus contemporáneos, emprende un camino propio y radicalmente personal. El libro, en este sentido, nos hace ver la íntima conexión entre la luz en la que se sitúa el pensar zambraniano y a la que invita a pensar, en consecuencia, también entre el carácter abierto de su escritura y las posibilidades de lectura que ofrece, de las que ésta es, sin duda, un ejemplo modélico.

Pensare in un'altra luce parece ser, ante todo, una reflexión, la progresiva explicitación de un pensar tejido con el de Zambrano, labor, pues, de desciframiento

apoyada en un dilatado y profundo trabajo de investigación sobre la autora, del que sus ensayos anteriores y la cuidada traducción al italiano de algunas de sus obras dejan constancia. Y es también una meditación dialogada y polifónica en la que los temas y figuras, las imágenes y motivos recurrentes en la filosofía zambraniana –que, a lo largo del trabajo, van surgiendo y pautan su desarrollo, expresión de un pensamiento vivo que atiende a lo impensado–, se nos presentan mostrando, simultáneamente, su fuerza innovadora y su capacidad de interlocución en el marco de la filosofía contemporánea.

Las cuatro partes en las que se divide el trabajo, que pueden ser leídas como ensayos independientes, vendrían a representar secuencias de la lógica interna de un recorrido por la obra de Zambrano emprendido, tal como se nos dice en un determinado momento (p. 93), con el ánimo de introducirse en el camino que recorre la autora, dejando que ésta “nos haga de guía porque, más que definiciones que aprender o conceptos que captar, se trata de un trayecto por rehacer”.

Partiendo de la afirmación de Derrida según la cual “toda la historia de nuestra filosofía es una *fotología*” Rosella Prezzo se adentra “en el laberinto de la luz” para acercarse al gesto filosófico de una autora que, desde el comienzo, encuentra en la “penumbra tocada de alegría” una forma de “visión, cargada de ligereza y certeza” que le abre el camino de la filosofía con un nuevo sentido: la posibilidad de “pensar a otra luz”, a partir de la oscuridad del sentir. Encuentra así en Zambrano una “inédita rearticulación de la relación entre ver y pensar, imagen y palabra” (p. 22) que, si bien pide al lector una “continua interacción” y atención siempre renovada, también le ofrece nuevos espacios y formas de visibilidad.

La segunda parte del trabajo se detiene en “El gesto y la voz” como signos de “la experiencia viva del pensar” (pp. 53-54) para destacar en el texto de la autora, que al estar sostenido por la voz “hace emerger la tonalidad inaudible” de la que habla Derrida, su aportación a la renovación del lenguaje como elemento liberador, sobre todo del tiempo, del futuro “aún no realizado” de las palabras. Frente a interpretaciones esteticistas o sapienciales, aquí se subraya la acción de la memoria y su capacidad de “rescatar” en virtud de la “irónica reversibilidad” característica del pensamiento zambraniano, mostrando afinidades con autores como Kierkegaard, Kafka o Clarice Lispector, por ejemplo.

“La vida en exilio” considera la figura del exiliado que, “al borde de la historia”, soporta “toda la ambigüedad de la condición humana”, con el fin de destacar la función desveladora de esta situación límite que marca la biografía de la autora. El exilio, “caída en el tiempo” que es “discontinuidad y ruptura”, que “se revela no sólo como pérdida sino como don” (p. 113) permite destacar la especificidad del planteamiento zambraniano, respecto a los de Lévinas o Heidegger por ejemplo, y el sentido de su singular *epoché*, en la que se evidencia el sentir que nos une al mundo. En esta perspectiva resultan de especial interés las páginas en las que Rosella Prezzo reflexiona sobre el significado del motivo del “nacimiento” en el pensamiento de Zambrano y de Hannah Arendt

como fondo en el que se delinea la afirmación de la libertad en el marco político.

A partir de la reelaboración del tema de la piedad, una de las palabras que ha de ser “liberada del lenguaje” para verla como “intrincado asunto filosófico”, la última parte del libro aborda el tratamiento de este tema como ejemplo de atención a lo impensado, que requiere, ciertamente, pensar “a otra luz”. El espléndido comentario a la interpretación que Zambrano lleva a cabo de los clásicos, particularmente a la cuestión de la compasión en Aristóteles y de la simpatía en Scheler, pone de relieve este aspecto del filosofar de la autora, en el que se cifra la singularidad de su aportación. Con el título “Cuestiones de método” aquí se nos presenta el pensar zambraniano, esencialmente “piadoso” e “irónico”, en su condición de ejercicio de “memoria creadora”, de libertad capaz de rescatar el oscuro fondo del sentir como “forma de objetividad”.

La lectura abierta que Rosella Prezzo presenta subraya la fidelidad zambraniana a una vocación filosófica “que no es de interrogar al ser, sino de *responder a la vocación* del ser humano en su padecida e intrincada condición viviente, en la que vida y ser se implican mutuamente” (p. 164). Consciente de que “el tema de la visión, en María Zambrano, no se coagula en una única tematización” (p. 22), atiende al gesto filosófico de una autora que se realiza a la luz de la aurora, una luz que ilumina “lo no revelado del padecer en su secreto y enigma”, que se despierta en la sombra “despertándonos a nuestro estar aquí” (pp. 43-45).

Carmen Revilla

Annarosa Buttarelli (ed.), *La passività, un tema filosofico-politico in María Zambrano*, Milán, Bruno Mondadori, 2006.

El texto, editado por la profesora Buttarelli, nace de un Seminario sobre el tema de la “pasividad” en María Zambrano, que tuvo

lugar en la Universidad de Verona, en colaboración con la Universidad de Trento, en 2004. Estudiantes y estudiosos de María Zambrano fueron invitados a intervenir, con una contribución personal, sobre una cuestión central y crucial en el pensamiento de la filósofa española. La “pasividad”, de hecho, adquiere un papel predominante en la filosofía de Zambrano, en la medida en que representa un tema complejo, que se convierte en práctica y método que permite un acceso privilegiado al verdadero conocimiento de la realidad y del otro. Las intervenciones que se suceden en la obra en cuestión, aclaran diferentes aspectos del pensamiento de Zambrano, que encuentran una coherencia propia, porque el presupuesto que los sostiene y los guía es la “pasividad”.

¿Qué entiende Zambrano con este término? Para responder a la pregunta deberíamos volver a recorrer el sentido originario del significado de la filosofía, tal como se manifiesta en María Zambrano.

La cultura moderna, después de Descartes y alcanzando su culminación con el idealismo alemán, ha proporcionado productos filosóficos muy contruidos y definitivos: “El drama de la Cultura Moderna ha sido la falta inicial de contacto entre la verdad de la razón y la vida. Porque toda vida es ante todo dispersión y confusión, y ante la verdad pura se siente humillada. Y toda verdad pura, racional y universal tiene que encantar a la vida; tiene que enamorarla”¹. Cuando no hay contacto entre la verdad de la razón y las razones de la vida, se dan dos consecuencias: por un lado, la vida se dispersa, transformándose en empirismo relativista, por otro, queda abandonada a sí misma, libre de cualquier vínculo, y se vuelve soberbia y absoluta.

El a priori de la filosofía de Zambrano es la unión constante de vida y pensamiento: la verdad no debe traicionar a la vida, y esta última no se puede desarrollar sin una razón práctica, que aspira a sondear lo que vive en la penumbra. Por eso la “fenomenología” de Zambrano se propone como objetivo, el cual

¹ María Zambrano, *La confesión: género literario*, Madrid, Siruela, 1995, p. 17.

sin embargo nunca asume la característica del proyecto programático y estructurado de interrogar la experiencia vivida.

El realismo zambrano, arraigado en la cultura española, es un enamorarse de lo real, es un adherirse con cuidado y atención a las cosas, para que algo se revele. Interrogar la experiencia no significa intentar capturarla en fórmulas definidas, sino prestarle atención –atención que nace de una mirada admirada y desencantada al mismo tiempo.

Zambrano está profundamente enamorada del mundo de la vida cotidiana. Testimonio de esto es la continua referencia a la propia existencia, a las experiencias humanas, históricas, políticas y sociales, que la marcaron profundamente: la enfermedad, la guerra civil española y la europea, el exilio, la familia, importantes amistades desde los años universitarios, el amor por la filosofía. Rechazando la “tentación de la existencia”, en la que el yo voluntarista pretende existir, nuestra filósofa se sitúa en una dimensión de acogida y ofrecimiento. La subjetividad queda demolida porque, presuntuosamente, intenta construir la vida con lucidez, pero no se percata de que el vivir sobrepasa constantemente los confines del yo.

De hecho, hay experiencias (se puede pensar en la enfermedad o en el exilio) que enseñan a “deshacer” todo lo que ha sido construido “a golpes de yo” y de voluntad, para volver a sentir cuanto sucede, los números de la propia alma, atravesar la realidad en su multiplicidad, para revelarse de nuevo a sí mismo, en un camino de transformación. Se delinea así una filosofía, que se convierte en una erótica de la existencia –seducida y enamorada por las verdades de la vida-, y una ética de la acogida, que permite a la persona vivir libremente con responsabilidad.

El ser humano, que para vivir debe superar y superarse naciendo de nuevo, necesita adquirir la capacidad de padecer, que no significa sólo sufrir, sino también sentir, percibir la variada estructura de lo real, para acoger las cosas y a los otros, con empatía.

El texto –como anuncia en la Introducción Annarosa Buttarelli- enuncia una tesis

fundamental: “se llega a ser negativamente *pasivo por incapacidad de padecer*, esto es, por incapacidad de rescatar lo que (nos) sucede a través del sentir y el pensar, por incapacidad de convertir la experiencia en pensamiento” (p. 2). Padecer (pasividad eficaz), sentir (verdadero criterio de verdad) y pensar constituyen los presupuestos de la existencia de la persona que convive con los otros en el mundo. Hay que “aprender a padecer para aprender a actuar”. Se convierte en pensamiento porque la realidad ha sido atravesada y sentida en profundidad, tanto en la positividad-alegría, como en la negatividad-dolor. Obsérvese, sin embargo, que atravesar lo negativo constituye la vida de salida para que se manifieste algo que despierta a la existencia, poniéndola de nuevo en movimiento a partir de situaciones que impedían su fluir. Si se acepta el padecer, las circunstancias se acogen en su heterogeneidad, y sin violentar la realidad, se accede a entrever el puente de la esperanza que, en su ser *intrínsecamente* anhelo de vida, conduce a la finalidad y destino propios de la persona: la trascendencia.

Quisiera, de manera sintética, presentar las diversas intervenciones, limitándome a aclarar sólo algunos aspectos. El texto, en su conjunto, reelabora y transmite el tema de la pasividad de forma compleja, articulada y original, concediendo dignidad filosófica a uno de los aspectos más importantes de la argumentación zambrana.

El volumen se abre con la contribución de Elena Laurenzi, *Il paradosso della libertà. Note su libertà e passione in María Zambrano* (pp. 15-33), que analiza las paradojas de la libertad, como presupuesto del pensamiento, más que su tema. La libertad humana está condicionada por las circunstancias: hay que ganar de nuevo la capacidad de jugar entre libertad y necesidad. En este contexto, adquieren relevancia términos como “responsabilidad”, entendida como “dar la cara”, exponerse a la realidad, no mantenerse neutral, y “nacimiento”, porque vivir es nacer siempre y de nuevo.

Chiara Zamboni, en *Le vie ambigue della pasivita nella forma del sogno* (pp. 34-49), trata del sueño como lugar propio de la pasividad, privilegiando la dimensión creativa del sueño de la persona humana: el sueño creador. La pasividad es la característica predominante de la experiencia onírica: es el sueño el que sueña nuestro yo. En la distinción entre la dimensión de la vigilia y la del sueño es relevante el papel que asume la actividad simbólica, que permite el intercambio entre lo real y lo imaginario. Los pasos que ponen en comunicación las dos experiencias son, para Zambrano, la aceptación del tiempo, el padecer la temporalidad y la propia trascendencia, y la palabra inteligente que, lejos de interpretar el sueño para intentar captar su sentido², se limita a acoger el potencial de transformación que éste lleva consigo, para relanzarlo en la vigilia.

Javier Ruiz Sierra, íntimo amigo de Zambrano, a través de la narración de algunos episodios significativos de la vida de la filósofa, nos ofrece ejemplos eficaces del método de la pasividad, basados en la escucha, en la importancia del observar y del acoger (en *Il sentiero del ascolto*, pp. 50-57).

Silvano Zucal, en *La pasivita del Verbo* (pp. 28-82), ve en la filosofía de Zambrano el descubrimiento de la palabra perdida, la que al revelarse presupone la relación dialógica. La palabra saca su significado de la trascendencia: se da sólo por revelación, porque nace del padecer, pero así se hace eficaz, porque es amorosa y relacional. La palabra pierde su sentido en la época de la razón sistemática; al triunfo del *logos* abstracto que produce conceptos que no tienen relación alguna con la vida, Zambrano opone la razón poética-práctica que, acogiendo las contradicciones del existente, las asume internamente y las revive fielmente.

Rosa Rius Gatell (*Dell'allegria e del dolore in María Zambrano*, pp. 83-99) se interroga sobre un escrito, *Alegría y dolor*³, inédito en Italia. El dolor y la alegría son lugares que llegan a transformar la vida. Con frecuencia se

tiende a hacer del dolor un maestro de la existencia, pero, por el contrario, es sobre todo la alegría, caracterizada por la "movilidad", la que es decisiva para la modificación del ser humano. Hay que aprender a situarse en esta alegre movilidad y saber sacarle el máximo partido.

Luigina Mortari, en *Verso un metodo della passività* (pp.100-119), delinea el método propuesto por Zambrano y que consiste en "entrar en realidad". El imperativo epistémico que guía en esta "entrada" es la capacidad de ponerse en contacto con lo inmediato, a través de una atención "*allocentrica*", típica de los niños y de los artistas. Se diseña así una epistemología del acoger, que permite al ser humano despojarse de todos los dispositivos funcionales de la propia subjetividad, para "girar en torno a las cosas", de forma sagrada, cortejándolas. De este modo, la realidad no se somete a un asedio ideológico, sino que se acoge con "distensión". La voluntad se suspende (el vacío positivo) y se sitúa en una actitud de espera confiada, para que el otro se revele. La aceptación se convierte en el imperativo metódico de una pasividad activa que fecunda la inteligencia.

Oscar Adán, en *Pasivita o sistema. María Zambrano e la violenza* (pp. 120-138), gracias a una reconstrucción filológica del lenguaje filosófico griego, llega a identificar esos lugares, sugeridos por María Zambrano, en los que la adoración poética queda oculta por un saber racional que da lugar a prácticas violentas.

Ricardo Panettoni, en *Il patimento della separazione e le leggi del sacrificio* (pp. 139-156), presenta Antígona, en la revisitación que de ella hace Zambrano. Antígona padece la separación del mundo y acepta el sufrimiento sin intentar dominarlo.

Wanda Tommasi (*Il dono della malattia e dell'esilio: il riscatto della passività*, pp. 157-168), al presentar las dos experiencias-límite (los grado cero de la existencia) —la enfermedad y el exilio— sostiene que la pasividad que deshace la identidad del yo crea nuevas situaciones vitales. Si conseguimos atravesar las situaciones

² Interpretar el sueño significa traicionar la experiencia onírica.

³ Este escrito se conserva dactilografiado por la autora, en el Archivo de la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga (M-67).

negativas de la existencia, confortados por la esperanza, conseguiremos “esencializar” la vida.

Rosella Prezzo (*Nel laberinto della luce*, pp. 169-182) se detiene en la metáfora de la luz. El filosofar siempre se ha impuesto como la luz guía que ilumina de manera fuerte el pensamiento. Zambrano propone, por el contrario, un nuevo medio de visibilidad, la “penumbra tocada de alegría”, que constituye la verdadera revelación por la experiencia. Padecer la trascendencia significa no sólo salir a la luz (nacer) y, por tanto, ser expuestos a las miradas, sino también saber ver con los propios ojos.

Las diversas perspectivas de aproximación a la pasividad, además de permitirnos una mirada poliédrica sobre el tema, nos permiten, sobre todo, captar una modalidad de pensamiento que se estructura sobre lo vivido y tomar valor y significado de lo vivido, sin traicionar nunca lo real.

Sara Bigardi

G. Blundo, *María Zambrano, un'ontologia della vita*, Asis, Cittadella Editrice, 2006.

Cuando el hombre observa y padece el drama de la historia, descubre el desafío de sus capacidades cognoscitivas y comprende que toda posibilidad de negar el amor explica también el sentido de la libertad. G. Blundo, en su texto *María Zambrano, un'ontologia della vita*, presupone que la historia es el lugar del continuo renacimiento, y por lo tanto es el territorio de la posibilidad existencial. En primer lugar, plantea el sentido de la crisis histórica y considera que toda crisis tiene un carácter ambiguo, ya que desvela los aspectos dispares y disonantes de la vida, y señala una situación privilegiada para quienes, como M. Zambrano, analizan las causas de la crisis europea concebida como un acontecimiento memorable.

La experiencia vital del exilio, en la trayectoria zambranianiana, es una realidad histórica y política, pero también es una posibilidad

constante de reconocimiento y revelación. Por ello, según el autor, frente al conflicto europeo trasciende los esquemas políticos para diseñar una antropología metafísica. Afirma G. Blundo: “*Se, al culmine dell'Età Moderna Kant aveva istituito il tribunale della ragione . . . María Zambrano sottopone la filosofia occidentale al più clemente, ma altrettanto esigente, tribunale della vita . . .*”. Piensa que la tragedia de nuestro tiempo es la disociación entre la vida y el ser y comparte con Zambrano la idea de que desde la Modernidad la realidad se ha percibido escindida en dos dimensiones: una estática y representativa –habitada por el ego que la genera- y otra dinámica y discontinua –en donde subyace la sombra y la expresión-. Señala que, ante esta realidad escindida, Zambrano propone una nueva modalidad del conocimiento; un método innovador capaz de integrar la vida y la razón para expresar los estados anímicos del sujeto. El autor define el método zambranianiano como un posible camino de salvación, puesto que considera que es un modo de proceder que, sin resultar ajeno a la tradición occidental, permite recuperar el vínculo entre el ser humano y la auténtica realidad –vida-.

G. Blundo, en su texto, advierte que : “*Un ruolo decisivo nel confermarmi sulla mia linea di interpretazione . . . devo riconoscerlo alla scoperta di alcuni inediti custoditi presso la Fondazione María Zambrano . . . nonché alla pubblicazione del libro “Cartas de La Pièce”, che raccoglie la lettere di María Zambrano ad Agustín Andreu. Tale lettura mi ha fatto comprendere . . . l'orizzonte di spiritualità verso cui il cammino zambranianiano tende fin dai suoi esordi.*” Desde esta perspectiva afirma que el pensar zambranianiano es, por excelencia, el paradigma de la discontinuidad que refleja el momento atemporal del tiempo en donde se yuxtaponen el abismo y la continuidad. De modo que no hay en su filosofía un período místico, sino que este período es definitivo en su trayectoria y revela a una pensadora profundamente espiritual.

Igualmente se considera que el valor de la ética está presente en su trayectoria filosófica y en su experiencia vital. Así, en la última parte del texto el autor alude especialmente a las obras

Claros del Bosque, La Aurora y sobre todo *Cartas de La Pièce*, para argumentar que, ante la agnía de la religión ortodoxa, Zambrano analiza los orígenes protocristianos –canónicos, apócrifos y gnósticos- y señala dos genealogías que, según ella, acompañan desde siempre la evolución del cristianismo: una más representativa, de corte lineal y asociada al arquetipo masculino, y otra más expresiva y de carácter circular asociada al arquetipo femenino. Según G. Blundo, Zambrano intuye en esta última el renacimiento de la espiritualidad. Considera que en esta genealogía se da *la circulación del Logos y del Espíritu*, es decir, la dinámica entre la luz y el eclipse, que marca la discontinuidad propia del acontecer vital. De este modo, en su filosofía la inmovilidad coincide con la intrascendencia, y por ello sugiere, en todo momento, la relación discontinua entre Sabiduría, Logos y Espíritu.

Para el autor, el problema fundamental de la filosofía es descubrir cómo el hombre conquista el propio ser a partir de la separación entre: ser y vida / vida y pensamiento. La idea central del texto es manifestar que el objeto del espíritu es procurar la unión entre el ser –que pide renacer- y la vida –entendida como revelación-. Y se plantea que para establecer esta relación se requiere un *methodus vitae* capaz de unir el espíritu con la vida y, desde esta vinculación, reconciliar ser y vida. Afirma que la filosofía zambrana procura reconducir la razón a su origen para integrarla con *las razones de la vida y los misterios del ser*. Tiene, por lo tanto, un carácter universal y ecuménico que se refleja en la voluntad persistente de armonizar conocimiento dialéctico e intuición –revelación-.

Desde estas valoraciones, G. Blundo sugiere la necesidad de situarse en el límite para reconocerse, ya que la esperanza se encuentra en el umbral de la desesperación. Induce a pensar cómo y por qué de la conjugación de la vida, concebida como la máxima expresión de la ambigüedad humana, y del ser, que debería aprender a vivir en el reposo del movimiento, emerge una *nueva razón y un nuevo acontecer*.

Carmen Danés

María Zambrano, *Filosofía y Educación*. Málaga, Editorial Ágora, 2007

Editorial Ágora nos presenta, en la edición de Ángel Casado y Juana Sanchez-Gey, el conjunto de manuscritos elaborados por María Zambrano para las revistas *Semana, Escuela o Educación* de Puerto Rico. La obra está presentada por Gregorio Gómez Cambres; prologada por J. Fernando Ortega Muñoz e introducida por Ángel Casado y Juana Sanchez-Gey.

En este trabajo cabe destacar, por un lado los escritos zambranianos dedicados a la filosofía, el maestro y la relación que se establece entre ambos para centrar su atención en el joven, el adolescente y su formación. Y todo ello enfocado desde la perspectiva de una filosofía evidentemente práctica, como práctica es la ética que debe acompañar toda acción educadora.

Estructurados en tres núcleos, a saber: I.- Recopilación de los artículos elaborados para la revistas *Semana y Escuela*; II.- La tarea mediadora del maestro; III.- Sobre educación y enseñanza, son textos breves, artículos sin gran dificultad lingüística, pero de una gran y sana ambición: aquella que busca formar personas, ciudadanos.

Por otro, hay que destacar la excelente introducción de Ángel Casado y Juana Sanchez-Gey. Esta se ha desarrollado como una sutil y buena guía de lectura de los artículos de María Zambrano. Una introducción donde, junto al análisis de los manuscritos – claramente ordenados según el centro de interés: filosofía y educación; filosofía como reflexión sobre la realidad; la educación como formación, como modelo, como comunicación – confluyen referencias a las investigaciones de otros estudiosos de María Zambrano, otorgando al lector del trabajo de Ángel Casado y Juana Sanchez-Gey una visión integradora y globalizadora del pensamiento zambrana en lo que respecta al tema de la relación entre filosofía y educación.

Paloma Llorente

Novedades bibliográficas

De María Zambrano

- María Zambrano, *Filosofía y educación. Manuscritos*, edición e introducción de Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey, Málaga, Ágora, 2007.
- María Zambrano, *La aventura de ser mujer*, edición e introducción de Juan Fernando Ortega, Málaga, Veramar, 2007.
- María Zambrano, *Dante specchio umano*, edición e introducción de Elena Laurenzi, Troina, Città aperta, 2007.

Sobre María Zambrano

- Abellán, José Luis, *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Barcelona, Anthropos, 2006.
- Blundo Canto, Gabriele, *María Zambrano, un'ontologia della vita*, Assisi, Cittadella Editrice, 2006.
- Buttarelli, Annarosa (ed.), *La passività. Un tema filosofico-politico in María Zambrano*, Milán, Mondadori, 2006.
- Gómez Cambres, Gregorio, *María Zambrano. Historia, poesía y verdad*, Málaga, Ágora, 2005.
- Mancini, Roberto, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di María Zambrano*, Troina, Città aperta, 2007.

- Ortega Muñoz, Juan Fernando, *María Zambrano*, Málaga, Arguval, 2006.
- Prezzo, Rosella, *Pensare in un'altra luce. L'opera aperta di María Zambrano*, Milán, Raffaello Cortina, 2006.

Correspondencias

- *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano de José Bergamín*, Sevilla, Renacimiento, 2004.
- *Epistolario: 1960-1989. María Zambrano/Reyna Rivas*, Caracas, Monte Ávila, 2004.
- *Días de exilio: correspondencia entre María Zambrano y Alfonso Reyes 1939-1959 y textos de María Zambrano sobre Alfonso Reyes 1960-1989*, compilación, estudio preliminar y notas de Alberto Enríquez Perea, México, Taurus, Colegio de México, 2005.
- *Correspondencia entre José Lezama Lima y María Zambrano y entre María Zambrano y María Luisa Bautista*, edición, introducción y notas de Javier Fornieles Ten, prólogos de Eloísa Lezama Lima y Tanghy Orbón, Sevilla, Espuela de Plata, 2006.
- *Cartas de Gustavo Pittaluga a María Zambrano*, presentadas por Rogelio Blanco Martínez, en *Revista de Occidente*, nº 313, Madrid, 2007.

Informe bibliográfico:

No se incluirán en este informe los documentos que hagan referencia directa a Europa y América (y sus vicisitudes sociales y políticas) o a artistas (pintores, literatos o músicos) por considerar que, dada su importancia, podrían ser objeto de los correspondientes informes específicos. Tampoco hemos hecho referencia a aquellas monografías que sólo en parte se ocupen de este asunto, dado que son relativamente abundantes. Como es habitual distinguimos monografías, artículos y escritos aún inéditos en todo o en parte; y el orden, una vez más, es el cronológico.

MONOGRAFÍAS:

– *El freudismo, testimonio del hombre actual*, La Verónica, La Habana, 1941, 41 págs; también en *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires, 1950.

– *Extractos del curso de Ortega sobre Galileo (1933)*, edición de Ángel Casado, Valencia: Universidad Politécnica, Aula Atenea de Humanidades, Letras Humanas, 2005.

– *Unamuno*, edición de Mercedes Gómez Blesa, De bolsillo, 2004 (Ensayo-Biografía; n.º. 79); traducción al italiano de Claudia Marseguerra, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milán, 2006.

ARTÍCULOS:

– *Mucho se habla de la vanguardia verdadera...*, El Liberal, Madrid, 16 de agosto de 1928, pág. 3.

– *El Otro, de Unamuno*, Hoja Literaria, Madrid, n.º. 2, febrero de 1933, pág. 7; y en *Unamuno*, Debolsillo, Madrid, 2004, págs. 147-149.

– *Lou Andreas Salomé: "Nietzsche"*, Revista de Occidente, Madrid, n.º. 115, enero de 1933, págs. 106-108; también en *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires, 1950, págs. 139-141.

– *Señal de vida*, en *Obras de José Ortega y Gasset (1914-1932)*, Cruz y Raya, Madrid, n.º. 2, 2 de mayo de 1933; también en *Revista de Occidente*, Madrid, n.º. 24-25, mayo de 1933, págs. 270-278.

– *Robert Aron y Arnaud Dandieu: "La révolution nécessaire"*, Revista de Occidente, Madrid, n.º. 131, mayo de 1934, págs. 209-221.

– *Por qué se escribe*, Revista de Occidente, Madrid, n.º. 132, junio de 1934, págs. 318-328; también en *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires, 1950, págs. 24-31; y en *Paragone*, Florencia, n.º. 138, junio de 1961, págs. 3-9.

– *Ante la "Introducción a la teoría de la ciencia" de Fichte*, Revista de Occidente, Madrid, n.º. 137, noviembre de 1934, págs. 216-224; también en *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires, 1950, págs. 146-153.

– *Fascismo y antifascismo en la universidad*, El Sol, Madrid, 4 de febrero de 1934, pág. 9.

– *Problema entre el individualismo y el estado*, El Sol, Madrid, 8 de abril de 1934, pág. 8.

– *Ortega y Gasset universitario*, El Sol, Madrid, 8 de marzo de 1936, pág. 7.

– *La guerra de Antonio Machado*, Hora de España, Valencia-Barcelona, n.º. 12, diciembre de 1937, págs. 68-74; también en *Los intelectuales en el drama de España*, Panorama, Santiago de Chile, 1937; y en *Senderos*, Anthropos, Col. Memoria Rota, Exilios y Heterodoxias, Barcelona, 1986, págs. 60-70.

– *La alianza de Intelectuales Antifascistas*, Tierra Firme, Valencia-Barcelona, n.º. 4, agosto de 1937, págs. 610-612.

– *Antonio Machado y Unamuno, precursores de Heidegger*, Sur, Buenos Aires, n.º. 42, marzo de 1938, págs. 85-87; también en *Los intelectuales en el drama de España*, y *Ensayos y*

notas (1936-1939), Hispamerca, Col. Textos Recuperados, Madrid, 1977; y en *Senderos*, Anthropos, Col. Memoria Rota, Exilios y Heterodoxias, Barcelona, 1986, págs. 117-119.

– *Misericordia*, Hora de España, Valencia-Barcelona, n.º. 20, agosto de 1938, págs. 55-56; también en *Los intelectuales en el drama de España*, y *Ensayos y notas (1936-1939)*, Hispamerca, Col. Textos Recuperados, Madrid, 1977; y en *Senderos*, Anthropos, Col. Memoria Rota, Exilios y Heterodoxias, Barcelona, 1986, págs. 178-181.

– *Pablo Neruda o el amor a la materia*, Hora de España, Valencia-Barcelona, n.º. 23, noviembre de 1938, págs. 35-42; también en *Los intelectuales en el drama de España*, y *Ensayos y notas (1936-1939)*, Hispamerca, Col. Textos Recuperados, Madrid, 1977; y en *Senderos*, Anthropos, Col. Memoria Rota, Exilios y Heterodoxias, Barcelona, 1986, págs. 147-155.

– *Unamuno y su contrario*, Onda Corta, Santiago de Chile, 1937¹.

– *Descartes y Husserl*, Taller, México D.F., n.º. 6, noviembre de 1939, págs. 59-62; también en *Nosotros*, Buenos Aires, n.ºs. 48-49, marzo-abril de 1940; también en *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires, 1950, págs. 159-163.

– *Nietzsche o la soledad enamorada*, Universidad Michoacana, Morelia (México), n.º. 16, 1939, págs. 23-27.

– *Descartes y Husserl*, *Nosotros*, San Juan de Puerto Rico, 2ª época, n.ºs. 48-49, 1940, págs. 303-304; también en *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires, 1950.

– *El freudismo, testimonio del hombre actual*, La Verónica, La Habana, 1940; también en *Philosófica Malacitana*², Málaga, n.º. 4, 1991, págs. 15-29; también en *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires, 1950.

– *Sobre Unamuno*, *Nuestra España*, La Habana, n.º. 4, enero de 1940, págs. 21-27; y en *Unamuno*, Debolsillo, Madrid, 2004, págs. 151-156.

– *Franz Kafka, mártir de la miseria humana*, Espuela de Plata, La Habana, agosto de 1941, págs. 3-8; también en *María Zambrano. La hora de la penumbra*, República de las letras, n.º. 84-85, págs. 214-222.

– *Filosofía contemporánea (recensión al libro de Francisco Romero)*, Mirador Literario, La Habana, Diciembre de 1942, págs. 8-9, y en *Palymsestos*, Barcelona, n.ºs. 14-15, 1998, pág. 29.

– *Unamuno y su tiempo I*, Revista de la Universidad de La Habana, n.ºs. 46-48, enero-junio de 1943, págs. 52-82; y en *Unamuno*, Debolsillo, Madrid, 2004, págs. 32-69.

– *Unamuno y su tiempo II*, Revista de la Universidad de La Habana, n.º. 49, julio-diciembre de 1943, págs. 7-22; y en *Unamuno*, Debolsillo, Madrid, 2004, págs. 32-69.

– *El abogado del diablo ante Rilke*, Sur, Buenos Aires, agosto de 1944.

– *La destrucción de la filosofía en Nietzsche*, El Hijo Pródigo, México D.F., n.º. 23, febrero de 1945, págs. 71-74; también en *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires, 1950, págs. 116-122.

– *Sobre la vacilación actual*, El Hijo Pródigo, México D.F., n.º. 29, agosto de 1945, págs. 91-95.

– *Franz Kafka, un mártir de la lucidez*, Asomante, Universidad de Puerto Rico, n.º. 1, 1947; y en *Aurora*, Barcelona, n.º. 3, 2000, págs. 124-132.

– *De Unamuno a Ortega y Gasset*, Cuadernos de la Universidad del Aire, La Habana, n.º. 1, 1949, págs. 27-33; y en *Unamuno*, Debolsillo, Madrid, 2004, págs. 157-165.

– *Don Fernando de los Ríos*, Crónica, La Habana, junio de 1949.

– *Ortega y Gasset, filósofo español I*, Asomante, San Juan de Puerto Rico, n.º. 1, enero-marzo de 1949, págs. 5-17; también en *Cuadernos por la Libertad de la Cultura*, París, n.º. 3, septiembre-diciembre de 1953, págs. 49-53; y en *España, sueño y verdad*, Edhasa, Barcelona, 1965, págs. 93-127.

¹ Dicho artículo aparece citado en un currículum de nuestra autora datado en 1940 y dirigido al Consejo de Síndicos de la UPR.

² En este segundo caso se introducen modificaciones al redactado original de 1940, realizadas por la propia María Zambrano.

- *Ortega y Gasset, filósofo español (continuación)*, Asomante, San Juan de Puerto Rico, nº. 2, abril-junio de 1949, págs. 6-15.
- *Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis*, Orígenes, La Habana, nº. 25, 1950, págs. 11-15.
- *Don José*, Ínsula, Madrid, nº. 119, noviembre de 1955, págs. 2 y 7.
- *José Ortega y Gasset*, Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura, París, nº. 16, enero-febrero de 1956, págs. 7-12.
- *La filosofía de Ortega y Gasset*, Ciclón, La Habana, nº. 1, 1956, págs. 3-9.
- *Ortega y Gasset, filósofo y maestro*, El Nacional, 12 de enero de 1956.
- *Ortega y Gasset, fue el tema de ayer de Sciacca*, La Nación, 15 de agosto de 1956.
- *Unidad y sistema en la filosofía de Ortega*, Sur (Número homenaje a Ortega y Gasset), Buenos Aires, nº. 241, julio-agosto de 1956, págs. 40-49.
- *Una pequeña historia desconocida de Nietzsche en Italia*, El Nacional, Caracas, 6 de febrero de 1960.
- *La religione poetica di Unamuno*, L'approdo letterario, nº. 21, 1963, págs. 53-70.
- *Un frustrado "pliego de cordel" de Ortega y Gasset*, Papeles de Son Armadans, Palma de Mallorca, nº. 89, agosto de 1963, págs. 187-196.
- *Recuerdo de Ortega y Gasset*, Semana, San Juan de Puerto Rico, 9 de septiembre de 1964, nº. 308, pág. 5.
- *Algunas reflexiones sobre Benedetto Croce*, Revista di Studi Crociani, Nápoles, nº. 4, octubre-diciembre de 1967, págs. 440-449; y en Diario 16 (Suplemento "Culturas"), Madrid, 1986, nº. 79, 12 de octubre de 1986, págs. 4-5; también en *La palabra al atardecer*, Endimión, Madrid, 2000 págs. 170-186; y en *Las palabras del regreso (Artículos periodísticos, 1985-1990)*, Amarú Ediciones, Salamanca, 1995, págs. 157-170.
- *La religión poética de Unamuno*, La Torre, San Juan de Puerto Rico, nºs. 35-36, julio-diciembre de 1968, págs. 213-237; y en *España, sueño y verdad*, Edhasa, Barcelona, 1965, Colección El Puente, págs. 129-160.
- *Pérdida y aparición del último escrito de "Juan de Mairena"*, por Antonio Machado, Índice, Madrid, nº. 248, junio de 1969, pág. 8.
- *L'invasione del successo*, Settanta, nº. 1, 1970, págs. 24-25.
- *La mediazione del maestro*, Settanta, nº. 2, 1970, págs. 29-30.
- *La estructura de la mortalidad y los modos de vida actualmente*, Educación, San Juan de Puerto Rico, nº. 32, marzo de 1971, págs. 151-161.
- *Ortega y Gasset e la ragione vitale*, Settanta, nº. 18, 1971, págs. 37-50.
- *L'educacione per la pace*, Settanta, nºs. 30 y 31, 1972, págs. 43-46; también en Revista de Educación, nº. 309, 1996, págs. 151-159, y en Aurora, Papeles del Seminario María Zambrano, Servei de Publicacions de la U.B., Barcelona, nº. 6, 2004, págs. 179-185.
- *Il freudismo, testimone dell'uomo contemporáneo*, Settanta, nº. 35, 1973, págs. 31-42.
- *Un pensador (Sobre Antonio Machado)*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, nº. extraordinario 49, noviembre de 1975, págs. 62-68; y en *Andalucía, sueño y verdad*, E.A.U.S.A., Granada, 1984, Col. Biblioteca Andaluza 8, págs. 141-162.
- *Hora de España, XXIII* (Prólogo al número en la edición facsímil), Laia, Barcelona, 1977, págs. III-XIX.
- *Una voz*, Homenaje a Pablo Iglesias, Fundación Pablo Iglesias, Madrid, 1979, págs. 199-203.
- *La mirada originaria de José Ángel Valente*, en José Ángel Valente, *Punto cero (Poesía 1953-1979)*, Seix Barral, Barcelona, 1980.
- *La mirada originaria de José Ángel Valente*, Quimera, Barcelona, nº. 4, febrero de 1980, págs. 39-42.
- *La mirada originaria de José Ángel Valente*, Quimera, Barcelona, nº. 4, febrero de 1981.
- *José Ortega y Gasset en la memoria. Conversión-revelación*, Ínsula, Madrid, nºs. 440-441, julio-agosto de 1983, págs. 1 y 7.
- *Acerca de la violencia. Homenaje a José Luis Aranguren*, Revista de Conocimiento, Madrid, 1984.

– *Don Ramón, agente de revelación*, Diario 16 (Suplemento “Culturas” 39), Madrid, 5 de enero de 1985, pág. 1.

– *Ortega de madrugada* (Fragmento de *De la aurora*), Diario 16 (Suplementos Culturas 3), Madrid, 28 de abril de 1985; y en *De la aurora*, Turner, Madrid, 1986, págs. 121-123.

– *La oscuridad de Nietzsche*, Diario 16, Madrid, 12 de mayo de 1985.

– *Algunas reflexiones sobre Benedetto Croce*, Diario 16, Madrid, 12 de julio de 1986; también en *La palabra al atardecer*, Endymion, Madrid, 2000, págs. 170-186.

– *La presencia de Don Miguel*, Diario 16 (Suplementos Culturas 90), Madrid, 28 de diciembre de 1986, pág. 2; también en *Las palabras del regreso (Artículos periodísticos, 1985-1990)*, Amarú Ediciones, Salamanca, 1995, págs. 127-130; y en *Unamuno*, Debolillo, Madrid, 2004, págs. 199-203.

– *Alfonso Reyes sobre Goethe*, La Jornada Semanal, 4 de diciembre de 1988, págs. 8-9.

– *Saludo a Rosa Chacel*, Texto leído en público, en agosto de 1988 con motivo de la muerte de Paloma Prados.

– *Escritos sobre F. Nietzsche*, Filosófica malacitana, Suplemento, Málaga, n.º. 2, 1994, págs. 65-70.

– *Ullán, en el espejo de la llama*, El País, Madrid, 18 de junio de 1994.

ORIGINALES INÉDITOS:

– *Apuntes del seminario de Historia de la Filosofía, por Zubiri (M-1)*, 1931-33.

– *Apuntes del seminario de Historia de la Filosofía, por Zubiri (M-2)*, 1931-33.

– *Apuntes de un seminario de Ortega sobre Descartes (M-541)*, 1933.

– *Apuntes del Seminario de Metafísica impartido por José Ortega y Gasset (M-427)*, 1935.

– *Los intelectuales en el drama de España. Los que han callado: Ortega y Azorín (M-4)*, 1937.

– *“Lux perpetua”, una obra póstuma de Franz Cumont (M-11)*, 1949.

– *Esquema para un seminario sobre la filosofía de Bergson. Biografía y Filosofía (M-430)*, 1953.

– *La soledad moderna (M-65)*, 1964.

– *Jean Paul Sartre Premio Nobel (M-91)*, 1964.

– *Ortega y Croce³ (M-270)*, 1970.

– *Notas sobre Carlos Barral, J. Gil de Biedma y J. A. Valente (M-559)*, c.a. 1975.

– *A Nietzsche (M-211)*, 1983.

– *Sobre Benedetto Croce⁴ (M-246)*.

– *Notas: el reproche del pensamiento, vida, misterio, Galdós... (M-526)*.

Sebastián Fenoy

³ El título más cercano es *Unamuno y Ortega*, Cuadernos de la Universidad del Aire, n.º.7, 1949, págs. 27-34.

⁴ *La palabra al atardecer*, ed. cit.

El artículo publicado más cercano, que contiene parte de este original, es *Algunas reflexiones sobre la figura de Benedetto Croce*, Diario 16, 12 de octubre de 1986.

Este inédito debió ser redactado en los años 60, durante su estancia en Roma, cuando más se interesó por el pensador italiano. Y muy probablemente se tomó como referencia posteriormente a la hora de redactar el escrito efectivamente publicado.

Se compone de tres partes:

-*Benedetto Croce*.

-*Croce y el gran proyecto de la filosofía*.

-*Croce y la acción de la filosofía* (en dos versiones diferentes).

Pues bien, existe correspondencia de algún párrafo de esta última parte con el apartado del artículo publicado titulado *Croce y la libertad*.

Información cultural

Ilustrar a María Zambrano

Para el presente número de la revista *Aurora* nos hemos reunido tres artistas – Marta Negre, Jordi Morell y Joaquim Cantalozella – con la intención de elaborar imágenes a partir de ideas, pensamientos o escritos de María Zambrano. La tarea en un principio se perfilaba compleja, ya que no queríamos crear obras cerradas que cayeran en el simple ejercicio de reinterpretar lo que se dice en los textos. Así pues decidimos que nuestras propuestas se alejarían de los cánones habituales de las ilustraciones, para convertirse en obras autónomas de carácter poético y lectura abierta.

Por estas razones ninguna de las piezas que presentamos aquí está basada en un artículo concreto, al contrario nos hemos guiado libremente en base a lo que nos sugería la figura de Zambrano y su pensamiento. Nuestra colaboración no pretende discutir ideas filosóficas a través de imágenes, ni tampoco redundar en sus contenidos, todo lo contrario, lo que queremos es que las obras surjan de un modo distinto al habitual, alternativo a lo que estamos acostumbrados a hacer.

Después de varias conversaciones decidimos que ninguno de nosotros se tenía que alejar de las constantes de su trabajo, tan sólo acordamos marcar unos parámetros formales para dar unidad a la parte gráfica de la revista.

Todas las imágenes son originales y están pensadas exclusivamente para este número. El color lo hemos restringido a las gamas de blancos, negros y grises, para que una vez estén impresas no pierdan la esencia de los originales. Para la portada se han utilizado colores, pero eso sí de forma muy tenue. En ella puede verse un montón de piedras que

parecen fijar unos plásticos, debajo de éstos se adivina la presencia de un paisaje natural que por el momento permanece oculto.

Sin ánimo de dar las pautas de lectura, citaré algunos de los aspectos en los que hemos basado nuestro trabajo. Para el conjunto hemos creado tres ambientes diferentes: Marta Negre ha centrado sus fotografías en el tema de la búsqueda, situando sus escenas en la oscuridad del bosque. Allí sus personajes, mientras deambulan, iluminan ciertas zonas del espacio natural, pero lo cierto es que tenemos muy poca información sobre el sentido concreto de sus actos. Siguiendo esta estrategia las fotografías nos provocan una dualidad: no sabemos si lo importante reside en el hecho de buscar o en la acción de iluminar. Jordi Morell explora los complejos urbanos, éstos aparecen vacíos y con las estructuras debilitadas, gracias al movimiento impulsivo de su trazo. Los edificios se desintegran en una nube de grafito dando lugar a espacios desolados, pero en constante transformación. En cierta manera se intuye la voluntad de poner en suspensión el sedentarismo de las ciudades. Por último, el que aquí suscribe – Joaquim Cantalozella –, he reinterpretado las luces nocturnas de los faros costeros para evocar la noción de viaje, la figura del guía y la vastedad del paisaje marítimo. Los tres faros están ubicados en lugares remotos a nuestra geografía, sitios claves que nos remiten a un espíritu aventurero propio del romanticismo.

Una vez concluida esta experiencia, tan sólo queda agradecer a los responsables de la revista *Aurora* y muy especialmente a la Dra. Carmen Revilla, la oportunidad que nos han brindado al colaborar con ellos.

Joaquim Cantalozella

Ha aparecido el nº 1 de *Antígona. Revista cultural de la Fundación María Zambrano*, editada por la Fundación María Zambrano y se anuncia la inminente publicación del nº 2.

Saludamos esta importante iniciativa y deseamos la plena realización de sus objetivos con la calidad que el interés de los mismos merece y se espera de sus promotores.

No obstante, el Consejo de redacción de *Aurora. Papeles del "Seminario María Zambrano"* desea hacer constar que se trata de dos publicaciones independientes y autónomas.

Con la nueva revista esperamos mantener una provechosa colaboración que contri-

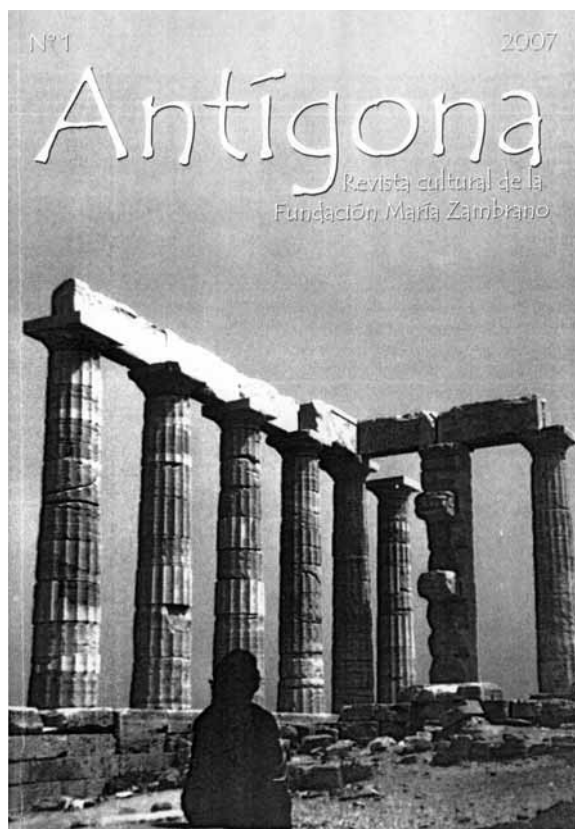
buya a la profundización y difusión del trabajo en torno a la obra zambranianiana.

Tesis doctorales

Entre los trabajos académicos sobre María Zambrano que se han presentado durante el año 2007 destacamos, por su interés y por su relación con el "Seminario María Zambrano" de la Universidad de Barcelona, las siguientes tesis doctorales:

La libertà in formazione. La comunicazione filosofica in Jeanne Hersch e María Zambrano, defendida por Stefania Tarantino en la Universidad de Ginebra el día 3 de febrero. La investigación se propone esclarecer la especificidad de una noción de "filosofía" como experiencia arraigada en la vida, a través de la comparación entre las dos autoras. Con este fin desarrolla un análisis de la dimensión ética y pedagógica de su pensamiento subrayando cómo el problema de la educación concierne al núcleo de su propuesta. Se trata, pues, de una perspectiva original y una aportación inédita que enriquece los estudios sobre ambas y el alcance de su contribución a una filosofía de la condición humana.

La obra inédita de María Zambrano, defendida por Sebastián Fenoy en la Universidad de Barcelona, el 12 de septiembre. El trabajo, que "pretende ser un instrumento útil para la edición contextualizada de la obra de la autora", es un cuidado análisis de los fondos documentales de la Fundación María Zambrano y una importante investigación de los originales inéditos que allí se conservan.



HOMENAJE DE ENRIQUE MORENTE A JUAN BREVA Y MARÍA ZAMBRANO

El pasado 25 de agosto, a las 21 horas, en la Plaza de la Constitución de Vélez Málaga, y dentro del programa de la “Bienal Málaga en Flamenco: 07”, se celebró el “Concierto de Apertura” a cargo de Enrique Morente, en homenaje a Juan Brevia y María Zambrano. Se trata de un festival que transcurre durante todo el citado mes, en más de 20 espacios diferentes: el Teatro Cervantes de Málaga, la Cueva de Nerja, la Plaza de Toros de Ronda, el Torcal y la colegiata de Antequera, etc. La pléyade de artistas incluye lo más granado del panorama flamenco del momento: Paco de Lucía, Carmen Linares, Tomatito, Estrella y Enrique Morente, etc.

El gran maestro veleño Antonio Ortega, “el hombre que mejor asemejó la pena con su voz”, acompañaba en el camino del sueño todas las noches a la niña María Zambrano, quién sabe si eso también pudo marcar su particular modo de entender el mundo, la vida, la filosofía. Algo de eso tiene que haber cuando el magnífico “cantaor” del Albaicín, reconocido admirador de Juan Brevia, admite una especial “sintonía” con la pensadora aixarqueña: “con ella empecé a leer filosofía de buenas a primeras, y si me descuido hago la carrera de

filósofo, porque tiene la facilidad de llevarte filosóficamente a la poesía”.

Fueron casi dos horas de profunda emoción y claras referencias: además de los dos insignes aixarqueños, también Cervantes y Picasso (dos motivos más que presentes en la obra zambraniana). El “Agua ensimismada” marcó el punto culminante de una actuación que buscó “la autenticidad, la inmediatez, la intuición, la creación”, lejos de las voces de hoy “contaminadas de ordenadores, ruidos de avión y otros sonidos ambulantes”. Morente “buscaba en el dial aquella emisora atípica que radiara canciones de Juan Brevia y letras de María Zambrano”, y al parecer lo consiguió, algunos afortunados fueron testigos.

S. F. y J. A.

De Antonio Colinas, poeta, narrador, ensayista y traductor, reconocido con distintos premios (como el Nacional de Literatura, en 1982), profundo conocedor de la obra zambraniana y unido a ella, el Instituto de la Lengua de Castilla y León acaba de publicar *Inventario de Antonio Colinas*, que recoge su bibliografía. Se anuncia la próxima aparición del poemario *La ofrenda silenciosa*.



JESÚS GONZÁLEZ DE LA TORRE: *Desde el desierto*

ENTREVISTA AL PINTOR JESÚS GONZÁLEZ DE LA TORRE¹:

Jesús González de la Torre conoce a Zambrano en 1985, nada más pisar suelo hispano; desde entonces hasta la desaparición de la pensadora malagueña se establecerá una amistad fundada en la admiración recíproca. Los dos artículos que la escritora aixarqueña le dedica (“Cielos pintados”, en *Diario 16*, abril de 1986 primero y recogido después en “Algunos lugares de la pintura, y “Jesús de la Torre en su transparente pintar”, en “IV Centenario de San Juan de la Cruz, Diputación Provincial de Segovia, 1991) y las suce-

sivas colaboraciones de Gonzáles de la Torre en diferentes homenajes a la discípula de Ortega (“Homenaje a Zambrano”, Ginebra-Málaga-Madrid, 1985/ libro homenaje “María Zambrano, el canto del laberinto”, 1991/ Exposición individual inspirada en la obra zambraniana y patrocinada por la propia Fundación María Zambrano, Palacio de Beniel, Vélez-Málaga, 1998) dejan clara constancia de ello.

1 - ¿Qué significa para tu obra el pensamiento de María Zambrano?

El pensamiento de María Zambrano ha significado y significa mucho en mi pintura, pero quizás más en mi persona. No he sido el único en manifestar que en mi vida hay un antes y un después de conocer a María Zambrano. Y hago mías las palabras de Ramón Gaya que, más o menos, decía:



JESÚS GONZÁLEZ DE LA TORRE: *Itaca*

¹ Jesús González de la Torre, pintor madrileño particularmente unido a la ciudad de Segovia y sobre el que María Zambrano escribió en 1986 *Cielos pintados* (en *Culturas. Diario 16*, nº 55; recogido en *Algunos lugares de la pintura*) acaba de publicar: *María Zambrano en Segovia*, Ayuntamiento y Diputación Provincial de Segovia y Caja Segovia, 2007.

Otras publicaciones suyas, también de interés:

- Jesús González de la Torre, Catálogo exposición Galería Claustro, julio-agosto de 2005 (con una selección de textos de María Zambrano)
- Idem, *La ciudad soñada*, Ayuntamiento de Ronda, 2004.
- Idem, *El paisaje*, Segovia, Museo de Arte Contemporáneo Esteban Vicente, 2006.

“María era un ser excepcional, único e irrepetible, uno de esos regalos que la vida nos concede de vez en cuando”.

2 - ¿Cómo llegaste a la obra de María Zambrano?

Hace bastantes años un amigo poeta me preguntó si conocía la obra de María Zambrano, pues algunos de mis cuadros – me dijo – parecían estar inspirados en textos de ella; le manifesté mi desconocimiento hacia la obra de la escritora al tiempo que le mostré el deseo de leer alguno de ellos, cosa difícil en aquellos tiempos. Entonces me prestó: *España, sueño y verdad* de editorial Edhasa; su lectura fue para mí un descubrimiento. (Fotocopié y convertí en un pequeño libro el texto referido a Segovia, titulado “Un lugar de la palabra: Segovia”).

3 - ¿Has trabajado sobre textos de la escritora?

No directamente, pero sí he tenido en cuenta su pensamiento recibido a través de sus libros, y con el tiempo, en conversaciones o recomendaciones sobre lecturas o la pintura: en el primer caso recuerdo su interés en que leyera la *Vita Nuova* de Dante o algunos místicos sufíes y en el segundo sus insistentes palabras para que ahondase en las profundidades del desierto, tema frecuente en mi pintura, hasta que encontrase el agua purificadora.

4 - Siempre ha habido una relación entre María Zambrano y la pintura, desde tu punto de vista ¿a qué crees que se puede deber?

Sin duda ha habido relación entre este arte y la escritora. Ahí están sus numerosos textos que lo testifican. Desde los referidos a Giorgione, a Velázquez o Zurbarán a los dedicados a pintores más modernos; textos recogidos en gran parte en su libro *Algunos lugares de la pintura*. Y respondiendo a la otra pregunta, ella misma lo ha dicho, su obra es una búsqueda de la Luz, y no de la luz atmosférica, sino de la Luz sagrada. Y el descubrimiento de lo sagrado se lo debe – ella dice – en gran parte a la pintura,



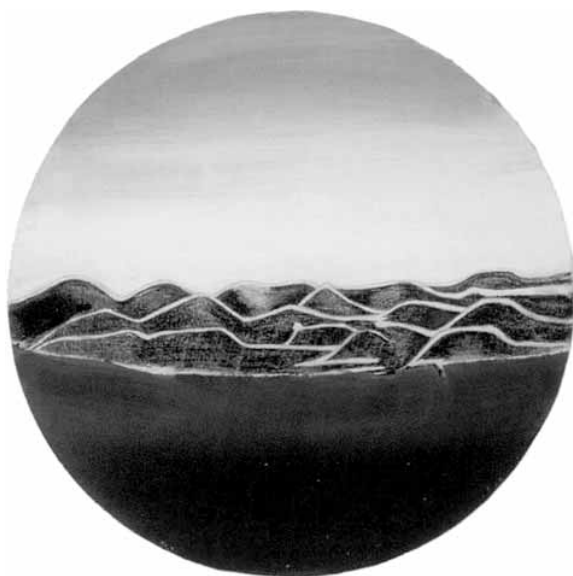
JESÚS GONZÁLEZ DE LA TORRE: *La noche sagrada*

sin olvidar la especial luz metafísica de Segovia que descubrió en sus largos años de estancia en esta ciudad. María Zambrano, buscadora de la luz, ve en la pintura un lugar privilegiado para detener la mirada

5 - ¿Qué texto de María Zambrano te ha impresionado más?

Es difícil porque siempre que he cogido al azar un texto suyo siempre me ha parecido algo singular o diferente, pero por citar algunos: quizás *El Hombre y lo Divino*, *Claros del bosque*, *España sueño y verdad* o *De la aurora*; libro del que, recién publicado, me pidió opinión; al decirle que me habían resultado difíciles las primeras veinte páginas, pero que hice un esfuerzo y continué con el libro entrando desde ese momento en un estado de goce muy especial. Me dijo la escritora malagueña que ésa era su intención: la oscuridad necesaria para entrar después en la Luz, y añadió: por eso me gusta la noche, porque es el prólogo de la aurora.

Por razones obvias, el texto que más me ha impresionado, y de manera más espe-



JESÚS GONZÁLEZ DE LA TORRE: *Tinieblas sobre dunas*

cial ha sido el titulado “Cielos pintados” por referirse a mi pintura, publicado en *Diario 16*, y en *Algunos lugares de la pintura*. Más tarde escribiría otro, titulado “Jesús G. De la Torre en su transparente pintar”, que escribió en Septiembre del 90 como prólogo al catálogo de una muestra mía dedicada a San Juan de la Cruz.

6 – María Zambrano ha escrito sobre arte, ¿cual es tu impresión sobre estos textos?

Bueno, recuerdo sus palabras sobre El Greco, Velázquez, de éste dice: “Estar ante las cavernas es soñar, estar soñando lo mismo que entre “Las Meninas” de Velázquez”, o el referido a Miró. Si bien, ella, dedicara mayor atención a aquellos pintores con los que se encuentra más a gusto, Zurbarán y Luis Fernández. Los textos dedicados a este último son interesantes porque existe una identificación

entre la obra del pintor ovetense y la escritora. En Fernández encuentra los símbolos sagrados: la llama, la paloma, la calavera o la rosa, y sobre todo la luz, la luz sagrada. María Zambrano al hablar de la pintura de este pintor parece estar hablando de su propia obra.

7 - ¿Han sido muchos los pintores que se han inspirado en su obra?

Puede que sean muchos los pintores que en ella se han inspirado, pero repito, identificación – en gran parte por complicidad – creo que con Luis Fernández.

8 – Esto es una entrevista abierta, ¿tienes algún comentario más sobre aquellos aspectos que se nos hayan podido quedar en el tintero?

Quiero aportar una experiencia personal: una mañana llamó a casa María para pedirme que le llevase el cuadro que estaba haciendo, pues intuía contenía tintes sagrados y era diferente a las obras anteriores; ciertamente, suponía un cambio en mi quehacer. A pesar de mis evasivas por las incomodidades que me ocasionaba el transporte del cuadro, el cuadro se lo llevé a su casa; y después de alabarlo repitió el deseo de visitar mi estudio, deseo que cumpliría una tarde de otoño². Esta visita fue una de las pocas que hizo desde su vuelta del exilio. Ese día me recomendó que me levantara temprano para así pintar con la primera claridad del día, con la temblorosa pero limpia luz de la aurora.

Muchas gracias, Jesús, por habernos atendido tan amablemente.

Sebastián Fenoy

² La obra que vió Zambrano en su casa es *La noche sagrada*.

**NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN EN
AURORA. PAPELES DEL “SEMINARIO
MARÍA ZAMBRANO”**

Aurora. Papeles del Seminario “María Zambrano” es una revista de investigación dedicada al estudio de la obra y del pensamiento de María Zambrano, de carácter internacional y con una periodicidad anual. De las tres secciones en las que se distribuye su contenido (Artículos. Documentos. Dossier) sólo acepta colaboraciones para la sección “Artículos”, puesto que de la elaboración de las demás se hace cargo el “Consejo de redacción” de la revista.

Los trabajos remitidos para su publicación en *Aurora* serán objeto de dos “informes” por parte del “Consejo asesor” o de especialistas requeridos por éste; a partir de estos informes el “Consejo de redacción” decide sobre su publicación y comunica la decisión al autor/a en un plazo máximo de 6 meses.

El autor/a se responsabiliza de las opiniones expresadas en su texto.

Los derechos de autor corresponden al autor/a, que posteriormente podrá publicar el artículo en cualquier otro lugar, haciendo constar su previa publicación en *Aurora* e indicando la referencia completa (número y año).

Estos trabajos, siempre **inéditos**, deberán reunir las siguientes características:

Respecto al contenido, se dará absoluta prioridad a los trabajos que aborden el tema monográfico al que se dedica cada número (anunciado de antemano, en el número anterior), aunque no se excluye la publicación ocasional de textos de temática libre.

Respecto al **formato**: la extensión máxima será de 10 páginas (35 líneas de 75 caracteres cada una). La primera página debe con-

tener, por este orden: título del artículo, nombre del autor/a, resumen y abstract (en inglés) (de unas 5 líneas) y hasta 5 “palabras clave” (traducidas también al inglés).

En la primera página se hará constar mediante llamada de asterisco junto al nombre del autor/a: dirección postal, e-mail, Universidad o centro de investigación de donde procede.

Las notas críticas y bibliográficas se incluirán a pie de página. Las citas bibliográficas se redactarán:

- Para libro: autor/a, *título*, ciudad, editorial, año, página (ej.: Zambrano, M., *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977)
- Para capítulo de libro: autor/a, “título”, en autor/a (editor, compilador, etc.), *título* (del libro), ciudad, editorial, año, página (ej.: Ruiz Sierra, J., “El sentiero dell’ascolto” en Buttarelli, A. (ed.), *La passività. Un tema filosofico-politico in María Zambrano*, Milán, Bruno Mondadori, 2006)
- Para artículos en revistas: autor/a, “título” del artículo en *título* de la revista, nº, lugar, año, página (ej.: Aranguren, J.L., “Los sueños de María Zambrano” en *Revista de Occidente*, nº 35, Madrid, 1966)
- Para otro tipo de textos se mantendrá la analogía con esta forma habitual de citar.

Los originales se enviarán en papel por duplicado y en formato informático (o por e-mail: crevilla@ub.edu) a:

Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”
Departamento de H^a de la Filosofía, Estética y F^a de la Cultura
c/ Montalegre, 6-808001 Barcelona

