

“La luz que redime las tinieblas”

Genealogía del elemento femenino de la divinidad en el pensamiento de María Zambrano

José Luis Zaldo Rebollo

TESIS DOCTORAL UPF/ 2018

DIRECTOR DE LA TESIS

Dr. Amador Vega Esquerra

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES



Agradecimientos

La soledad que ha supuesto realizar el trabajo de esta tesis doctoral hubiera sido imposible de atravesar sin la ayuda de algunas personas a quienes quiero expresar mi gratitud: ante todo a mi tutor y director de tesis Amador Vega, por sostener, acompañar, dirigir y corregir las ideas que sostienen este estudio. A toda la Fundación Zambrano, que se me mostró a través de Lola Gámez y Luis Ortega, por su acogida, disponibilidad y ayuda durante todo el tiempo de mi investigación. A Ángel García Galiano con quien realicé mis primeras investigaciones y exposiciones sobre María Zambrano. A Jesús Moreno Sanz por su disponibilidad, amabilidad y entusiasmo a discutir conmigo algunos temas de este trabajo. Por último, quisiera agradecer también a Sofía Domínguez y Sara López, por el sostén, la compañía y el cariño que me han proporcionado durante el tiempo de redacción y corrección.

Resumen

El pensamiento de María Zambrano es un intento por dotar de forma a todo aquello que el racionalismo ha dejado fuera de su estructura de mundo. Entre esas pérdidas se encuentra el sentir del hombre que, por una parte, ha sido arrinconado en la oscuridad de la conciencia -los instintos y las pasiones- y, por otra, ha sido maltratado y banalizado -la piedad, la esperanza o el amor-. Para rescatarlo es necesario el símbolo. En este trabajo recorreremos al pensamiento de Zambrano a través de una figura simbólica, el elemento femenino de la divinidad, intentando recoger, a través de esta imagen, los múltiples rostros que conforman su pensamiento, como pretensión por dotar de una unidad distinta, no violenta ni reductora, a todos los aspectos que conforman la vida humana.

Abstact

The reflections of María Zambrano are an attempt to give shape to everything that rationalism has omitted from its world structure. Among these omissions can be found those human drives which, like instincts or passions, have been hidden away in a dark corner of consciousness or those like pity, hope and love, which have been mistreated and trivialized. Symbol is necessary to rescue them. This work looks at the thinking of Zambrano through a symbolic figure, the female element of divinity and tries to capture through this image the multiple facets of her thought as an attempt to provide a non violent, non reductive distinct unity to all that that constitutes human life.

Prólogo

El ser humano lanzado a la técnica y al control como única manera de relacionarse con la realidad, ha perdido cualquier contacto con el mundo del alma y con ello con el ámbito del sentir. El mundo múltiple y esquivo de la emoción sólo es tenido en cuenta cuando asalta a la conciencia, en forma de miedo, tristeza, depresión, ira..., como una horda que lo asola todo. Otros sentires como el amor, la esperanza o la fe son reducidos a mera biología o tildados de vana superstición. El hombre creyendo ser capaz de controlarlo todo se siente en realidad perdido y desamparado, sin ningún sentido profundo que sostenga su vida.

Estudiar el pensamiento de María Zambrano supone, en un primer momento, descender hacia todo aquello que ha sido exiliado de la vida humana. Volver a sentir y sostener todos aquellos monstruos, que por expulsados y desatendidos, aguardan cualquier momento para reclamar la atención que precisan. Descender al infierno de lo condenado para, muy lentamente y con cuidado, rescatar todo aquello que por horror no somos capaces de aceptar. Prestarle una forma, una imagen que les permitan irse integrando a la vida a la que pertenecen.

Por ello en este estudio hemos utilizado una figura, una imagen que no sólo nos permita sumergirnos en la obra de esta autora, sino también en los lugares profundos que, nuestra cultura y nosotros mismos, la mayoría de las veces evitamos transitar. Porque quizá sólo en esa oscuridad pueda renacer la luz capaz de sostener el desamparo que nuestro corazón encierra.

Índice

Resumen.....	v
Prólogo.....	vii
1- Introducción	1
2- La esperanza y su caída en la historia.....	18
2.1- En busca del tiempo de la convivencia (1928-1931).	18
2.2- El alma: recuperación de los diversos cuerpos que el hombre habita (1931-1936).....	40
2.3- La Guerra Civil: defensa, misericordia y poesía (1936-1939).....	64
3- La razón mediadora.	100
3.1- Asfixia de la mirada de Occidente: en busca de los abismos de la vida. (1940-1944).....	100
3.2- El cuerpo de la mediación: Piedad y Amor. (1944-1951).....	130
3.3. <i>El hombre y lo divino</i> . Primera edición.	162
4- Las categorías de la pasividad.....	194
4.1- Las imágenes: ética del sentir (1952-1954).	194
4.2- El trato con los diferentes tiempos: los sueños y la historia (1954-1960).	212
4.3- La palabra, la ciudad, las formas íntimas de la vida (1961-1967).	250
5- La Virgen María: aurora de una nueva concepción.	286
5.1- La figura de la Virgen María: entre la segunda edición de <i>El hombre y lo divino</i> y <i>Claros del bosque</i> . (1968-1977).....	286
5.2- La Virgen María: el elemento femenino de la divinidad.	346
5.3- Aurora: la penumbra salvadora tocada de alegría. (1977-1991).....	358
5- Conclusiones	385
Bibliografía.....	391

1- Introducción

No resulta fácil realizar un análisis de la obra de Zambrano, porque al buscar la unidad que todo análisis pretende, cabe la tentación, por un lado, de un acercamiento sistemático, riguroso y académico, que pretenda reducir su pensamiento a uno de sus múltiples rostros (feminista, republicana, discípula de Ortega, mística...); por otro, la fuerza de su escritura es tal que cabe el riesgo de quedarse impregnado por ella, desembocando tan sólo en una glosa de su estilo.¹

Ante su obra nos encontramos quizá ante la misma problemática que la propia Zambrano siente cuando tiene que enfrentarse al alma: la red que construimos para hacerla visible unas veces es demasiado amplia y aquello que queremos mirar se nos escapa, mientras que otras construimos una red tan tupida y fuerte que lo que queremos atrapar se muere por asfixia. Como escribe nuestra autora: “La mariposa en unos casos se muere, en otros se escapa.”²

El problema consiste en que se intenta hacer objeto de conocimiento de algo que pretende ser un medio.³ Podemos decir que la obra de Zambrano es medio de conocimiento y no objeto, porque no se centra en el acceso a la verdad como si fuera algo que está allí fuera o aquí dentro y que a través de un acto pueda ser conquistada, sino que pretende recorrer las transformaciones que la verdad opera sobre la vida de la persona que la va concibiendo. Convirtiéndose así, tanto la forma de su escritura como la estructura de su obra, en un medio de dicha transformación. Es desde este punto de vista desde donde podemos hablar de espiritualidad de la obra de nuestra pensadora.⁴

¹ Ya en 1983 José Luis L. Aranguren se refería a esta problemática: “Y puesto que pienso que es bueno que haya una especie de autocrítica de lo que hacemos [...] pienso que sí que hay huir del peligro de quedarse en la pura glosa, pero también del peligro de hacer exégesis, un poco en el estilo de la exégesis que se hacen de las Sagradas Escrituras. [...] Pienso que no deben quedarse ustedes en la glosa, pero tampoco en la pura exégesis.” (Citado por Bundgard, A (2000) p.13)

² Monografías de María Zambrano (1950) p. 29. (A partir de ahora utilizaremos Monografías)

³ Así lo señala Miguel Morey en su artículo “María Zambrano, uso y mención” (Morey, M (2015))

⁴ Foucault ha estudiado con detalle este fenómeno, describiendo como a partir del siglo XVI lo que Occidente entiende por verdad ha sufrido una considerable modificación. La verdad se ha convertido en algo que se adquiere, que se posee única y exclusivamente a través de un tipo de conocimiento. El hombre no debe modificar nada de su estructura profunda. Es capaz, a través de sus actos intelectivos, de tener acceso a la verdad. Todo lo que debe hacer es seguir unas reglas formales o cumplir unas condiciones morales: adquirir una formación, adscribirse en un consenso científico, esforzarse, que los propios intereses no se opongan a las normas de investigación desinteresada... Pero todas estas normas solo incumben a actos del individuo, ninguna a su estructura profunda. El problema es que, al modificar la concepción de la verdad, también se altera la forma de experimentarla. Pues ahora la verdad no encuentra como recompensa nada más que el camino indefinido del conocimiento, su progreso. La espiritualidad, por el contrario, puede ser entendida como el conjunto de prácticas y experiencias que el

Debido a que toda transformación profunda del ser humano se realiza de forma discontinua, no lineal ni acumulativa, sino con saltos cualitativos, traspasando umbrales, silencios, desiertos, la estructura de su obra es fragmentaria y su escritura se organiza no a través de conceptos, sino de imágenes.

En *De la Aurora* Zambrano nos dice que la trascendencia del concepto se da a través de la extensión, mientras que la imagen lo hace por irradiación.⁵ El concepto crece, se extiende, llenando al hombre de seguridad. Pareciera como si la realidad por él desvelada pudiera ser abandonada, pues ya se ha captado lo que importa de ella, su esencia, y no es preciso seguir mirándola. Por el contrario, la imagen nunca se revela del todo. Hay que saber contemplarla, que es aprender a “mirar con toda el alma, con toda la inteligencia y con todo el cuerpo, lo cual es «participar», participar de la esencia contemplada en la imagen, hacerla vida.”⁶ Es a través de este proceso de participación cómo se produce la transformación de la estructura profunda de la persona.⁷ Como señala Corbin, lo que la imagen, el símbolo muestra no consiste en “fabulaciones de verdades teóricas que podrían ser enunciadas de otro modo; son figuras que tipifican un drama íntimo personal, el aprendizaje de toda una vida. El símbolo es cifra y silencio; dice y no dice. No se lo explica nunca de una vez por todas; se desvanece a medida que cada conciencia es llamada a aflorar por él, es decir, a hacer de él la cifra de su propia transmutación.”⁸ La imagen aporta unidad a lo múltiple y móvil que no tiene fijeza, desbordándose en una multiplicidad de sentidos. La única forma para la conciencia de captar esta multiplicidad es sostenerla sabiéndola imagen, es decir, comprendiendo que jamás podrá reducirla a un único sentido. Y al sostenerla, intentando dotarla de una significación que no cancele dicha multiplicidad, es en la propia conciencia donde se opera la transmutación.

Fragmentario, por tanto, no significa carente de unidad, sino que la unidad que lo sustenta no puede ser abstracta, es decir, no puede ser lineal ni continua. La vida y sus transformaciones necesitan de la unidad que aporta la idea, pero esta idea, nos dice nuestra autora, “ha de ser una idea informadora, de la que se derive una inspiración

hombre debe realizar para tener acceso a esa verdad como acontecimiento de transformación. (Foucault (2005) pp. 30-51 y (2005b) pp. 43-79.)

⁵ Monografías (1986a) p. 75.

⁶ Monografías (1989b) p. 984.

⁷ Así lo señala justo a continuación de lo anteriormente citado: “Y entonces ya se está más allá de la memoria y del olvido, porque cosa así, cuando se consiga, no podrá olvidarse, pues nos ha transformado, hecho otro del que éramos.” (Ibid. p. 179)

⁸ Corbin, H. (1994) p. 347.

continua en cada acto, en cada instante; la idea ha de ser una inspiración.”⁹ Y por tanto una obra que se constituye para ser medio de estas transformaciones también necesita recoger la unidad de la idea.

Nuestro objetivo en este estudio es acercarnos a la unidad de la obra de María Zambrano a través de una idea, que es también una imagen: el elemento femenino de la divinidad. Lo cual parte de nuestra propia pensadora que, en la introducción que realiza para la segunda edición de *El hombre y lo divino*, escribe que, aunque no exista por parte suya, la intención de dar el título del hombre y lo divino a todo todos los textos que ya ha escrito y a los que le quedan por escribir, no existiría título más apropiado.¹⁰ Porque esta transformación, de la que su escritura se constituye en medio, tiene un lugar privilegiado en la relación que el hombre establece con la divinidad. Qué significa divino en su pensamiento es algo a lo que dedicaremos el espacio necesario a lo largo del desarrollo de este estudio, al igual que al término sagrado, sin el cual no se puede comprender lo que lo divino significa. Lo que ahora nos interesa es que también, a partir de los años sesenta, sus inéditos se van llenando de reflexiones acerca de la figura de la Virgen María.¹¹ Tanto es así que, primero en una carta escrita a Agustín Andreu,¹² dice que el pensamiento creador, que ha de ser concebido a través del desgarramiento, de la entrega y de la oscura gestación, está presidido por los misterios de la Virgen, aunque no se sepa; para luego añadir en un artículo de 1987, *A modo de autobiografía*,¹³ que para ella el saber filosófico, que consiste en la transformación de lo sagrado en lo divino, está identificado con la Virgen María, que lo ampara y lo sigue.

¿De qué forma la figura de la Virgen puede convertirse en aquello que preside, ampara y sigue el pensamiento, el saber filosófico? ¿A través de qué dinámica se relaciona con las dos concepciones fundamentales, sagrado y divino, para el pensamiento de Zambrano? A esto es a lo que dedicaremos este estudio. Pero todavía podría surgir otra pregunta, ¿por qué el elemento femenino de la divinidad y no la figura de la Virgen? Lo que en estas páginas pretendemos mostrar también es que la figura de la Virgen María, que nuestra pensadora concibe, es un centro en cuya órbita se despliegan otra serie de imágenes -Atenea, Antígona, Nina, Eloísa, Diotima-, tomando

⁹ Artículos de María Zambrano (1943a) p. 88. (A partir de ahora utilizaremos Artículos)

¹⁰ Monografías (1955,1973) p. 99.

¹¹ Por ejemplo: “Camino a Éfeso”, “Cuaderno (La Virgen)” e “Historia y revelación. Inéditos de María Zambrano (1968b), (1960b) y (1964-1971). (A partir de ahora utilizaremos Inéditos.)

¹² Monografías (2002) p. 37.

¹³ Artículos (1987a) pp. 723-724.

de ellas una serie de concepciones –la relación entre libertad y esclavitud, la piedad, el amor, el desprendimiento, filosofía y poesía, la blancura, la aurora, luz y oscuridad- que reúne, enlaza y dota de un nuevo sentido, cualitativamente distinto. Pero no con la idea de construir un motivo fundamental, el aspecto nuclear desde el que podrían explicarse todos los demás por una serie de encadenamientos.

Por ello, el término genealogía que utilizamos para describir el proceso a través del cual pretendemos dar forma al elemento de la divinidad femenina en la obra de María Zambrano. Pues no es nuestra intención mostrar una imagen fija que parte de un punto establecido y se va desarrollando, adquiriendo mayor espacio, mayor horizontalidad, unificando lo que anda disperso, en una continuidad sin interrupción, sino la dinámica de un conjunto de pliegues, de capas heterogéneas, con sus fisuras y saltos que logran alcanzar esa unidad con la que Lezama Lima, el gran amigo de nuestra pensadora, titula su libro de poemas: *Fragmentos a su imán*.¹⁴ Porque esta es la unidad que aporta una imagen, crea una órbita sin por ello homogeneizar lo que es heterogéneo. Genealogía, por tanto, en el sentido, en cierta forma concebido por Nietzsche y desarrollado por Foucault,¹⁵ de desvincular la progresión de un evento del sentido histórico lineal. Pues el término genealogía,¹⁶ como nos dice el pensador francés,¹⁶ trata de introducir lo discontinuo en nuestro mismo ser, distanciándolo así del desarrollo acumulativo de una intención primordial.

En este estudio vamos a analizar de forma diacrónica el pensamiento de nuestra autora, comenzando desde los primeros escritos que publicó en 1928 hasta los últimos de 1990, tomando en consideración tanto las monografías, como los artículos publicados, como buena parte de los inéditos disponibles para su consulta en la Fundación Zambrano de Vélez Málaga, sin que por ello nuestra intención sea la de un desarrollo lineal. La primera labor, por tanto, ha sido, en lo que a bibliografía de las fuentes primarias de este estudio se refiere, ordenar la cantidad enorme de este material, la multitud de artículos dispersos en muy distintas publicaciones, así como el enorme

¹⁴ Lezama publica este libro en 1977 (Lezama Lima, J. (2016) pp. 611- 811)

¹⁵ En el que Nietzsche practica en la *Genealogía de la moral* (2006) y Foucault analiza en “Nietzsche, la genealogía, la historia” y también practica en *Historia de la locura en la época clásica* y *Vigilar y castigar* (Foucault, M (1997), (1967) y 1976). No nos interesa tanto en este estudio las relaciones entre saber y poder que ambos resaltan, sino su idea de discontinuidad en la progresión histórica, de qué forma pasados plurales y no lineales se establecen para formar los distintos estratos temporales y se desarrollan de forma discontinua.

¹⁶ Foucault, M. (1997)

volumen de sus inéditos.¹⁷ Ordenarlos de forma cronológica a su redacción, así como realizar una ordenación cualitativa en la importancia con respecto al objetivo de este estudio. Porque nuestro objetivo consiste en recorrer su obra de una manera global, intentando comprender cada uno de los diferentes vectores que la componen, dentro de la órbita de esa unidad distinta que Zambrano pretende alumbrar. Y para ello resulta difícil, en tal pensamiento, clasificar una temática particular y adscribirla a un conjunto de textos cerrado, porque debido a la ramificación con la que progresa, a ese anudar y desanudar característico de su avance, un texto que parece hablarnos sobre, por ejemplo, la novela de Galdós, *Misericordia*,¹⁸ termina revelando tanto una clave importante del diagnóstico sobre el pensamiento contemporáneo que la autora realiza, como las soluciones que en ese momento acierta a enunciar. Tampoco nos satisface realizar un corte temporal y analizar una época de su obra. Su pensamiento presenta un avance en espiral: algunos temas y motivos parecen ser abandonados, para después ser retomados con nuevo brío o bajo una perspectiva en cierto modo distinta. El tema del delirio, por ejemplo, que en la primera época de su pensamiento tiene gran importancia, parece hundirse en un segundo plano para no ser retomado hasta finales de los años cuarenta, incluyendo y asimilando las nuevas concepciones que durante esos años ha ido desarrollando. Pero esto, al igual que la estructura de la obra y el modo de escritura, no es un capricho, ha necesitado el diagnóstico de la cultura de Occidente que durante esos años realiza, para producir el salto cualitativo que el pensamiento, como oscura gestación y alumbramiento, supone. Recorrer en sus textos todos estos movimientos nos parece algo fundamental, para lograr acercarnos a sus propuestas de una manera profunda y honesta.

Aunque la utilización de la imagen para dar forma a la unidad de la obra de nuestra pensadora no ha sido hasta ahora puesta en práctica, y mucho menos la imagen del elemento femenino de la divinidad¹⁹, muchos de los caminos, de las herramientas y métodos que vamos a utilizar, serán propuestos propiamente en este estudio; esto no

¹⁷ Así lo referimos en la bibliografía que se muestra al final de estas páginas donde diferenciamos entre monografías, artículos e inéditos en la obra de nuestra pensadora.

¹⁸ Artículos (1938j)

¹⁹ Sí que es verdad que José Ignacio Eguizabal en *La huida de Perséfone* (Eguizabal, J.I. (1999)), aunque propone una imagen, realmente lo que está simbolizando en ella no es el pensamiento de Zambrano de forma global, sino una de sus temáticas: el conflicto del ser humano ante la historia. Ya el mismo autor apunta que quizá también para esta temática, mejor que la imagen de la muchacha raptada por los ínferos y que al comer en este infierno un grano, ni el poder supremo de Zeus pudo evitar su retorno cíclico, el mito que mejor le convendría sería el de la Inmaculada Concepción. (Ibid. pp. 21-23)

resta para que el diálogo con otros investigadores haya servido como fuente y muchas veces fundamento -ya sea por asumirlos o por entrar en discusión con ellos- de los senderos que en este estudio vamos a transitar. Puesto que el problema y, a la vez, el objeto de análisis de este estudio es la globalidad del pensamiento de María Zambrano, o mejor dicho, de qué forma descifrar la unidad velada en lo fragmentario y discontinuo que su obra propone, vamos a recorrer en esta introducción tan sólo las monografías relevantes, a nuestro parecer, que sobre el conjunto de la obra de nuestra autora se han realizado, excluyendo los artículos, porque lo que nos interesa desentrañar no son las teorizaciones sobre dicha unidad, sino de qué forma se hacen cuerpo, que herramientas se han puesto en práctica y cómo han dado solución a este problema estudios anteriores.

Como ya hemos hecho referencia al comienzo de estas páginas la discusión frente a la problemática de realizar un análisis de la obra de Zambrano, debido a lo fragmentario de su obra y a la forma de su escritura, resulta ya una discusión clásica. Múltiples son las soluciones que se han intentado aportar frente a la dicotomía de realizar un análisis sistemático y exhaustivo, que violente la estructura de su pensamiento, o caer en la renuncia, por miedo a traicionarlo, de rescatar una unidad que nos que permita recorrerlo. Una de las soluciones que mayor fruto han dado es la de realizar un análisis temático, pero dentro de esta opción existen también dos enfoques posibles. Uno de ellos consiste en internarse en uno de los temas o motivos que recorre su obra, con la intención de que dicha profundización muestre también la ramificación que dicho tema presenta en el conjunto de la obra, y así desde lo local, intentar aproximarse a la unidad de la obra; o bien intentar descifrar dicha temática dentro de una de las etapas fundamentales en el conjunto de su obra, para aislándola y recorriéndola, sentar una base que clarifique y sostenga uno de los aspectos o vectores generadores de dicho pensamiento.

Dentro de la primera de las opciones tenemos el estudio que realiza Isabel Balza, *Tiempo y escritura en María Zambrano*²⁰ que, a través del problema de la temporalidad como uno de los temas fundamentales, pretende alumbrar también un conjunto de redes que muestren la complejidad temática de su obra. Porque la estructura de la temporalidad sobre la que el hombre se asienta, nos muestra la autora, tiene para Zambrano multitud de consecuencias tanto en la construcción que éste realiza de su individualidad, de lo que está fuera de ella, como de la relación entre ambas. Frente al

²⁰ Balza, I. (2000)

único modelo de temporalidad que tras el cartesianismo ha triunfado, el tiempo lineal de la conciencia, Zambrano propone volver a habitar la multiplicidad de los tiempos vitales enterrados y asfixiados bajo esta forma hegemónica, proyecto que lleva a la pensadora a internarse en el profundo estudio sobre los sueños que durante los años cincuenta realiza. El análisis pormenorizado que Balza realiza de las dos grandes categorías sobre lo que lo temporal se asienta en Zambrano –la continuidad y la discontinuidad-, le permite tanto recorrer multitud de aspectos en apariencia distantes, como la forma en que estos se ramifican dentro su obra. La continuidad, la duración, es la sustancia temporal sobre la que el hombre se asienta, y al mismo tiempo es también el resto de lo real que nunca acaba de revelarse por completo. “No es un transcurrir sino un seguir, una dilatación que no detiene la marcha del tiempo para quien a él está apegado. Es una sombra del tiempo.”²¹ Y por ser fondo que sostiene y a la vez matriz oscura, esta dimensión temporal entronca con el término sagrado en el pensamiento de Zambrano. La discontinuidad, por el contrario, es la fragmentación temporal que la conciencia realiza para hacer habitable y cognoscible ese continuo temporal en el que el hombre no puede residir. Y por ser transparencia, aislamiento cualitativo sobre un lleno, esta actividad se relaciona con lo divino. Pero el equilibrio es frágil, puesto que el hombre necesita percibir ambas cosas a la vez - “separación y juntura, quicio del tiempo”²²-. Porque si hundirse en la duración supone regresar a la situación inicial del hombre, donde la realidad es un continuo y no existen entidades separadas; perderse en la discontinuidad que la conciencia realiza supone también romper los lazos con el continuo temporal como realidad sustentadora.²³ La búsqueda de Zambrano, como apunta Balza, es encontrar un hilo que una estas dos categorías temporales de la continuidad y la discontinuidad. Porque ambas estructuras pueden ser también entendidas como la temporalidad del sentir –la duración como materia no informada que sostiene al sujeto- y del pensar –tiempo activo de la síntesis-. Lo que lleva a Zambrano a intentar una ética del tiempo que pretende dotar de sentido a lo continuo que sostiene. sin desgajarse por completo de él. No un significado acorazado es lo que busca, sino un fragmento de sentido.

²¹ Monografías (1992) p. 887.

²² Monografías (1990) p. 26.

²³ Este último proceso, que a partir de la modernidad se acelera, transfiere la resistencia frente a la realidad que siempre el hombre padece a su interioridad. Y ese Dios desconocido, resquicio último de la realidad que no puede ser completamente conquistado, se transfiere a lo más interior del hombre, transformándose en una categoría temporal, el futuro, a la que el hombre sacrifica toda su vida con tal de aplacar.

Este análisis de la temporalidad le permite a Balza introducirse en la razón poética como método, en su carácter fragmentario y discontinuo y en los distintos géneros en los que se muestra, como un intento de habitar los múltiples tiempos que el hombre padece, expresando también los diversos modos en los que es posible crear orden. Balza consigue así apurando una temática alcanzar la unidad de la obra. Lo único que le resta mostrar a este estudio, a nuestro parecer, es que no solo la concepción de la temporalidad es en espiral para Zambrano, sino que la estructura y el avance de su pensamiento también sigue esta forma. La temporalidad, si bien es cierto que es fundamental en la obra de Zambrano, adquiere gran protagonismo a partir de los años cincuenta y sesenta con sus estudios sobre los sueños –tanto en *Los sueños y el tiempo* y *El sueño creador*, como en los múltiples inéditos que pueblan sus carpetas de estos años – por una necesidad de su pensamiento. Y no es únicamente que a través de la temporalidad se aclaren otros temas, imágenes y motivos de su pensamiento, sino que es un tránsito de ida y vuelta. La temporalidad le abre nuevas sendas en las que Zambrano se interna, desde allí se sumerge de nuevo en otros temas de su pensar, y lo allí conquistado, regresa para enriquecer su concepción del tiempo.

Dentro de este enfoque en el que se profundiza en una temática para intentar alumbrar desde allí la unidad, Goretti Ramirez en *María Zambrano, crítica literaria*²⁴ recorre los textos sobre poesía española del siglo XX. Desde ellos se enfrenta a la fragmentariedad, a sus saltos temáticos, a que, por ejemplo, sus reflexiones sobre la poesía se inserten en multitud de fragmentos dentro de textos que no tratan específicamente sobre literatura. Para ello opta por no seguir las ideas de Zambrano tal y como aparecen en sus textos, sino descubrir y perseguir las conexiones transversales que se puedan establecer entre textos distantes. Para lo que utiliza modelos conceptuales de otros autores como el rizoma de Deleuze y Guattari, los textos sobre música de Adorno y las constelaciones de Benjamin. De qué forma toman cuerpo estos conceptos, que también tienen algo de imagen, al intentar alumbrar la unidad velada del pensamiento de Zambrano, es algo que en algunas partes del texto quedan no del todo explícitas, porque parecen pretender más sostener los métodos de análisis utilizados.

También José Ignacio Eguizabal profundiza en una temática de la obra de Zambrano en *La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la temporalidad*²⁵. En esta

²⁴ Ramirez, G. (2004)

²⁵ Eguizabal, J. E. (1999)

monografía el autor analiza el conflicto entre la historia y la persona en su obra. Allí nos muestra que, si en los primeros años parece existir una cierta esperanza de transformación, que las entrañas de la realidad puedan ser acogidas en el desenvolverse histórico, a partir del final de la guerra civil y el exilio que esta conlleva, esta esperanza se transforma en desconfianza. Pues la historia no es el lugar que pueda acoger ni la queja, ni el padecimiento, ni la injusticia que el hombre soporta, convirtiéndose tan solo en el lugar de la tragedia contemporánea. Y es la poesía la que puede mediar, intentando dar forma a todo lo que la filosofía abandona cuando se lanza a pulir la historia como único espejo adecuado en el que el hombre puede mirarse. Pero ¿de qué manera volcar la esperanza que el hombre deposita en la historia en otra forma? ¿Cómo solventar el problema del hombre, que tiene que realizarse en el mundo, pero a la vez dar cabida y forma a los terribles fracasos que soporta su vida? El autor propone una visión gnóstica de Zambrano en que la solución parece irresoluble. Y si bien esta visión es en parte acertada, a nuestro parecer el triángulo entre poesía, filosofía y religión que Zambrano plantea no es del todo apurado, por desatender la problemática de la imagen como lugar de acogida y expresión del sentir.

En *La razón mediadora*²⁶, Mercedes Gómez Blesa realiza una incursión temática en la obra de Zambrano, desde la segunda opción que hemos señalado más arriba. Se sumerge en el concepto de Piedad como sustento de la razón mediadora, paso previo y fundamental de la razón poética. Si en la primera parte de la obra realiza una genealogía de la Piedad, recorriendo tanto como va germinando en sus textos, como cuales son las fuentes de las que bebe; en la segunda se focaliza en el *corpus* de escritos que dan forma a la Piedad durante 1945 hasta 1955. Para nuestro proyecto es sobre todo interesante la genealogía que Gómez Blesa realiza, como trenza de forma minuciosa la génesis de la Piedad y la pone en discusión con otros pensamientos que influyen en Zambrano. Esto nos permite observar de qué forma progresa su pensamiento y en qué puntos se detiene, para reaparecer luego con nuevo brío.

Otra aproximación temática de relevancia, próxima a las intenciones de este estudio, es la que realiza María Fogler en *Lo otro persistente. Lo femenino en la obra de María Zambrano*.²⁷ Este estudio se basa en la obra publicada de Zambrano, atendiendo a la concepción de la mujer y lo femenino que de forma explícita aparece en sus textos.

²⁶ Gomez Blesa, M. (2008)

²⁷ Fogler, M (2017)

Dividido en tres partes, la primera recorre los textos sobre el tema de la mujer, la segunda analiza los textos en que aparecen personajes femeninos de la literatura española y la tercera los personajes de Antígona y Diotima, descifra de forma pormenorizada de qué forma lo que en un principio consistía, aunque de forma simbólica, en algo circunscrito al género se abisma para convertirse en una categoría del pensamiento. Nuestra intención en este estudio es sumergirnos todavía un paso más y observar de qué forma, convertido en imagen y unido a la concepción capital de sagrado y divino, lo femenino irradia sobre la totalidad de la obra de nuestra pensadora.

Existen también algunos estudios interesantes que pretenden dar forma a la unidad de su obra a través de un acercamiento sistemático. Un ejemplo polémico de esta opción es *Más allá de la filosofía* de Ana Bundgard.²⁸ Tras realizar un estudio pormenorizado del contexto tanto histórico como cultural de donde germina el pensamiento de nuestra autora, parte a aislar la categoría del exiliado, como ontológica y metafísica, y que como única salvación posible encamina a Zambrano hacia la mística. Pero, aunque pretende dilucidar de forma pormenorizada dichos elementos, nos empuja ante el mismo dintel que nos encontrábamos al comienzo de su estudio: ¿a qué necesidad profunda del pensamiento responde la mística de la razón poética que Bundgard propone? ¿Qué es lo que Zambrano realmente pretende con esa prosa poética que Bundgard aboca hacia la no-dualidad y la reconciliación armónica entre pensar y ser? Es como si hubiéramos transmutados los términos sin haber encontrado la razón del movimiento.

Un resultado similar sucede en el acercamiento que Armando Savignano realiza en *María Zambrano: la razón poética*.²⁹ En este estudio se relaciona de forma notable el pensamiento de nuestra autora con las influencias que lo conforman, pero se detiene ante el mismo dintel que Bundgard: la respuesta de Zambrano es la mística, sin responder, de nuevo, a que entiende nuestra autora por mística ni a que necesidad de su pensamiento responde. Porque, a nuestro entender, existe una necesidad en su pensamiento, no fundamentada en una creencia, sino en un movimiento intrínseco a su pensar.

Jesús Moreno Sanz en los cuatro volúmenes que le dedica en *El logos oscuro: Tragedia, mística y filosofía*,³⁰ sí que se inserta y profundiza en esa necesidad que empuja al pensamiento de nuestra autora a introducirse por tales senderos místicos,

²⁸ Bundgard, A (2000)

²⁹ Savignano, A (2005)

³⁰ Moreno Sanz, J (2008)

como raíz de la experiencia y componente fenomenológica ineludible para recuperar los fundamentos del sentir humano, completamente obviado y sometido por la razón racionalista. Esta obra centra, de forma muy acertada, el tiempo que transcurre entre las dos ediciones de *El hombre y lo divino* (1955-1973) como el eje donde el pensamiento de Zambrano conforma el cuerpo de la razón poética y su trato cualitativamente distinto con la imagen. Concebido de forma caleidoscópica, este estudio lleno de referencias, tanto de las influencias de las que nuestra pensadora bebe como de las concomitancias y distancias con pensadores de su época y clásicos fundamentales, se convierte en una obra de referencia para cualquier estudio que se pretenda realizar. La única falta, en relación a los intereses de este estudio, es que la voz de nuestra autora en algunas ocasiones queda ahogada tras el enorme sistema de comparaciones y relaciones que en el mismo se realizan.

Los dos últimos estudios sobre los que nos detendremos se acercan más a la intención de este estudio. En *La creación por la metáfora*,³¹ Chantal Maillard analiza la posibilidad de la razón poética a través de la metáfora, como fuente imaginativa más apta para introducirse en las zonas difícilmente expresables de lo humano. Si el símbolo, para Chantal Maillard, presenta tan sólo una primera fase en que emergen los fragmentos de oscuridad sobre los que se asienta la conciencia, la metáfora permite una acción a la vez especular y creadora, que vacía tanto de las ficciones personales como permite un lugar nuevo sobre el que reposar. Por otro lado, María Luisa Maillard en *María Zambrano. La literatura como conocimiento y participación* defiende la utilización del símbolo en la obra de nuestra autora como recuperación de lo que no llega a ser y exige el trabajo de la memoria, de restitución de algo que ya estaba presente para el hombre antes de su percepción. Pero nuestra intención, aunque centrada en el tema de la imagen, no es tanto definir la concepción simbólica sobre la que Zambrano se sustenta, sino analizar de que forma la imagen puede sostener los movimientos sobre los que orbita su pensamiento.

Por último, no podemos dejar de hacer mención aquí al titánico trabajo que se está realizando en la edición de las Obras Completas de nuestra autora. En los cinco volúmenes hasta ahora publicados³² lo que más nos gustaría destacar sobre la enorme labor de crítica y la difícil labor, por la forma de trabajo de Zambrano, de fijación del

³¹ Maillard, C (1992)

³² Monografías (2011a), (2014a), (2015), (2016) y (2018).

texto, es el tratamiento del fragmento, la singularidad propia que cada una de las obras posee, dentro de la órbita que los sustenta y que el trabajo de crítica pretende poner de manifiesto, como los distintos gajos o granos de una granada única. Las introducciones que a cada una de las obras se realiza, así como los apéndices finales que nos muestran la genealogía y las relaciones temáticas de cada una de ellas, nos permite comprender los movimientos cualitativos del pensamiento de nuestra autora, cómo unas concepciones se relacionan con otras, se enriquecen y producen un salto y modificación de la órbita que los guía.

Porque en estos movimientos se manifiesta también algo fundamental de su pensamiento que, en un inédito de 1954, ella misma enunciaba como invertir el pensamiento de Aristóteles.³³ La opción filosófica del estagirita consiste en anclar el pensamiento en aquello que la realidad tiene de presencia, descartando lo que tiene de ausencia o de potencialidad. Lo que parece decirnos que, si ante un movimiento no nos detuviéramos en su finalidad y en sus paradas o detenciones fijas, como algo fundamental, ninguna proposición podría ser verdadera. Perderíamos la opción de decir es, de atribuir predicados al sujeto, quedando todo devorado por el absoluto caos del devenir. Si Aristóteles fue capaz de absorber e integrar toda la filosofía anterior a él, excepto la de los pitagóricos, como nos dice nuestra pensadora en “La condenación aristotélica de los pitagóricos”³⁴, fue porque no pudo sostener lo cualitativo del movimiento, entregándose por completo a lo cuantitativo, que la divinidad de su Motor Inmóvil sostenía. El problema consiste en que ante esta opción todo un mundo queda sometido: el sentir.³⁵

Este mundo del sentir del que Zambrano nos dice que no existe nada más difícil de definir, pero que a la vez es el alma misma, porque es lo que constituye al hombre de una forma más profunda, pues el resto de las funciones psíquicas las poseemos, mientras que el sentir lo somos, dando legitimidad a lo que decimos, hacemos o pensamos.³⁶ El problema al intentar analizar los sentimientos es que son múltiples, huidizos e inasibles. Pero esta dificultad surge de la idea de movimiento que a través de

³³ Inéditos (1954b)

³⁴ Capítulo de *El hombre y lo divino*. Monografías (1955,1973) pp. 144-176.

³⁵ Es desde esta perspectiva, la fijeza que busca y ansia la filosofía, frente a la multiplicidad que pretende rescatar la poesía, desde donde nacen sus reflexiones, como veremos a lo largo de estas páginas, sobre las figuras arquetípicas del poeta y el filósofo, que tan profunda relación tienen con los orbes de lo sagrado y lo divino.

³⁶ En “Para una historia de la piedad”. Artículos (1949c)

Aristóteles tiene la cultura Occidental, como un suceder de puntos que pasan unos detrás de otros, en que el anterior se cancela, naciendo uno nuevo y diferente.³⁷ El mundo del sentir en su multiplicidad no es apresable a través de esta dinámica, pues los sentimientos no se destruyen unos a otros, sino que se mezclan, se contagian, forman estratos diferentes. No poseen un ser fijo y estable, por lo que más que a través del movimiento, entendido como Bergson critica: la trayectoria inmóvil sobre la que se pueden contar tantas inmovilidades como se quiera, es el mundo de la metamorfosis, para nuestra pensadora, el que puede dar cuenta de su dinámica.

El mundo del alma es el de las transformaciones de la pura cualidad, donde los seres y las cosas no viven aprisionados en una única forma. Danza y éxtasis son sus elementos propios. Y como la escritura de nuestra autora pretende ser medio de transformación de la estructura profunda de la persona, es decir del alma, y esto implica, como veremos, transmutaciones en escalas desde la atemporalidad donde el infierno de la psique vive aprisionado, hasta la blancura o el desprendimiento,³⁸ hemos de recorrer como las imágenes capaces de acoger, sostener y alimentar este mundo del sentir, se despliegan, crecen y mutan. Teniendo cuidado de no tratar como estático lo que es movimiento. Porque en cada conflicto, el punto de detención que la conciencia aísla no es más que el nudo que hay que deshacer, para una vez desatado tomarlo como punto de articulación y de sostén del desarrollo en escalas, como ella misma nos dice en el inédito al que anteriormente hemos hecho referencia, “Proyecto de metafísica a partir de Aristóteles.”³⁹

Partiendo de la dinámica que Zambrano ofrece en este inédito como intención de su pensamiento, esta es también la pretensión de este estudio: identificar el contexto, el conflicto, el punto de detención desde donde comienzan a concebirse las imágenes que

³⁷ Zambrano recoge en esta crítica a la idea de movimiento de Aristóteles las ideas de Bergson. El pensador francés escribe: “Si la flecha parte del punto A para caer en el punto B, su movimiento AB es tan simple, tan indescomponible en tanto que movimiento como la tensión del arco que la dispara. [...] Un movimiento único es completamente, por hipótesis, movimiento entre dos paradas; si hay detenciones intermedias no se trata de un movimiento único. En el fondo, la ilusión procede de que el movimiento, una vez efectuado, ha dejado a lo largo de su trayecto una trayectoria inmóvil sobre la que se pueden contar tantas inmovilidades como se quiera. [...] Suponer que el móvil está en un punto del trayecto es cortar, mediante un tijeretazo dado en ese punto, el trayecto en dos y sustituir por dos trayectorias la trayectoria única que se consideraba en primer lugar. Es distinguir dos actos sucesivos allí donde, por hipótesis, no hay más que uno. Es, por último, llevar al curso mismo de la flecha todo cuanto puede decirse del intervalo que ha recorrido, es decir, admitir a priori el absurdo de que el movimiento coincide con lo inmóvil. (Bergson, H (2004) pp. 25- 26)

³⁸ Camino en el tiempo, como veremos con detalle, desde la “infratemporalidad”, donde el sentir vive aprisionado, hasta la “supratemporalidad” del instante, donde al fin alcanza su libertad.

³⁹ Inéditos (1954b) p.1.

nuestra pensadora va alumbrando, para intentar descifrar que nudo deshacen y de qué forma se convierten en punto de sostén del desarrollo en escalas. Porque, como iremos viendo, la mayoría de las veces ese punto de sostén, sobre el que crece su pensamiento, se alcanza a través de una imagen.

Pero como el movimiento de este pensamiento es distinto del que Aristóteles propone, no es una continuidad en la que se puedan aislar infinitas inmovilidades, habrá también que reparar en las detenciones, en los fracasos, en las ruinas de algunos de los proyectos que Zambrano concibe y no llega publicar o lo hace muchos años después, percibiendo también que no puede alumbrar todo aquello que pretendía. Porque para captar el movimiento de su pensamiento no sólo hay que detenerse en las obras logradas, sino también en las ruinas que no alcanzaron una presencia plena. Un ejemplo de esto es su estudio sobre los sueños y el tiempo, puesto que supone un punto de viraje muy importante en su pensamiento. Comenzó a concebirlo a mediados de los años cincuenta. Miles de páginas están recogidas en sus inéditos, de las cuales en esos años sólo publica un artículo en 1957⁴⁰ y una elaboración distinta en 1965, *El sueño creador*,⁴¹ que recoge unas pocas reflexiones anteriores, de forma casi esquemática, pero en la que sobre todo se produce un salto cualitativo al recoger, de forma implícita, toda su reflexión sobre los sueños no publicada y unirla a otra de sus concepciones, la palabra. No es hasta 1992, un año después de su muerte, cuando una parte de estas reflexiones se publica. Pero lo que allí va concibiendo es de tal importancia pues, como veremos, supone el hundimiento en la pasividad que su pensamiento llevaba durante años buscando, que impregna por completo el desarrollo de su pensamiento, alumbrando una nueva figura de vital importancia, Diotima de Mantinea y transmutando otras dos sobre las que ya había trabajado: Nina de *Misericordia* y Antígona.

Con todo esto lo que queremos en esta introducción indicar es que, si tomamos su pensamiento como un medio de transformación, como una guía, tal y como ella denomina a su libro *De la Aurora*, pero que podría aplicarse al resto de su obra, tal transformación no puede ser tan sólo recogida en una exposición sucesiva, sino que se va descubriendo en instantes, que sólo mucho tiempo después muestran su

⁴⁰ Artículos (1957b)

⁴¹ Monografías (1965b)

encadenamiento.⁴² Nuestra propuesta es que el elemento femenino de la divinidad puede ser considerado como centro, que recoge y articula esos diversos instantes, fragmentos y vectores que componen su pensamiento, tal y como ella misma define centro en la introducción escribe para sus *Obras reunidas* en 1971:

“Y todavía más que ningún «tema» vive separado de los demás, que todo es fragmento de un orden, de una órbita que ininterrumpidamente se recorre y que solamente se mostrará entera si su centro se manifestase. Mas lo que sucede contrariamente es que ese centro atrae y guía, más sin llegar a revelarse, y sin que por ello permanezca por igual oculto y pasivo.”⁴³

Recorrer la órbita que el pensamiento de Zambrano nos propone a través de la propuesta del elemento femenino de la divinidad como centro, que al ser una imagen nunca puede ser desvelada por completo, pero que a la vez irradia y según se va desarrollando y concibiendo muestra la órbita que recorren el resto de los fragmentos que lo componen, es lo que aquí proponemos para acercarnos de una manera global a su pensamiento, como medio de transformación de la estructura profunda de la persona.

El estudio se basará primordialmente en una exégesis textual que realizaremos muy centrada en los textos de Zambrano, para intentar de esta forma analizar cómo germina, crece y se despliega su pensamiento, cómo se mueven sus concepciones, se comunican y saltan tanto por las monografías, como por los artículos, como por los inéditos. Intentando mostrar esta dinámica sobre la que su pensamiento se concibe, que no se basa en un desarrollo lineal y acumulativo, sino en el fragmento como entidad originaria que sin embargo no vive aislada de la unidad de la obra, sino que la sustenta y la sostiene. Salvo en muy contadas y cruciales excepciones, como por ejemplo Nietzsche y Ortega, por lo que implican como figuras que el pensamiento de nuestra autora recoge y abisma, no nos saldremos de la propia órbita que su pensamiento va desplegando. Será de los propios textos de nuestra autora de donde extraeremos el material necesario para fundamentar nuestra propuesta.

Para realizar esto hemos dividido su obra en cuatro periodos, que corresponden a los cuatro capítulos de este estudio. Esta división se corresponde casi por completo a la que se realiza en las *Obras Completas* de nuestra autora. En el primero de ellos analizaremos los años iniciales de su pensamiento, desde 1928, en que aparecen sus primeros artículos, hasta 1939, año en que comienza su exilio y aparecen los libros gemelos y fundamentales de este primer periodo, *Pensamiento y poesía en la vida*

⁴² Monografías (1986a) pp. 56-57.

⁴³ Monografías (2011a) pp. 984-985

española y Filosofía y poesía. La propia Zambrano se refiere a *Filosofía y poesía* como un centro que continuó inundando las páginas por ella escritas muchos años después.⁴⁴ El segundo capítulo tiene como centro *El hombre y lo divino*. Allí intentaremos mostrar cómo los escritos del exilio desembocan en este libro que se convierte en “imán irradiante”, según la afortunada expresión de Jesús Moreno Sanz, que recogerá tanto las concepciones formuladas hasta ese momento por su pensamiento, como proyectará nuevas sendas por las que ir transitando. En el tercer capítulo analizaremos cómo su estudio sobre los sueños se convierte en el paso esencial del hundimiento en lo pasivo de la vida, que da como fruto su concepción de la blancura como desprendimiento y ofrece ya las bases sobre las que alumbrar el elemento femenino de la divinidad. En el cuarto capítulo la figura de la Virgen aparece como centro y mostraremos de qué forma articula las concepciones fundamentales de esos últimos años de su pensamiento.

Pero, aunque nuestra intención consiste en plantear una lectura completa de su obra, pues, como ya hemos referido, consideramos que a través del elemento femenino de la divinidad se articulan las principales categorías de su pensamiento, iremos poniendo especial atención en las concepciones, figuras e imágenes que de una forma más explícita lo van conformando.

Por último, siendo conscientes de que el pensamiento de María Zambrano, como el de cualquier gran autor, desborda y sobrepasa cualquiera de las interpretaciones que sobre él se realicen, hemos intentado en estas páginas realizar una aproximación lo más completa y profunda posible.

⁴⁴ Así lo indica en la nota explicativa que escribió para este libro en 1967 con motivo de una reedición que nunca llegó a realizarse. (Monografías (2015) p. 682.

2- La esperanza y su caída en la historia.

“Posee la historia un ritmo inexorable que condena al fracaso a todo aquello que se le adelanta o que le desborda.”

María Zambrano

2.1- En busca del tiempo de la convivencia (1928-1931).

Al introducirnos en estos primeros años del pensamiento de Zambrano, para trazar la genealogía de lo que en este estudio proponemos como el elemento femenino de la divinidad, nos encontramos frente a algunas de las experiencias que más adelante darán cuerpo a las concepciones fundamentales sobre las que orbita su obra. Porque experiencia, para nuestra pensadora, no consiste sólo en los hechos históricos o personales que el ser humano padece, sino que se componen también de todos los gérmenes o semillas que el tiempo, con su ritmo inexorable no permite que penetren en la luz de la conciencia. Y para que estos gérmenes no queden abandonados, desatendidos o humillados tras el férreo relato con el que la conciencia o la historia teje su identidad, el hombre necesita del pensamiento.

Cuando años más tarde Zambrano repase lo ocurrido en este periodo de su vida y de la vida de España, en *Delirio y destino*¹, lo hará para intentar rescatar todo aquello enterrado por el tiempo lineal de la historia y de la conciencia. Para nuestra pensadora, tanto los hechos que la historia muestra, como los recuerdos que la conciencia atesora, no son más que las fuerzas vencedoras de un relato que de forma violenta somete aquellos sentires que no han dispuesto de un tiempo adecuado para cobrar forma precisa. Y por esto, la concepción de “la multiplicidad de los tiempos” que recorre su obra, y que iremos desentrañando a lo largo de estas páginas, se convierte inmediatamente en oscura y distante si intentamos abordarla como un concepto. El tiempo es algo más, tiene la textura de una presencia que somete y doblega al hombre. Pues como ella misma escribe: “el tiempo parece ser –el remordimiento bien lo grita– un alguien también o el espejo de un alguien”². Y este alguien produce en el hombre la

¹ Monografías (1989b). Aunque se publica por primera vez en esta fecha, fue escrito entre la segunda mitad de 1952 y comienzos de 1953. Para transitar por estos primeros años de su obra utilizaremos no solo los escritos de la época sino también el recorrido que Zambrano realiza en este libro.

² Inéditos (1944) p. 3.

inhibición.

Si los primeros escritos de Zambrano tienen un carácter político, podemos ver en ellos el intento de dar forma a un nuevo tiempo para la convivencia. Porque la *polis*, la ciudad, primer símbolo al que nuestra pensadora se entrega, no es tan sólo el lugar espacial en el que transcurre la vida, sino que es también el lugar de la memoria común. Memoria que no consiste en un pasado ya acontecido, que se pretende organizar y clasificar, sino que es el fondo oculto en el que habitan todos los pensamientos, los sentires, las sensaciones que jamás han dispuesto de un tiempo adecuado para aparecer ante la conciencia. El tiempo en su transcurrir no le ofrece jamás al hombre el ancho presente que necesita para dar cabida a todo lo que siente, piensa o percibe. Corre más rápidamente que la atención y oculta un elevado número de sucesos que no llegan nunca a convertirse en presente. Este velo del correr temporal sólo es notado por el hombre cuando algo le hiere, cuando algún suceso aparece como impenetrable al no mostrar su sentido. Entonces, como por una llamada, el hombre regresa al punto de partida para rescatar la vivencia, y con ello a él mismo, de la oscuridad en la que se encuentra. Esto que sucede con la persona, también ocurre con un pueblo.

Cuando la joven Zambrano comienza a publicar sus primeros artículos en 1928, siente que este regresar para rescatar las vivencias sometidas está ocurriendo en España, a la vez que un tiempo nuevo parece estar despertándose. Porque despertar sin dejar de soñarse, escribirá sobre estos años tiempo después, ocurre en un pueblo cuando “su ensueño –su proyecto- se lo exige, le exige conocerse; conocer su pasado, liquidar las amarguras que guarda en su memoria, poner al descubierto sus llagas escondidas, realizar una acción que es a la par una confesión, «purificarse», haciendo.”³

Durante el siglo XIX en el sentir de España se había mezclado, escribe, el “orgullo ancestral de una grandeza y un cierto vislumbre de que esta grandeza había sido malbaratada”⁴. Lo que hacía que sobre los españoles sobrevolara una pesada carga: la profunda sensación de haber cometido un terrible error, un enorme pecado que había dilapidado toda su grandeza, hundiéndolos en la miseria. Sintiéndose a la vez víctimas de una gran incompreensión. El mundo que les rodeaba parecía plantear las soluciones mucho antes, incluso, de que ellos fueran siquiera capaces de enunciar la razón de sus pesares. Todo esto había hecho que España se convirtiera en esfinge. Pues “la esfinge”,

³ Monografías (1989b) p. 890.

⁴ Ibid. p. 891.

escribirá también años después, “es el símbolo de lo vencido, de lo que ha sufrido la derrota mayor; quedar ininteligible para todos y también para sí mismo.”⁵ La vida que se retira y se esconde petrificada, que sobrevive sin ser capaz de transformarse, mostrando tan sólo una máscara en la imagen obsesiva que presenta, y que parece clamar desconsolada para que alguien desvele su misterio y solucione al fin su enigma. Pero, aunque la esfinge clame por una respuesta, lo que realmente necesita no es una solución, sino tiempo, que alguien se pare a dialogar con ella, pues su mayor hambre es la de ser escuchada.

Bajo esta pesada carga vivían los españoles después de atravesar el siglo XIX. Pero justo en el momento de mayor desconsuelo, cuando España pierde las últimas joyas de sus colonias, Cuba y Puerto Rico, algo comienza a cambiar:

“España se quedaba sola. Nunca lo había estado, pues que el mismo año que lograra su unidad nacional descubrió las primeras tierras de Ultramar; en un día pasó de merma a Imperio. Ahora, pues, por primera vez se quedaba sola consigo misma, como la madre cuando todas sus hijas se han casado. ¿No era el momento de meditar? Sola e incomprensible, sola y mal dentro de sí, como una madre pobre y medio loca. Había que sanarla.”⁶

Esa meditación, que España tanto necesitaba, comenzaron a hacerla los autores de la llamada generación del 98. Adentrándose en los interiores, en las entrañas de un pueblo que precisaba rescatar su esperanza, a la vez que salían también al mundo para curar las heridas. Viendo, comprendiendo, intentando salir del resentimiento provincial. “Médicos antes que nada fueron los autores de la llamada «Generación del 98»”⁷, pues con su meditación fueron creando un nuevo lugar más saludable, mucho más habitable para el sentir español.

Lo que a nosotros nos interesa es que en este periodo en que Zambrano publica sus primeros artículos, siente que, tras las meditaciones que Gasset, Unamuno, Valle-Inclán, Machado, Azorín, Baroja y más tarde Ortega habían iniciado, ese nuevo tiempo que España tanto necesitaba parecía ahora estar comenzando a abrirse. Y la joven pensadora, como ella misma escribirá años después, se entrega “buscando tan sólo darse enteramente, sin saber lo que hacía, quemándose en una pasión de conocimiento y de acción atraída hacia un foco: España.”⁸

Será por tanto España la otra imagen, junto con la de la ciudad, a la que la joven

⁵ Inéditos (1944) p. 7.

⁶ Monografías (1989b) p. 908.

⁷ Ibid. p. 908.

⁸ Ibid. p. 866.

Zambrano se entregue para intentar desentrañar los diversos sentires, la multiplicidad prisionera que late bajo unos estratos que la asfixian, sin poder alcanzar rostro. Y no lo hará únicamente a través de la escritura, sino participando también activamente en la vida que ese tiempo nuevo ofrece.

Zambrano publica sus primeros 15 artículos en 1928, en “*Aire Libre*” del periódico *El Liberal*, entregada ya por completo a esta misión. Los cinco artículos iniciales⁹ tratan sobre el problema de la juventud, sobre cuál debe ser el papel de la juventud en este momento que España vive. “Sentimos los jóvenes de hoy”, escribe, “que va llegando para nosotros el momento de una firme y decidida labor organizada en sentido social”¹⁰. Porque el conocimiento, no puede ser ya más un mero artículo de lujo que el individuo exhibe para aumentar su valor personal, ni un empeño ciego que trate de modificar la realidad dominándola. El conocimiento ha de poder transformar la vida sin someterla. El problema consiste en que el conocimiento corre siempre el grave riesgo de convertirse en forma vacía, en una mera cáscara hueca, sin espíritu alguno que lo anime. Y siente que en la construcción de la Ciudad Universitaria que se está llevando a cabo en Madrid, por estos años, se expresa en gran parte este peligro. La Universidad española necesita de una reforma, sí, pero no es la reforma material lo que más urge, sino otra que defina bien su estructura, su autonomía, su libertad. Una reforma que dibuje su verdadero perfil como auténtica “ciudad de la cultura.”¹¹. Donde el conocimiento se transforme de nuevo en un “saber de salvación”¹² que reconozca la estructura, el orden del mundo, pero que no se enfrente a los límites de forma pesimista, sino que reconozca y formule una posible mejora en la organización presente, a la vez que trate de llevarla a cabo. Todo esto llama a la juventud a entrar en política, pero no como tradicionalmente se ha entendido, formando parte de uno u otro partido, “sino a esforzarse con lo mejor de uno mismo para el bien común.”¹³ Intentando que la confusa conciencia colectiva, la voz del pueblo, que no acaba de cobrar forma, adquiera, al fin, cierta claridad y definición.

En los siguientes diez artículos Zambrano comienza a recorrer esos lugares de la sociedad que todavía no han logrado cobrar forma, tomando como foco la figura de la mujer: “La mujer sigue ausente, al parecer como clase y como sexo. Es triste que no

⁹ Artículos (1928a, 1928b, 1928c, 1928d, 1928e.)

¹⁰ Artículos (1928b) p. 81.

¹¹ Artículos (1928e) p.87

¹² Artículos (1928a) p. 80.

¹³ Artículos (1928c) p. 82.

aparezca más que como ornato, presa o adorno, como una bandera más en las amadas procesiones cívicas.”¹⁴. Porque, aunque la mujer ha empezado también a despertar, arrastra el peso de siglos de “ausencia de la vida ciudadana”¹⁵, de reclusión “dentro de los contornos caseros, en lo privado y particular”¹⁶, sometida al terrible esquema social “de la esclavitud femenina”¹⁷. Y la emancipación económica “no es sino un primer paso tristemente necesario”¹⁸, pues lo que la mujer precisa es construir su mundo y participar en la organización social a la que pertenece de forma activa. Pero ocurre, por estos años, que algunos hombres aterrados ante este anhelo, “es la cosa que se nos hace de pronto persona”¹⁹, recurren a la violencia:

“Y esta mujer nueva no reniega, ni siente rencor por el hombre, pues no se siente esclavizada por él. Pero se le exige un espíritu digno del suyo: se le pide –en vez del mefistofélico collar- un ideal que dé perspectivas a sus vidas, unidad efectiva a su unión.

Y ha sido tan rápido el viraje de la mujer en sus exigencias, que el hombre descentrado, inadaptado, no sabe –generalmente- o no quiere colmarlas. ¡Pero al menos que no nos mate!”²⁰

Zambrano le dedica también uno de estos primeros artículos de 1928 al campesino español.²¹ Doce millones de españoles, escribe, viven sepultados bajo el duro y terrible trabajo que consiste en sacar fruto de la tierra. Ellos, que son el fundamento y el subsuelo de una raza, se hunden en un pesimismo vital, que al igual que ocurre con la mujer, primero hay que transformar mejorando sus condiciones económicas, “un cambio profundo en el régimen actual de la propiedad, de rentas, etc.”²², para ofrecerles luego “un fuerte ideal que despierte sus conciencias y las integre, que haga de esos montones de casas, donde cada cual guarda su rencor, un pueblo,”²³

Pero no es sólo una acción política lo que se precisa para construir este nuevo tiempo, sino que se necesita, sobre todo, una nueva forma de acercarse a la realidad. Una manera que sea acción transformadora, pero que, a diferencia del racionalismo, no someta, expulse o elimine las capas de realidad que parecen no poder encajar en el ideal. Así lo escribe en un artículo de noviembre de 1928:

“Hoy más que nunca rechazamos la visión del dogmatismo, que quisiera hacer de

¹⁴ Artículos (1928i) p. 101.

¹⁵ Artículos (1928f) p. 89

¹⁶ Ibid. p.89

¹⁷ Artículos (1928g) p. 92

¹⁸ Artículos (1928h) p.94.

¹⁹ Artículos (1928m) p.103.

²⁰ Ibid. pp. 103-104.

²¹ Artículos (1928j)

²² Ibid. p.98.

²³ Ibid. p.98.

nuestra vida una gran avenida recta de gran unidad, grandiosidad, monotonía y ausencia de verdadera unidad. La unidad de la avenida es la unidad de la recta: unidad de agregación.

Preferimos la unidad orgánica, integrante de la curva, de la esfera que tiene un centro vivo [...]

Que nuestro vivir tenga un centro y muchas dimensiones: las tres clásicas –conocer, sentir y obrar-, tres coordenadas que fijan la vida, y otras nuevas, insospechadas, que engendra el espíritu, máximo aparato de sorpresas.

Antes de definir hay que sentir y ver.”²⁴

¿En qué consiste esta unidad orgánica de la curva en este primer periodo del pensamiento de Zambrano? Es en otro artículo de 1928, “Ciudad Ausente”²⁵, donde podemos ser testigos del primer intento de mostrar esta unidad de un modo distinto. En este texto da cuerpo a esta unidad a través del símbolo, utilizando la imagen como posible vía de reunión de aquellos fragmentos diversos que, aunque muchas veces desechados, comparten también una órbita común.

No es cualquier imagen la que Zambrano utiliza en este primer acercamiento a la expresión simbólica, sino que recurre a la imagen de la ciudad, símbolo que como Jung señala, da forma al aspecto numinoso del carácter femenino de la divinidad, la sabiduría.²⁶ La ciudad madre de Jerusalén, símbolo fundamental de occidente, recoge este aspecto de la divinidad femenina de Ishtar, diosa tutelar de la ciudad de Uruk, o de Atenea, protectora de Atenas. La ciudad es madre porque, como las diosas antiguas que la protegían, cobija a sus moradores. Pero el cristiano no se siente hijo de la ciudad terrenal donde mora, sino de la ciudad celestial a la que su alma aspira.²⁷

La Ciudad Ausente es, por tanto, un símbolo que palpita tras las entrañas de Occidente. Es aquella Ciudad de Dios de San Agustín que se opone a la ciudad de los hombres, pues si en esta que habitamos gobierna la injusticia, en la Ausente, aquella a la que nuestra alma aspira, mora la verdad. El gran error de Occidente, como escribirá Zambrano años más tarde, ha consistido en querer edificar, aquí en la tierra, la ciudad de Dios:

“La fatiga de este consubstancial idealismo puede llamarse pragmáticamente necesidad de “éxito” inmediato, de destruir el horizonte para que todo esté al alcance de la mano; embriaguez que haga olvidar la distancia insalvable entre las dos ciudades, la de Dios siempre en el horizonte, y la de la tierra, siempre en edificación, entre el hombre concreto y el siempre naciente “hombre nuevo”. La anulación totalitaria de la distancia, de la distancia

²⁴ Artículos (1928ñ) p. 108.

²⁵ Artículos (1928o)

²⁶ Jung (2014) p. 39.

²⁷ Jung, C.G. (1998) pp. 220-232. Resulta significativo que la siguiente referencia simbólica que Zambrano realice con respecto a la ciudad la haga durante los años de la guerra, en dos artículos (Artículos (1937i) y (1937k)), identificando Madrid con el corazón. Vaso del misterio, nos dice, “entrañas abiertas a la luz, sin que dejen de ser entrañas, intimidad profunda donde se genera la vida.” (Artículos (1937k) p. 310.)

entre el “bien que quiero y el mal que hago”. Barbarie monista, falsificada mística que suplanta la permanente esperanza de resurrección y la consubstancial utopía creadora. Cansancio de la lucidez y del amor a lo imposible y abandono del saber más peculiar del hombre europeo: el saber vivir en el fracaso.”²⁸

Porque la lejanía, la ausencia de algo no significa su inexistencia sino todo lo contrario. En *Delirio y destino*²⁹ nos relata una experiencia a través de la cual podemos comprender, como esta lejanía insalvable no impide tener a la vez también una presencia completamente real. Allí nos cuenta que el primer No, una de las primeras fronteras que de niña enfrentó, tuvo que ver con un árbol de lilas. Nunca había visto florecer un árbol como ese y cada día lo vigilaba deseando con todo su corazón ser testigo de tan grande acontecimiento. Pero cayó enferma de unas fiebres durante las que soñaba continuamente que “el árbol iba a cubrirse de unas flores desconocidas que olían muy bien.”³⁰ Cuando se despertó le extrañó que su madre esquivara contestar las preguntas sobre el árbol, y que no le trajera un ramito de esas flores que tanto ansiaba. Ya repuesta y preparada para salir al jardín, su madre le dijo que el árbol todavía era muy joven y que no había dado flores ese año, que quizá lo hiciera el siguiente:

“Pero ella vio el árbol y lo miró siempre como algo precioso y aparte de las demás plantas del jardín por esas flores invisibles para ella. Creyó siempre que el árbol había florecido; prefirió la crueldad de esas flores que nunca más vería –aquellas precisamente- a que el árbol no hubiese florecido. No se quiso consolar; prefirió la existencia de la flor al consuelo. [...]

Y en el vacío del amor no cumplido, del árbol no visto, surgía algo; el árbol cada día más real que surgía en su mente de niña y que no la dejaría ya nunca; la cifra de una existencia invulnerable.”³¹

Porque ante aquello que el hombre jamás percibe como completamente logrado, frente a lo que consiste tan sólo en una carencia largamente padecida, si en lugar de salvar su distancia, ya sea negándola como algo inexistente o lazándose a construirla de manera ciega, es capaz de aceptarla como una presencia de una textura distinta, ocurre también que esa existencia invulnerable, en algunos instantes privilegiados, parece abrir un pequeño punto de acceso, una zona de comunicación. Y es a uno de estos instantes privilegiados a los que “Ciudad Ausente” intenta dar forma.

En este artículo es la ciudad precisa, de contornos bien definidos, esa que el hombre habita cotidianamente, la que comienza a desdibujarse: “Fue el instante en el que se apagó la presencia real de la ciudad y aún no estaba lo bastante lejos para que naciese la

²⁸ Monografías (1945) pp. 84-85.

²⁹ Monografías (1989b) pp. 882-886.

³⁰ Ibid. p.882.

³¹ Ibid. p 883.

otra, la ciudad real, esquema de ciudad, arquitectura de paisaje.”³² Raro momento en que se abandona el lugar seguro que se habitaba y todavía no se alcanza la presencia tan largamente ansiada. Y ¿qué es lo que desaparece en ese instante? El límite, la raya, la frontera entre lo propio y lo extraño, entre lo conocido, lo habitable y aquello otro que habita fuera, desconocido, expulsado siempre que el hombre conquista un lugar en el que encontrarse seguro. Muchos años más tarde de este periodo que ahora recorreremos escribirá nuestra pensadora:

“¿Sucedió alguna vez que los seres humanos no habitaran ciudad alguna? Pues ciudad puede ser ya la cueva, el rudimentario palafito. Ciudad es todo lo que tiene techo. Y al tener techo, puerta. Un dintel y un techo, una habitación donde solamente su dueño y los suyos, y los que él diga, puedan entrar, por escaso abrigo que proporcione. Ya ese hombre ha trazado un límite entre su vida y la del universo, una frontera.”³³

Y cuándo esta frontera desaparece, ¿qué es lo que percibe en “Ciudad Ausente”?

“Todas las cosas son allí preludios no más, puntos de partida, problemas para la mirada que se hace ascética; el ojo no descansa en la cara amable de las cosas, es paisaje de inquietud que brinda lucha y esfuerzos, paisaje donde una física pitagórica es más real que la superficial imagen de una pintura impresionista. Por eso tu verdad, ciudad, está en la ausencia de esta mañana –raso de aire- en que los ojos sin verte te sueñan.”³⁴

Puntos de partida, apenas preludios se esconden más allá de la cara real que nos muestran los hechos. Un paisaje de inquietud se oculta detrás del ritmo cotidiano de la ciudad, detrás de todos esos quehaceres a los que el hombre se entrega para delimitar de forma precisa los contornos de su vida. Porque tras este velo que cada día construimos se esconde el sentirse suspendido, flotante, siempre a punto de naufragar frente a una totalidad que nos trae y que nos lleva, y que inevitablemente nos conduce hacia la muerte. Pero aunque la ciudad real se funda tratando de alejar este sentir, justo en su límite reside la esperanza de fundar una relación distinta a la de la simple exclusión. Es el sueño de una ciudad verdadera lo que esta ciudad ausente nos muestra tras las grietas de todas esas murallas que el hombre levanta a su alrededor: “Y mañanas y ocasos, orgías de color se han hundido por innecesarios. Un equilibrio de fuerzas queda en pie; forma y estructura... y expresión: sin gestos, ni contorsiones, expresión de pura geometría, personalísima y singular.”³⁵ Un nuevo proyecto, una nueva forma de reunión se atisba ya en este artículo que como más adelante escribiré, al modo de la diosa Atenea, virgen guardiana de la ciudad, pueda convertir “en cualidades los

³² Artículos (1928o)

³³ Monografías (1977) pp. 221-222.

³⁴ Artículos (1928o)

³⁵ Artículos (1928o)

medios-seres que se agitan en las profundidades del interior de toda vida; de encontrar la ley que sea, al par, proyecto creador.”³⁶

Si la ciudad real se ha fundado en Occidente silenciando todo lo que no podía alcanzar el ideal, para fundar este tiempo nuevo que Zambrano siente que está naciendo en España, hay que actuar sobre las capas humanas hasta ahora desatendidas. Para ello ingresa en la FUE (Federación Universitaria Española) y, con el apoyo de algunos los intelectuales “maduros” de la época, participa en la formación de la LES (Liga de Educación social) que tenía como uno de sus principales objetivos hacer penetrar el conocimiento, la cultura entre la clase obrera. Y así lo escribirá años después en *Delirio y destino*:

“Entrar en convivencia con los que trabajan, con ellos, que son en la sociedad lo que el oscuro sentir en nosotros; lo pasivo, lo que padece y, también, donde se gesta el secreto del futuro, donde el futuro padece antes de nacer; donde se encuentran mezcladas la verdad, esa que viene de vivir cara a la necesidad, y la verdad de la esperanza, de donde nace el gesto inesperado que un día todo lo afronta, punto algo débil que hay que cuidar, la fragilidad del hombre común que puede, en un instante también, negarse a su destino.”³⁷

Varios periódicos cedieron a los jóvenes, columnas semanales para que expresaran sus opiniones. ³⁸ Prepararon también charlas, yendo a los centros obreros para hablarles. Zambrano nos relata una de estas charlas que realizaron para las cigarreras: “habían elegido ese gremio, corazón del casticismo madrileño, temible por sus burlas, sus desplantes, por todo «lo chulapo» de su estampa típica.”³⁹ Pero no hubo lucha alguna. Allí se reunieron los más ilustres de la Ciencia, de la Universidad, las cigarreras y los jóvenes.

“Hablaron sin apenas tema, como se hablaban entre sí, en su estilo y ellas... entendieron perfectamente. Serias, escuchaban con los ojos brillantes [...]

Mas esta alegría del «concierto», en las cigarreras, de la armonía no preparada, salía del corazón, del fondo más oscuro de la vida. No es que les hubiese hablado a ellas, sino con ellas, con... el corazón de Madrid. O era como si no hubiera clases; el pulso de España, su latir, había creado aquella armonía, aquel silencio viviente donde caían las palabras, como música; el sentido se ensanchaba, el horizonte se abría, respiraba. Los mayores les estrecharon la mano, penetrados de este contento desde su sitio; nadie había «cedido» y se sintieron allá, en el fondo iguales, porque obedecían sin ceder.”⁴⁰

Y fue durante una de esas charlas cuando uno de sus compañeros, que era médico, le comunicó que padecía una grave enfermedad:

“el veredicto era claro, más de un año de quietud, de «reposo»; por lo demás nada o

³⁶ Monografías (1955,1973) pp. 130-131.

³⁷ Monografías (1989b) pp. 917-918.

³⁸ Para un recorrido pormenorizado de estos años de la vida de María Zambrano remito a la introducción que Jesús Moreno Sanz hace de *Horizonte del Liberalismo* (Monografías (1930) pp. 13-193)

³⁹ Monografías (1989b) p. 880.

⁴⁰ Ibid. p. 881.

casí nada; reposo total, nada más. «Tú tienes que elegir entre tres años de reposo y tres meses de vida», le había dicho exabrupto la voz fraternal de un muchacho de su «generación» -Carlos- que así entraba también a ser su médico, el guardián inexorable que se había encontrado en la frontera.”⁴¹.

Una tuberculosis la tuvo postrada en la cama desde el otoño de 1928 hasta la primavera de 1929. Y, como relatará más tarde en *Delirio y destino*, fue en ese periodo de reposo total, sintiendo el tiempo a solas, el tiempo desnudo, sin ninguna acción que lo llenara, ni siquiera la simple lectura que también le fue prohibida, cuando comenzó a comprender, en lo más profundo de su corazón, otro tipo de verdad en cierta forma ya anunciada en “Ciudad Ausente”. Una verdad distinta a la que Occidente llevaba tantos siglos consumiendo, una verdad transformadora, capaz de sostener la vida:

“Desde la verdad; esto es ser pobre. No pretender que nada nos cubra de esplendor, ni aparecer de ninguna manera ante nadie, apreciar sólo lo necesario sin darle importancia; ir rectamente hacia el corazón de las cosas; tratar al prójimo sin temor, ni vanidad, porque ya lo había visto, eran eso: el prójimo sin más, el hermano. Pobres y solos, todos, sin saberlo aunque algunos lo sabrían, lo habían debido saber antes que ella. Y algunos, muchos, no sólo pobres en su falta de ser, sino heridos por la pobreza, heridos... por tantas cosas. Porque tenemos el ser suficiente para que en él se abran heridas, ¿era ella acaso otra cosa hasta hace poco? Una herida. Había llorado tanto por querer lo que no querían darle, por querer a quien no la quería, y porque sí, había llorado desde niña reprochándole a la vida, envolviéndolo todo en su reproche [...]; por nostalgia de una felicidad perdida y de la que sólo recordaba el perderla, el estar perdiéndola siempre, por horror de ser juzgada. Y sólo encontraba calma, cuando a solas en su cuarto o en el jardín o entre la gente, sentía aquella presencia, no sabía qué; se sentía mirada, vista desde lo alto, esto es lo más cerca a la verdad, más libre de interpretación.”⁴²

Esa presencia bajo la que se sentía mirada, al igual que la ciudad ausente y el árbol de lilas, no era algo determinado, no se presentaba en la existencia de una forma cumplida, pero, por el contrario, se convertía para el sentir en la cercanía de la verdad, en la cifra de una existencia invulnerable.

Al pasar la enfermedad poco a poco fue volviendo a la vida. Al tener que salir sintió de nuevo, según relata en *Delirio y destino*⁴³, como se reconstruía la red de diversas mallas con la que los tiempos distintos, que van desde la infancia a la edad de la razón, la habían ido cubriendo. Diferentes capas que el hombre viste sin apenas darse cuenta y que le envuelven “como un capullo a la larva”⁴⁴. Porque el hombre no vive únicamente en el tiempo sucesivo –antes, después, ahora-, en el tiempo de la expectación, del anhelo que nunca acaba de colmarse. La esperanza que guardamos en nuestro corazón nunca termina de hacerse presente en este tiempo que parece

⁴¹ Ibid. p. 857.

⁴² Ibid. p. 854.

⁴³ “La multiplicidad de los tiempos” (Ibid. pp. 934-943)

⁴⁴ Ibid. p. 934.

someternos siempre a la misma ley, a la justicia inexorable de los hechos, en la que el hombre se siente juzgado y en cierta forma, también condenado. Pues, aunque salga algunas veces vencedor y otras culpable, sacrifica siempre algo puro o inocente que no acaba de poder mostrarse frente esa ley, y que queda condenado a sumergirse en el infierno de la temporalidad. En la profunda soledad en la que el hombre se hunde al perder el tiempo común, donde “el corazón se queda sólo con su latir, la larva palpitando a solas en su infierno temporal”⁴⁵. Y a la búsqueda de algo que se nos escapa siempre, hundiéndose, es a lo que se ha lanzado Occidente, ya sea a través de la piedra filosofal de los alquimistas, la flor azul de los románticos o el propio Santo Grial: “¿no tendremos que estar siempre buscando un tesoro perdido, una gota de sangre divina, una gota de tiempo originario?”⁴⁶

“El amor debe ser la búsqueda de adentrarse más allá de la conciencia, en el mundo del sueño, acercarse cogidos de la mano a las puertas del jardín inexorablemente amurallado, y sólo entreabierto; un instante en que se rebosa de certidumbre, en que la duda parece abolida para siempre, en que se viaja adentro del ser –ese secreto intacto- en que nada transcurre [...]

Porque no hay historias de amor, aunque hayan consumido tantas páginas de literatura impresa; el amor, propiamente, está fuera de la historia; lo que sale a la historia, es tan sólo el padecer que causa su ausencia, su frustración o su huella.”⁴⁷

Ya en este comienzo de su pensamiento podemos ser testigos de la necesidad de la joven Zambrano por esbozar aquello puro o inocente que se queda siempre más allá de la historia o de la conciencia, más allá de su padecer, de su frustración, ya sea a través de la imagen de la Ciudad ausente, o de esa mirada que siente que la sostiene desde lo alto, o de este amor capaz de donar un instante pleno de certidumbre. Y podemos atisbar aquí también el germen inicial de lo que en este estudio pretendemos dar forma a través de la concepción del elemento femenino de la divinidad, presentida, de momento, como una cualidad que se aloja en otra dimensión temporal diferente a la que se experimenta a través de la conciencia.

Frente a todas estas experiencias pensó en escribir una novela de la multiplicidad de los tiempos⁴⁸, en la que hubiera querido aclarar la confusión en la que el hombre se va sumergiendo al alejarse de toda dimensión temporal que no pueda ser adscrita al tiempo homogéneo que precisa la conciencia. Pero quedó tan sólo en esbozo, porque ante lo

⁴⁵ Ibid. p. 942.

⁴⁶ Ibid. p. 941.

⁴⁷ Ibid. p. 939-940.

⁴⁸ La novela llevaría el título *La espera. Desde entonces* e incluiría tanto “Ciudad ausente” como los artículos que analizaremos en el punto siguiente: “De nuevo el mundo”, “De una correspondencia”, “Límite de la nada”, “Nostalgia de la tierra” y “Desde entonces”.

que estaba sucediendo en España decidió volcarse al tiempo común que le había tocado vivir. Como ella misma escribe, “cada época y, dentro de ella cada generación tiene su marcha, su ritmo que arrastra y uno va adonde sea, porque el caso es marchar juntos, marchar *con*, hasta la muerte.”⁴⁹ Al volver al mundo, tras la enfermedad, no sólo sintió como la malla de los diferentes tiempos volvían a cubrirla, sino también como una melodía distinta se apoderaba de la ciudad de Madrid. Un ritmo nuevo que iba más allá del tiempo de la justicia, de la necesidad y la ley. La esperanza se había desatado en el pueblo y era preciso comparecer para darle cuerpo.

En aquella primavera de 1929 estalló una huelga de estudiantes y profesores, teniendo una gran repercusión en la toma de postura de un gran sector de la intelectualidad y creando un gran ambiente hostil, que colaboró de forma decisiva en la caída del dictador Primo de Rivera, en enero de 1930.⁵⁰ Hasta entonces, como escribe en un artículo de 1930, “Síntomas”⁵¹, la juventud había tenido un papel en la sociedad parecido al de la feminidad: ambas, hermanadas en la indeterminación, más que actuar, influían, irradiaban tan sólo desde el lugar oscuro en el que habitaban. Y aquello que permanece sin forma ni lugar, apenas posee capacidad alguna para obrar. Pero como muestra el importante papel de la huelga universitaria y por tanto de la juventud, esto también parecía estar cambiando en España. Porque algo real y profundo, se estaba transformando en la sociedad española:

“No se proyectaban actos políticos; era algo más grave: se estaba creando un ambiente, una atmósfera que iba envolviendo la vida de la ciudad y otras ciudades de España [...]

Y este tiempo feliz era una especie de comunidad; todos se sentían flotar en una especie de embriaguez ligera. No se pensaba; ni “ellos” en defenderse, ni “nosotros” en atacar... Era no una revolución, sino una evolución de *tempo* natural, como el ritmo de las estaciones, sólo había que hacer como cuando se oye una música que resulta ser la propia: seguirla, seguirla en el aire de la vida.”⁵²

Para seguir esta música Zambrano decidió, en lugar de escribir la novela de la multiplicidad de los tiempos, entregarse a un intento humilde de reforma de aquello que latía en las entrañas de Europa, el liberalismo. Porque ella, como toda la juventud que le rodeaba, sentía no sólo que España estaba en momento para crecer, sino también toda Europa. Pero a condición:

“de encontrar, extrayéndola desde lo más profundo de su sustancia, la solución propia, original, al conflicto del liberalismo-socialización, y de superar sin destruirlas las

⁴⁹ Ibid. p. 942.

⁵⁰ Ver el recorrido que realiza sobre esto Jesús Moreno Sanz en la introducción de *Horizonte del liberalismo* (Monografías (1930) pp. 32-35)

⁵¹ Artículos de María Zambrano (1930a)

⁵² Monografías de María Zambrano (1989b) pp. 946-947.

nacionalidades, que vertiesen ellas, todas, la sustancia apresada, como ha de hacerlo el individuo cuando crea, cuando se da, que se viertan en la unidad supra-nacional. Europa tenía que realizar también el viaje a sus infiernos, a los sus profundos; que nadie quedara sin palabra ni voz, para que la historia se hiciese fluyente y ancha, un cauce para todo.”⁵³

Con este objetivo, en 1930 publica su primer libro, *Horizonte del liberalismo*⁵⁴, pero sin olvidar el propósito de su novela inacabada, sin olvidar que para poder dar cuenta y explicar la realidad, es primero preciso descender a esos estratos temporales olvidados donde habitan los anhelos y las esperanzas que, al no ser escuchados, como le había ocurrido por tanto tiempo a España, se convierten en fantasmas, quedando ininteligibles para todos y para sí mismos. Y por ello para dar a luz verdaderamente a este nuevo tiempo que se estaba gestando era necesario conocer, primeramente, sobre que concepciones se fundamentaba la realidad que se pretendía transformar, porque, como ella misma escribe, hasta “las mismas pasiones dependen de la posición que uno se coloque ante la vida.”⁵⁵ Para intentar aclarar la concepción que Europa supone es necesario acercarse a la raíz sobre sobre la que se constituyó el mundo en el que ahora se vive. Esta raíz, el liberalismo, necesita ser puesta en cuestión, descendiendo para ello a sus infiernos, siendo capaz de afrontar y sostener todas sus contradicciones:

“Se nos dirá tal vez, que esto es arqueología. Mas no importa. Avanzamos sin prejuicios, ansiando tan sólo vislumbrar una vía por donde caminen libremente los problemas para alcanzar su solución. Y si se encontrara un nuevo horizonte, una nueva arma eficaz y ligera, nuestro ¡hurra! sería de los primeros en saludarla”⁵⁶

Ya desde sus comienzos, apunta en este libro, el liberalismo se basó en una contradicción que no supo desentrañar. La libertad, para que realmente pueda existir, para que el hombre pueda decidir, dudar, analizar..., debe fundarse en algo previo: en una zona de seguridad hermética a la duda, en un fuerte sentimiento de unión con la vida que le rodea. “Es la placenta del hombre con el mundo; y al mismo tiempo que sujeción, cable de energía y de gracia. Amarre, guía, ancla y estrella, cadena y escala luminosa, por donde nos baja en nuestro sueño la luz del mundo.”⁵⁷ La libertad debería ser obediente a las conexiones del propio sentir del hombre, no olvidando los lazos, los distintos orbes que este habita: el mundo, la naturaleza y la “sobrenaturaleza”. El liberalismo, hijo del racionalismo, quiso: “¡Pensar, inventar los mismos cimientos de la

⁵³ Ibid. p. 974.

⁵⁴ Monografías (1930). El pensamiento de este libro es claramente deudor del pensamiento de Ortega, sobre todo de su curso universitario de 1929, al que Zambrano asistió, recogido en *¿Qué es filosofía?* (Ortega y Gasset, J (1994).

⁵⁵ Ibid. p. 209.

⁵⁶ Ibid. p.230.

⁵⁷ Ibid. p. 232.

vida, no querer nada dado, encontrado en milagrosa naturalidad!”⁵⁸. Porque el liberalismo es sobre todo una supervaloración del individuo que, con esfuerzo heroico, desafía “todas las fuerzas gravitatorias que empujan al hombre hacia las zonas bajas del universo”⁵⁹. Y si sueña con liberarse, con superar toda esclavitud, inmediatamente hace surgir de nuevo el drama, el conflicto: ¿qué hacer con todo aquello que no es capaz de acomodarse al ideal? Lo que enseguida supone la elección entre una aristocracia capaz de conseguir el sueño o la democracia, el heroísmo de unos pocos, o seguir presos de la necesidad. Entre una libertad soñada, pero excluyente, o seguir aceptando la esclavitud.

“«Libertad, igualdad, fraternidad» reza el venerable lema en su última encarnación. Pero ya desde el principio se sacrificarán los dos últimos al primero. Era ineludible.

Se dividió la humanidad, por no perder la conquista. Unos perseguían la superación, el *récord*; otros pagarían por ello tributo a la necesidad. Unos, afán heroico; otros, trabajoso esfuerzo sin horizontes.

Y ya tenemos otra vez la contradicción. El liberalismo se asienta sobre la esclavitud, y sólo sobre ella puede alcanzar su perfección.”⁶⁰

¿Cómo afrontar esta contradicción que se esconde en los mismos fundamentos del liberalismo, entre esa aristocracia que sueña con liberarse de toda esclavitud, pero que precisa de una masa ciega y esclava que trabaje afanosamente ocupándose de la necesidad? No es negando ninguno de los dos términos -libertad y necesidad- como se aclarará la contradicción, sino “ahondando, penetrando en el subsuelo, donde las raíces se entrecruzan y se confunden.”⁶¹

Porque estas raíces del liberalismo han producido tres escisiones en el hombre de Occidente. La primera es a nivel individual. La ética que el liberalismo propone pretende eliminar su humanidad. Sacrifica “todo apetecer, todo ansiar todo amar... los instintos, las emociones, las pasiones. Hay que dejar tan sólo la voluntad, decretando inflexibles normas.”⁶² Esto ha provocado que el hombre de carne y hueso, con toda su fragilidad, se suicide en esta vida, al empeñarse en un “imperativo categórico” que desdeña todo aquello que no puede ser domesticado por la voluntad. Creó una fe nueva en el hombre, que, aunque libre, “lo dejó navegando sólo y sin guía en su pobre cáscara de nuez. Le dio a luz, y le separó de la placenta en que se asentaba su universo. Rompió su unidad, su solidaridad cósmica y vital, que sólo el instinto o el amor proporciona.”⁶³

La segunda escisión es a nivel social, ya que el liberalismo no sólo separó al hombre

⁵⁸ Ibid. p. 232.

⁵⁹ Ibid. p. 234.

⁶⁰ Ibid. pp. 234-235.

⁶¹ Ibid. p. 264.

⁶² Ibid. p. 243.

⁶³ Ibid. p. 244-245.

de su sentimiento de unidad con lo que le rodea, sino también de cualquier tipo de organización que vaya más allá del propio individuo:

“La prioridad del individuo; él es *lo que es*, lo que de por sí existe y en sí lleva su sentido, y, lejos de someterse, subordinarse o regirse por ninguna organización, es el fundamento y origen de todas ellas. No existe más que el individuo [...]

Pero después, a medida que el individuo cobraba relieve, ya no fue sólo independiente, sino árbitro, y no sólo árbitro, sino único” [...]

Y esta es la situación en que hoy nos encontramos, que es el fondo inmenso, gravísimo problema social que tenemos planteado, y el origen también de tanto cansancio y desorientación que se observa en los individuos cultivados. En éstos, entumecimiento, cansancio, soledad estéril; en la masa, sed, violencia de palpitations que piden cauce.”⁶⁴

Lo que nos lleva al tercer nivel: ¿cómo afrontar políticamente las dos anteriores escisiones? Zambrano analiza aquí al comunismo, última solución salida del laboratorio liberal, que pretende invertir al liberalismo del que nace. Le increpa por todas las injusticias que genera, proponiendo en lugar de su dictadura individual, creadora de una enorme miseria colectiva donde la masa es explotada por el individuo, la esclavitud, sí, pero una que “cercene el abuso, que anule las abismáticas diferenciaciones... Ni dueños, ni siervos; todos proletarios bajo el control del Estado”⁶⁵ Regresamos aquí de nuevo a la primera contradicción con la que comenzábamos, pero ahora de forma invertida. Pareciera que el hombre siempre debe elegir entre sacrificar la salvaguarda y acrecentamiento de los altos valores espirituales, o someter en esclavitud a inmensas masas humanas. Si la respuesta del viejo liberalismo era sacrificuemos a las masas, la respuesta del comunismo es sacrificuemos la cultura.

“En el primer caso, la cultura volverá a ser con todo rigor fruto de la paganía, de crueldad, de displicente aristocracia [...]

Y en el segundo caso nos amenaza -con la total socialización de la cultura- un pragmatismo ciego, la racionalización, el predominio de la técnica. El edificio cultural estaría integrado por las ciencias, de las que se deriva inmediatamente una técnica útil: “saber de dominación” y arte social.”⁶⁶

Y aunque el objetivo de este “librito”, como lo denomina Zambrano⁶⁷, no sea extraer una solución al conflicto - “Hallar esa salida -no podemos aquí pretenderlo en toda su plenitud- sería la más fecunda y gloriosa tarea de nuestros días”⁶⁸-, se arriesga a enunciar algunas de las características que debería tener el camino a seguir.

El liberalismo ha pretendido liberar al hombre, depositando su máxima confianza en él, pero su consecuencia ha sido la soledad, al negar la gracia, lo imprevisto, lo

⁶⁴ Ibid. pp. 251-252.

⁶⁵ Ibid. p. 259.

⁶⁶ Ibid. p. 260.

⁶⁷ Así se refiere a él en una carta que le escribe a Ortega el 4 de noviembre de 1930. Monografías (2011b) p. 214.

⁶⁸ Monografías (1930) p. 262.

espontáneo, cercenando la comunicación con la naturaleza que lo crea y lo sostiene. El hombre necesita tanto la libertad como sentirse unido, sostenido y acompañado en lo más profundo de su corazón por alguna parte del mundo en el que habita. Pero ¿por qué tiene el hombre que elegir entre resolver todos los cuidados de su existencia por sí mismo, o no reconocerse jamás dueño de sí, renunciando a tomar posesión de su intimidad? A lo que responde nuestra pensadora: “nos parece ver que el punto de equilibrio está en que la libertad -social, política, ética metafísica- ha de ser libertad *a partir de, a base de,* y no libertad en el vacío.”⁶⁹ Bajo tres orbes se encuentra la vida del hombre. De dos de estas esferas el hombre recibe influjo: por un lado, del reino de la Naturaleza que le transmite energía y le acoge, y, por otro, del conjunto de valores que le atrae y le orienta proponiéndole una meta cuya conquista es la misión de su vida. “De estos dos orbes el hombre se nutre y se alimenta para crear su obra; su obra que nadie sino él podría realizar; su papel en el gran teatro de este mundo.”⁷⁰ Si en los dos primeros el hombre no tiene libertad, en la creación de esta obra, en el tercer orbe que el hombre habita, es donde posee la más absoluta libertad. Y puesto que la política corresponde completamente al orbe de lo humano, necesita de la más completa libertad. Pero para conservar esta libertad, el liberalismo debe también reconocer que la economía representa la necesidad en la que el hombre se procura su sustento. “Reconozcamos esta esclavitud y no nos importe ser esclavos de la necesidad –que bajo una u otra forma siempre ha de pesar sobre nosotros- para ser libre en nuestro orbe propio.”⁷¹ Por tanto el liberalismo debe abandonar la economía liberal que genera esa enorme masa de esclavitud, para poder realizar sus verdaderos postulados humanos. Y concluye:

“Amor al hombre. Amor a los valores ¡Supremas virtudes del liberalismo! Para salvar al primero hay que renunciar a la economía liberal. Para salvar al segundo es precisa la libertad: libertad de pensar, de investigar, de enseñar.

Libertad –ya lo hemos dicho- que no rompa los cables que al hombre le unen con el mundo, con la naturaleza, con lo sobrenatural. Libertad fundada, más que en la razón, en la fe, en el amor.

Y es que cuando el mundo está en crisis y el horizonte que la inteligencia otea aparece ennegrecido de inminentes peligros; cuando la razón estéril se retira, reseca de luchar sin resultado, y la sensibilidad quebrada sólo recoge fragmentos, el detalle, nos queda sólo una vía de esperanza: el sentimiento, el amor, que, repitiendo el milagro, vuelva a crear al mundo.”⁷²

⁶⁹ Ibid. p.266.

⁷⁰ Ibid. p. 266.

⁷¹ Ibid. p. 268.

⁷² Ibid. p. 269.

Lo que Zambrano pretende, por tanto, en este su primer libro, es sumergirse en todo aquello desdeñado por la cultura liberal: los sentires, los instintos y las pasiones de las zonas más bajas de la vida, que vibran en conexión con el pueblo deprimido, olvidado y esclavizado, para intentar desde la oscuridad en la que habitan, rescatar un nuevo proyecto, una nueva vía de unidad, que no desdeñe ni someta ninguna de las voces que han quedado sin palabra. Acercándose así al error inicial que inevitablemente, condiciona la ordenación moral y la convivencia social de la ciudad que Occidente ha ido construyendo.

Vemos ahora reunidos, en este libro, los diferentes focos sobre los que, hasta ahora, su pensamiento se ha ido construyendo. Esa unidad orgánica que Zambrano reclamaba en su artículo de noviembre de 1928: “Que nuestro vivir tenga un centro y muchas dimensiones”⁷³ y que entraba en conexión con la “Ciudad ausente”, debe estar asentada sobre las tres esferas u orbes que describe en este libro. Son estos orbes también -que mucho más adelante denominará “los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio”⁷⁴-los ejes sobre los que se construye la multiplicidad de los tiempos que el hombre padece. Si la cultura liberal, humanista y racionalista ha dado prioridad al orbe humano, aquel en el que el hombre construye su obra y que genera el tiempo lineal de la conciencia, poco a poco habrá que irse abriendo de nuevo a los otros dos cuerpos, donde por un lado, en el de la naturaleza viven enterrados los sentires, las pasiones y los instintos y en el otro, el del universo, habitan, en completa desconexión con el hombre, aquello que de momento, denomina como amor y fe.

Pero como venimos señalando, para Zambrano, en estos años es prioritario entregarse totalmente a lo que ocurre, tomar postura, dar la cara ante los distintos eventos que se producen. Así lo comprobamos en una carta que le escribe a su maestro Ortega, el 11 de febrero de 1930. Allí, la discípula le pide al maestro que se involucre de una forma más activa al nuevo tiempo que España está viviendo: “No se puede crear historia sintiéndose por encima de ella, desde el mirador de la razón; sólo quien está por debajo de la historia puede ser un día su agente creador y en ello creo yo nos diferenciamos los de esta generación de la de usted si es que vamos a ser algo, que a veces lo dudo, en que nuestra alegría está en sentirnos instrumento y sólo aspiramos a

⁷³ Artículos (1928ñ) p. 108.

⁷⁴ Monografías (1977) p. 149.

tener una misión dentro de algo que nos envuelve”⁷⁵. Y, ¿cuál es esta misión de la que la juventud se siente como instrumento? El advenimiento de la República.

“Naturalmente que no se le ocultará a usted cuál es la primera exigencia ineludible en la dignificación y nacionalización española: el advenimiento del régimen republicano; y nadie hay tan ingenuo y poco exigente que lo espere todo de él, pero la monarquía consumió y sacrificó a su sostenimiento todo lo que podía haber sido savia, vida de la nación, y es, además, la primera de las instituciones desnacionalizadas aquí y en todas partes, pues la realeza se añade a la nación, no emerge de ella y donde ésta es soberana queda cesante, sin función ni misión [...]

Y no valen programas, ni decir que sin tocar a eso pueden cambiar muchas cosas. Cualquier política que ahora no intente, al menos, derrumbar a la Monarquía tendrá en la historia la significación de haber sido su puntal, su arbotante, en el momento justo en que iba a derrumbarse.

La vida política no es sólo conjunto de problemas, sino lucha de fuerzas, y como vida, dinamismo, ante todo; y este momento es el del derrumbamiento total y absoluto del régimen monárquico. El obrar en dirección contraria será detener la historia; el no obrar, pasar tangente a ella; ayudar, como sea, a derrumbarla será sólo estar dentro de la historia.”⁷⁶

Esta participación se refleja también, tanto en los artículos que escribe durante 1930⁷⁷, como en los múltiples mítines de la coalición republicano-socialista en los que participa con motivo de la convocatoria de elecciones municipales para 1931.

“Había llegado la hora de comparecer ante todos para dar cuenta de la soledad en la que se había vivido tanto tiempo.

La soledad hay que dar cuenta siempre de ella; por paraíso o por infierno a la vez que someterla ante el juicio, su purgatorio. La soledad no es una sola hay soledades y de todas hay que comparecer ante el prójimo, llevárselas a la comunidad para sufrir su prueba definitiva, si de ella puede extraerse algo que sirva para todos: pensamiento, acción eficaz, una más pura compañía. Y de la soledad que no deje al expresarse –al expresar este jugo- qué ofrecer a los demás- esta bebida de pensamiento o de pasión- se quedará condenada a esterilidad perpetua, apenas capital con que la persona paga el haber dilapidado tal tesoro.

Porque habían estado juntos pero solos, solos de España; la habían tenido presente y, cada vez más, abierta como un horizonte que se desplegaba. El que está solo siente la presencia de la realidad que le falta. En este caso era cierto que España se había ido haciendo presente, más la confrontación de la presencia faltaba y ahora estaban ya abocados a ella.

Había que ir, España entera, desde todos sus rincones aguardaba.”⁷⁸

Estas elecciones municipales se convirtieron en un plebiscito acerca de la República y España votó a su favor. Dos días después se proclama la II República en España. Aquel 14 de abril de 1931 Zambrano lo vive como un alumbramiento: “Fue tan hermoso como inesperado; salió el día en estado naciente, es decir, nació [...] un día naciente, donde todo nació: hasta el día, hasta las nubes, hasta la gente.”⁷⁹ Y el pueblo se echó a la calle para festejar este nuevo nacimiento. “Las gentes sólo pensábamos –es

⁷⁵ Monografías (2011b) p. 212.

⁷⁶ Ibid. p. 212.

⁷⁷ Artículos (1930a), (1930b), (1930c) y (1931).

⁷⁸ Monografías (2011b) pp. 236-237.

⁷⁹ Monografías (1995a) p. 105.

muy cursi lo sé, pero es verdad- en amarnos, en abrazarnos sin conocernos. Llorábamos de alegría, unos y otros en la Puerta del Sol.”⁸⁰ Y un episodio de aquel día se le quedará grabado en la memoria para toda la vida:

“Uno de aquellos hombres, que llevaba una camisa blanca, se destacó. Sería por azar, pero estaba colocado debajo del reverbero blanco; así que la blancura de su camisa era ultraterrena y, al mismo tiempo, terrestre, porque todo era así, nada en abstracto, nada era irreal, todo era concreto real, vivo, la mismísima realidad, la felicidad que sin duda alguna, nos dieron al principio.

Y ese hombre con los brazos abiertos, gritó: “¡Que viva la República!”. Y hasta “Viva España” [...] El caso es que abriendo los brazos, el hombre de camisa blanca acabó dando un grito que él andaba buscando y que al final le salió: ¡Y muera ..., pues que no muera nadie”. Y por tres veces gritó: “¡Que no muera nadie! ¡Que viva todo el mundo! ¡Que viva la vida!”.

Así quedó inmóvil, con los brazos abiertos. Era, luego lo he visto claro, un fragmento real de *Los fusilamientos* pintados por Goya, donde hay ese hombre vestido de blanco y con un grito que no se oye. Hoy creo que es el mismo grito que mi hermana y yo oímos aquel 14 de Abril, el grito del que van a fusilar, del fusilado: “¡Que no muera nadie! ¡Que viva todo el mundo! ¡Que viva la vida! Y no sé -quisiera ser fiel- sino dijo entre dientes: ¡Que viva el amor! Quizá lo dijo. Pero yo no me atrevo a afirmarlo.”⁸¹

En esta experiencia se mostraba algo que, Zambrano, como relata en *Delirio y destino*⁸², parecía haber comprendido súbitamente un par de años antes. Algo que le sucedió una mañana poco después salir de su enfermedad, durante un paseo tras una visita al Museo del Prado. Allí de repente, una serie de elementos, que hasta entonces estaban dispersos, cobraron un orden, descubriendo el delicado trabajo que había que hacer con las imágenes. Porque en ellas, nos dice, se encierra algo que pide ser traído a la vida, algo que si habita allí aprisionado es porque en este mundo en el que vivimos, es la única manera para que “una esencia se conserve sin derramarse”⁸³.

“Saber mirar un icono es liberar esa su esencia, traerla a nuestra vida, sin destruir la forma que la contiene, dejándola al mismo tiempo allí; es difícil y necesita entrenamiento. Saber contemplar, ¿no era acaso lo que ella había ido pidiéndole a la Filosofía? Y ella le había respondido ofreciéndole una exigencia. Todo el que da de verdad, ¿no comienza por exigir, por la exigencia de un implacable entrenamiento? Saber contemplar debe ser saber mirar con toda el alma, con toda la inteligencia y hasta con todo el cuerpo, lo cual es “participar”, participar de la esencia contemplada en la imagen y hacerla vida. Y entonces ya se está más allá de la memoria y del olvido, porque cosa así, cuando se consiga, no podrá olvidarse, nos ha transformado, hecho otro del que éramos.”⁸⁴

Este trabajo con las imágenes que desemboca en aquel episodio del 14 de abril, no sólo lo había hecho ella, sino España entera. Porque muchas de esas esencias que pertenecen al pasado y vienen hacia la conciencia, no han sido formadas por el

⁸⁰ Ibid. p. 105.

⁸¹ Ibid. pp. 107-108.

⁸² Monografías (1989b) pp. 983-990.

⁸³ Ibid. p. 984.

⁸⁴ Ibid. p. 984.

individuo, sino que forman parte de la tradición. Al vivir sólo desde la conciencia, el individuo se coloca frente a ellas, rechazándolas, intentando abolir su maleficio. De allí parte la concepción racionalista de la vida que deja a la conciencia sin sustancia. Porque para que la conciencia tenga sustancia, debe partir de algo. Pero ese algo de lo que se parte, debe ser también redimido. Todo tiempo tiene su infierno y el pasado, tiempo del alma, que es esencialmente memoria, tiene el suyo repleto de imágenes, “de amores muertos antes de nacer, de poesía incumplida.”⁸⁵ Y cuando se tienen demasiadas imágenes guardadas y no se las atiende, se produce una escisión enorme que es esterilidad, incapacidad para crear el espacio necesario para una convivencia. Eso era lo que le había ocurrido a España, pero ahora, sentía Zambrano, la conciencia que por tanto tiempo había rechazado hacia el pasado lo que no sabía cómo asimilar, volvía para recuperarlo. para rescatarlo, para redimirlo.

“Sacar a la luz las imágenes y mirarlas, mirarlas hasta que su esencia se muestre diáfananamente, hasta que su presencia se transforme en esencia de la que se participe [...] Las «cosas que nos pasan» y las que «han pasado a todos», sólo examinadas hasta el límite extremo, pueden constituirse en ideas protectoras, en principios.”⁸⁶

Esto es lo que experimentó aquel 14 de abril en la imagen de aquel hombre de camisa blanquísima, cómo el maleficio en el que España vivía parecía poder, al fin, salir a la luz. Porque esa imagen era el resultado de lo que un nuevo tiempo para la convivencia había traído, de lo que había comenzado años atrás cuando se comenzó a:

“andar cogido de la mano como en las danzas rituales, en corro, para revivir alguna ancestral danza ritual de desencantamiento, algunas de esas danzas primeras en que hombres y mujeres de una tribu dan vueltas según ritmo y número, para desencantarse de sus muertos, para desencantarlos trayéndolos a danzar, llamándolos a danzar juntos, con ellos, lejos de sus paisajes lunares a la hora del mediodía.

Porque sólo danzando juntos, cogidos de la mano vivos y muertos, presente y tradición se hará caer el hechizo que aprisiona a Dulcinea.

No eran ellos solos, los jóvenes, los que así se sentían. Por todas partes, los desunidos, los que andaban aislados, se iban cogiendo de la mano; y hasta algunos tradicionales enemigos se daban la mano, los grupos sociales distintos, las ideologías diferentes. Se avanzaban ya los primeros pasos de la danza ritual para acabar el maleficio.”⁸⁷

Del recorrido de estos primeros años del pensamiento de Zambrano podemos recoger ya una serie de elementos que, poco a poco, irán germinando en su concepción del elemento femenino de la divinidad. El primero de ellos consiste en la imposibilidad de establecer y construir, en la realidad cotidiana, el ideal al que el ser humano aspira. Pero esta incapacidad no da al amor, a la certidumbre, al sostén que el hombre anhela y

⁸⁵ Ibid. pp. 988-989.

⁸⁶ Ibid. p. 989.

⁸⁷ Ibid. p. 990.

precisa, un carácter de inexistencia o de invención, sino que conforman una presencia de una textura distinta, que se revela en una cualidad del tiempo diferente de aquella en la que el hombre construye su historia. De qué forma puede el pensamiento ser vehículo para acercarse a esta otra cualidad temporal, lo iremos viendo en los próximos capítulos. Pero ya en estos comienzos se atisba la dirección fundamental a la que aspira: el pensamiento para reconquistar todos los ámbitos que ha abandonado o rechazado, debe, primeramente, sumergirse en los infiernos del sentir, en todo aquello que la conciencia ha empujado hacia el pasado y que ahora, como imágenes monstruosas, como fantasmas incomprensidos, gimen sin sostén alguno. Esta dirección dibuja también una triple estructura o configuración de la realidad humana a través de tres orbes: el de la conciencia, el de los infiernos del sentir y aquel que se muestra en los instantes de plenitud y certidumbre. El elemento femenino de la divinidad, como iremos viendo, no sólo dará cabida a los instantes de plenitud, amor o confianza, sino que supondrá también una relación y comunicación distinta entre estos tres ámbitos de la realidad humana que Occidente ha cercenado, entregándose por completo a la dimensión de la conciencia y de la historia.

2.2- El alma: recuperación de los diversos cuerpos que el hombre habita (1931-1936).

Aprender a habitar las diferentes dimensiones de la temporalidad, los distintos orbes que conforman la realidad humana, supone padecer también sus saltos, sus cambios, sus metamorfosis. Porque después del éxtasis, tras ese momento de felicidad extrema en que parece que todo puede ser posible, comienza un tiempo extremadamente complicado. ¿Cómo conciliar la unidad vivida en ese instante en que parecía que todo se hacía presente, con el día siguiente en que la vida regresa inevitablemente a su ritmo cotidiano de esfuerzo, pesar, duda y miedo? ¿Es que acaso le es posible al hombre recaer en lo que parecía que se había cancelado para siempre sin que aparezca la descreencia y la desesperación? Años más tarde escribirá Zambrano:

“Instantes vividos como fuera del tiempo; de evasión de la cadena temporal, instantes en que se experimenta la unidad, la unidad en nuestra vida y la unidad de una realidad inagotable que se hace presente; un presente puro, perfecto, sin restos de pasado, un “siempre” [...]

Mas al día siguiente la vida reaparece, la vida tal y como se da a diario; tal como se da... siempre. Y estos dos “siempres” entran en conflicto y colisión. El “siempre” de la vida cotidiana, el del tiempo que fluye, en el que existe presente, pasado y un porvenir que hay que preparar; el tiempo de la preocupación, de la cuita y del trabajo; el tiempo que se nos va y hay que ganar; y la lucha. Pues la unidad consigo mismo fue vivida como unidad en extensión; nadie aparecía discordante, pues de haber discordancia se oculta en ese instante. Y más tarde reaparecen las diferencias entre los que en aquel instante formaban esa unidad llamada pueblo. [...] Todas las imágenes de aquel momento tendrían que corregirse o bien – y ello sería lo más adecuado- proyectarse a lo lejos, como fin a alcanzar, como un fin lejano en el horizonte.

¿Y esto no es, no sería pedir demasiado a la condición humana? ¿Qué considere aquello que ha vivido, es decir, un instante pasado, como su porvenir?”¹

Después de aquel 14 de abril, de aquel instante de plenitud que parecía haberlo cambiado todo para siempre, la vida regresó de nuevo a su ritmo pesado de luchas cotidianas y miserias, pareciendo que todo lo sucedido había sido tan sólo un sueño. Y cuando esto sucede, ¿en qué plano de realidad situar lo que parecía que iba a cambiarlo todo y un instante después parece no haber cambiado nada? El hombre en esa frontera tiende inevitablemente hacia los extremos: o lo sucedido no tiene realidad ninguna, ha sido tan sólo un espejismo o por el contrario niega la realidad del día siguiente, forzando un estado ideal que cubra y someta todos los pesares. De nuevo nos encontramos ante el lugar que separa la ciudad ausente, la Ciudad de Dios que jamás podrá ser construida, pero que por un instante parecía ser posible y la ciudad real que

¹ Monografías (1956) pp. 480-481.

con tanta violencia regresa ¿Cómo puede el hombre habitar esta distancia cualitativa cuando su corazón ha sentido que era posible traspasar la frontera?

La joven Zambrano, frente a esta recaída, entra también en la descreencia y la desesperación. Así lo muestran, tanto la carta que en 1932 envía a Ortega como los dos borradores de cartas a su maestro recogidos en sus cuadernos, que jamás le envió.² En estos textos utiliza la figura de Ortega como una presencia ante la que poder aclarar y ordenar el oscuro mundo en el que habitualmente vivimos. Una figura frente la que, como más adelante veremos, comenzar a realizar esa confesión que toda persona e incluso todo pueblo tanto necesita para ir cobrando verdadera forma. “No podemos hacernos claros sino *en* algo y *ante* algo, que a veces no se nos presenta concretamente y vivamente en ninguna persona, y en otras en que somos más afortunados, se nos da, se nos ofrece realizado en una persona.”³ Y ante esta presencia que su maestro encarna escribe:

“Volvemos a pasar días de angustia; distinta angustia porque es distinta su causa y obra de distinta manera sobre nuestro ánimo. En otros momentos, tal vez, la angustia nos llevaba a la acción; ahora nos sume en nuestra interioridad más desesperadamente hermética que nunca. [...]

Se trata de un repliegue de la juventud que había quedado fuera de la sede de los partidos, y que se nota con más claridad en los que pretendimos hacer algo. Están fatigados, cansados... una onda depresión se extiende sobre distintos temperamentos, sobre distintas situaciones particulares. Nunca he visto tanto muchacho desgraciado.

Fuimos ansiosamente a destruir, pensando que habíamos de construir luego, que habíamos de hacer de nuestra España una España nuestra. No hemos construido, las cosas quedaron lejos; las voces de los que construyen suenan tan lejos y tan extrañas que nos parece estar viviendo en un país abandonado.”⁴

Pero frente a la desesperación que la imposibilidad de la construcción del ideal ansiado hace aparecer, frente a la fugacidad del instante de certidumbre, la dirección del pensamiento de Zambrano es, como señalamos en el capítulo anterior, la de hundirse en la profundidad del sentir para dar voz a lo que todavía no ha dispuesto de un tiempo adecuado para cobrar forma. Lo que hace nacer el género del delirio en su pensamiento.

La palabra delirio proviene del latín *delirare*. *Lirare* significa abrir surcos en la tierra y *delirare* consiste en salirse del surco abierto por el arado. De aquí proviene también lo que entendemos comúnmente por delirio: una creencia falsa, extravagante, que deriva de un engaño. Pero Zambrano desde el comienzo da otro sentido a esta palabra: “Al decir delirio no quiero decir desatino, me refiero al modo de ser vistas ciertas cosas

² Para la carta: Monografías (2011b) pp. 216-219; para los borradores: Monografías (2014a) pp. 212-215.

³ Monografías (2011b) p. 216.

⁴ Ibid. pp. 216-217.

que son verdad, quizá un género de verdad que sólo en el delirio pueden ser captadas.”⁵

Porque el desatino quizá no proviene del delirio, sino de vivir en la pesadilla:

“Pero también hay quien tiene pesadillas. Algo que le pesa, que le duele con respecto a lo cual es pasivo –en el delirio se crea- y que soporta con la máxima angustia. Siempre me pareció que en la pesadilla toda realidad era de lo que pesaba, mejor, toda actividad y ninguna del apesadillado. De ahí la horrenda angustia de la pesadilla; nunca se es menos activo, se está más bajo otra cosa.

Y así muchos deliran en España, y otros tienen pesadillas de ella. Y todos nos apesadillamos con nosotros mismos; somos nuestros propios prisioneros.”⁶

El delirio se convierte en la única manera de salir de la pesadilla. Porque el que delira da forma, crea de una manera activa un lugar para todo aquello que tanto le pesa, para lo que padece con angustia, para lo que hasta entonces tan sólo era capaz de escuchar como grito que salía de la profundidad de sus entrañas ¿Pero en qué consiste, en esta primera época de su pensar, todo eso que tanto pesa en el hombre y le mantiene prisionero de sí mismo? Comienza aquí ya su dialogo con Freud y la idea de inconsciente del psicoanálisis. En un texto de sus cuadernos de estos años escribe:

“Una nota muy fundamental y muy fecunda después en la historia del concepto de subconciencia: el concepto de complejo. El complejo es el modo que [se] tiene de entender las grandes unidades vitales, no susceptibles de ser consideradas como elementos de la primera lógica positiva: sentimientos, sensación, percepción, instintos. Y aún el instinto resulta ser un complejo. Es la concepción atómica del espíritu.”⁷

El concepto de complejo desarrollado por el psicoanálisis corresponde a un conjunto afectivo de emociones, ideas e instintos que de forma inconsciente ejercen una notable influencia sobre los actos del individuo. La crítica de Zambrano recae en la concepción psico-biologicista a la que el hombre es reducido. La idea de complejo se basa únicamente en el individuo que, ahora atomizado, tiene que lidiar con una serie de fuerzas reprimidas en su interior, para las que no encuentra otro relato que las de unas pulsiones que buscan desesperadamente su satisfacción. De nuevo la conciencia, la razón calculadora que pesa, mide y juzga bajo sus leyes lo que parece escapársele a sus ansias de dominio total.⁸ De nuevo nos encontramos ante la misma puerta cerrada: si la

⁵ Ibid. p. 217.

⁶ Ibid. p. 217. Inmensa también la importancia de este texto para la genealogía de la concepción de la temporalidad del sueño que Zambrano realizará en los años 50-60.

⁷ Monografías (2014a) p. 208.

⁸ El psicoanálisis parece ser también, para Zambrano, hijo del humanismo racionalista y su concepción de individuo como realidad única y total. Pues si el comunismo, como vimos en *Horizonte del liberalismo*, pretendía invertir el liberalismo del que nacía, aceptando la tiranía de la necesidad para liberar a las masas oprimidas bajo la terrible pobreza creada por la elite liberal, el psicoanálisis realiza el mismo proceso pero con todo lo sometido por la conciencia -pulsiones, instintos, emociones-, pero única y exclusivamente desde la esfera de lo meramente humano, sin atreverse a dar un solo paso para internarse en las otras dos esferas que el hombre también habita y padece.

libertad tan solo consiste en el ser posible que no puede realizarse, el hombre solo y desamparado, sentirá únicamente su incapacidad, su culpa, la falta para dotar de realidad a todo aquello que se le resiste. La libertad de nuevo transformada en negatividad, en angustia, en pesadilla.

Cuando el hombre vive bajo este tremendo peso, quizá la única solución sea delirar. Pero Zambrano no realiza un acercamiento teórico a lo que el delirio supone, sino que se sumerge en él dándole forma a través de sus textos. “Ciudad ausente” fue uno de esos delirios, el primer intento por dotar de forma a una realidad que el hombre no solo ansía, sino que también padece en forma de ausencia. Pero si en ese texto la voz del delirio se deja penetrar por una de esas esferas que el hombre habita, nuestra pensadora practicará también otro tipo de delirio distinto, donde a lo que se pretende es dar forma a la falta de verdadera unidad del sujeto. Porque una de las funciones del delirio es la de dar voz a todos los conatos de ser que viven sometidos bajo la falsa unidad que el sujeto instituye.

El sujeto sería para el individuo lo mismo que la unidad racionalista impone a la realidad: vigilia, atención, violencia para someter todo aquello que escapa al ideal, quedando así esclavizado por una imagen a la que irremediabilmente sirve. La persona, por el contrario, nueva figura y concepción que, como iremos viendo, Zambrano trata de alumbrar, consistiría en una unidad distinta, capaz de armonizar la heterogeneidad que el ser humano encierra en su interior, dando forma a las diferentes voces que lo componen, sin quedar por ello encerrada en ninguna de ellas. Y es justamente para crear esa unidad distinta por lo que primero hay que delirar. Pues delirar es el primer movimiento para no ser pasivo ante el personaje, como nuestra pensadora nos decía que ocurre en la pesadilla, sino para convertirse en activo, creando un cuerpo para que lo que no encuentra forma de expresión la alcance.

El primer intento de este tipo de delirio lo realiza en uno de sus inéditos que tiene fecha del 30 de noviembre, probablemente de 1931. Lleva el título de “Diario de un seductor, Kierkegaard. Diario de Cordelia. Diario de una seducida.”⁹ Kierkegaard en su libro¹⁰ recoge los pensamientos, ardides, estrategias de un seductor que pretende y consigue enamorar por completo a una muchacha, pero que, una vez conseguido su propósito, la abandona. Johannes, el protagonista del relato de Kierkegaard, basa tan

⁹ Monografías (2014a) pp. 201-207.

¹⁰ Kierkegaard, S (1988).

sólo en la conquista, en el poder de someter a alguien, el juego del amor. Pero detrás de Johannes se esconde Cordelia, la seducida, la que se entregó y como única respuesta a su entrega recibió el rechazo. Apenas escuchamos la voz de Cordelia en todo el relato, tan solo en algunas pocas cartas incluidas al comienzo de la historia.

Lo que Zambrano se propone en este texto es dar voz a Cordelia, utilizar su figura no sólo para completar la narración de Kierkegaard, sino para completar a la persona. Cordelia, la seducida, es también una parte de la realidad que habitamos, una parte de nosotros mismos que tan solo escuchamos a través de su lamento. Es el grito de todo lo abandonado por el hombre una vez que cree que lo ha conquistado. A esa queja es a lo que hay que prestarle palabra a través del delirio. Desde allí clama Cordelia:

“No pudiste débil cochero domar tus deseos que me negaban, que, rápidos en su carrera, no se detuvieron en mi ser, pobre realidad tan presente, tan cercana, demasiado humilde, demasiado consistente, demasiada realidad para tu incapacidad de amar disfrazada de ímpetu.”¹¹

El mundo se ha convertido en fantasma por esa apetencia de conquista, de posesión, que asola al hombre de Occidente y que tan rápidamente también se convierte en desgana. Frente a esto, añade Cordelia: “Sólo la fe en el mundo sensible puede salvarnos. Hay que volver por los derechos de lo corpóreo, de lo que tiene volumen, forma y color.”¹² Comienza aquí el lento descenso a las tierras ignotas de la sensibilidad y a las profundidades del cuerpo, como dotadas de vivencias aurales capaces de producir nuevos sentidos. Y no es azaroso que la voz que nuestra pensadora utilice en este delirio sea una voz femenina porque, como iremos viendo, el género del delirio va a ir conformando lo que Zambrano entiende por femenino y su profunda relación con la concepción del alma que en estos años comienza a gestarse.

Así la voz de Cordelia se une también, a través del delirio, al único artículo que publicó en 1932, “De nuevo el mundo”¹³, donde el lamento continúa denunciando la pérdida del mundo que el hombre contemporáneo padece:

“Y el mundo se nos había perdido, se fue quedando frío, distante, infinitamente lejano, tanto que su presencia corpórea ofendía sólo a nuestro ensueño de ángeles, imponiéndonos

¹¹ Monografías (2014a) p. 203.

¹² Ibid. p. 205.

¹³ Artículos (1932). “De nuevo el mundo” junto con “Ciudad ausente” y otros artículos que iremos recorriendo en este punto, parecen ser los fragmentos que han sobrevivido de la novela acerca de la multiplicidad de los tiempos que, como señalamos en el capítulo anterior, Zambrano abandonó en la primavera de 1929. La novela llevaría el título *La espera. Desde entonces* e incluiría tanto “Ciudad ausente” y “De nuevo el mundo” como los artículos que recorreremos en este punto: “De una correspondencia”, “Límite de la nada”, “Nostalgia de la tierra” y “Desde entonces”.

una resistencia.”¹⁴

Occidente ha sustituido y descompuesto el todo orgánico que el mundo suponía por una agregación de átomos, “polvo de estrellas que llora su perdida unidad.”¹⁵ Pero en la experiencia vital humana existe, hundida en la memoria, una referencia distinta de relación con el mundo: el de la niñez, los sueños y el juego. Zambrano contraponen, en este artículo, al estado de profunda soledad donde el mundo se ha convertido tan sólo en una estampa, estos otros estados en los que el hombre se funde con el mundo:

“Estábamos en el mundo sumergidos en su pauta recia; sostenidos en la vida como una flor sobre un tallo, con el ingenuo equilibrio del «lugar natural». En nuestra etapa vegetal; soñábamos con la distancia como deben soñar los juncos altos y las llanas praderas bajo el rumor del agua. El lugar es algo decisivo en este modo de vida en que aún no existe el espacio vacío e indistinto del idealismo, donde las cosas indistintas se orientan. Un lugar más allá, una hora después es todo un universo cualitativamente distinto e incanjeable. (El desconsuelo infinito de un llanto infantil por una tarde frustrada que nunca se podrá recuperar).¹⁶

En esta fusión con el mundo late también una experiencia del tiempo cualitativamente distinta a la del tiempo lineal de la conciencia, que años después describirá también en *Delirio y destino*:

“Pues la “naturaleza” nos da tiempos múltiples, ritmos diversos, horas lentas, en que las plantas viven la vida del sueño, ellas que no acaban nunca de estar despiertas se hunden en el sueño y dejan ese mínimo de lucha que en la «lucha por la vida» es la vida vegetal [...]

Y entrar así en el tiempo que corre bajo la conciencia, donde el ser se configura sin sobresalto; el tiempo del mundo vegetal sin asomo alguno, porque no lo necesita, de conciencia.

El vegetal porque no se mueve no tiene que atender; su crecimiento se verifica en un dentro. El hombre, porque se mueve y está solo, porque ha nacido, porque está “aquí”, tiene que atender, pues aún ha de moverse dentro de sí entre múltiples tiempos. Y si nace lentamente, puede sentir y ver cómo va entrando en este aquí. ¿La planta lo notaría, aunque naciese aún más lentamente? La planta, ¿acaso ha nacido? ¿No está dentro enteramente sin haber conocido jamás el sobresalto de salir afuera?”¹⁷

Delirar es dar razón de todo aquello que parece no tenerlo: experiencias que han sido completamente desterradas y que ya ni siquiera parecen existir. Descender a través de lo corporal, como nos decía Cordelia, para ir recogiendo todo aquello que la conciencia en su afán de imperio ha abandonado. Recorrer de nuevo la escala de lo viviente, sus tiempos diversos. Pero lo que específicamente en “De nuevo el mundo” intenta atisbar, es el puente que una estas dos orillas, ahora tan alejadas en el hombre: la esfera humana del hacer, el decidir, el afanarse por construir y la esfera de la naturaleza donde todo es padecido porque no existe separación posible.

¹⁴ Ibid. p.1.

¹⁵ Ibid. p.1.

¹⁶ Ibid. p.1.

¹⁷ Monografías (1989b) pp. 938-939.

“Algo se ha ido o no ha llegado a sustituir a ese éxtasis vital, paradisíaco; algo que puede ser el esfuerzo del razonar, la gracia del amor.

Y ahora de pronto, otra vez el mundo. ¿Por qué camino salimos del laberinto solipsista para llegar –quizá con un poco de retraso- a esta cósmica cita?

La respuesta será toda nuestra biografía –Psico-ontológica- toda una «confesión» del siglo.”¹⁸

Y el puente es la vida del ser humano, pero no entendida como el conjunto de hechos a la que normalmente es reducida, sino como el movimiento múltiple de las distintas escalas cualitativas del sentir y las diferentes dimensiones temporales que componen el alma. Desde esta concepción de la vida nace el término de la confesión, tan importante en su pensamiento como veremos más adelante, fuertemente ligado al desarrollo del delirio. Porque, como años después escribirá, en la confesión lo que cobra forma para el hombre “no son sus sentimientos, ni sus anhelos, ni aún sus esperanzas; son sencillamente sus conatos de ser. Es un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo, por horror de ser a medias y en confusión.”¹⁹ La confesión, como el delirio, es un intento por dar forma a lo que no lo tiene. Y de ese intento depende la posibilidad de volver a habitar todos los ámbitos de la vida que ahora andan errantes y en completa desconexión con la conciencia.

En 1933 publica “*El Otro*, de Unamuno” donde, a través de la figura del pensador bilbaíno, continúa profundizando en esta escisión que el hombre padece:

“«EL OTRO», que es mi igual sin ser yo, mi forma en otra existencia distinta de la mía, que puede ser mi hermano –mi Abel o mi Caín-, que es mi yo fuera de mí, que es «El Otro», Dios. «El Otro», sí puede ser Dios. Mas, ¿para quién?, ¿para qué personaje sin figura es Dios «El Otro»? ¿No recordamos? [...]

«El Otro» es Dios, y así la tragedia de Unamuno nos lleva a este punto metafísico de confluencia entre Dios, el hombre y ese terrible ser sin figura; entre el ser que enteramente es, el que quiere y lucha por ser –esta lucha se llama vida- y el que no es ni será nunca porque su esencia es horror por el ser, horror por la forma. La tragedia unamuniana está en la raíz misma de la vida del hombre, entre los dos polos, el ser y la nada; el deseo de ser y el horror de la forma. «Dolencia de amor que no se cura sino con la presencia y la figura» y el «*Non Serviam*», de eterna resonancia.”²⁰

En esta aversión a la forma que aquí a través de Unamuno plantea, en este “*Non serviam*” de todo aquello que se resiste y se rebela ante lo que permanece, ante la fijeza y la estabilidad, podemos observar ya la influencia de Massignon en la visión del símbolo de Satán de nuestra pensadora. Pues a finales de 1932 lee un artículo suyo que

¹⁸ Artículos (1932)

¹⁹ Monografías (1943) p. 82.

²⁰ Artículos (1933a) p. 148.

le causa una profunda impresión²¹:

“Hallach paseaba un día con sus discípulos por una calle de Bagdad, cuando les sorprendió el sonido de una flauta exquisita. «¿Qué es eso?», le pregunta uno de sus discípulos, Y él responde: «Es la voz de Satán que llora sobre el mundo».

¿Cómo hay que comentarlo? ¿Por qué llora sobre el mundo? «Satán llora sobre el mundo porque quiere hacerlo sobrevivir a la destrucción; llora por las cosas que pasan; quiere reanimarlas, mientras caen y solo Dios permanece. Satán ha sido condenado a enamorarse de las cosas que pasan y por eso llora.»²²

Satán llora, en este artículo de Massignon, del mismo modo que en “De nuevo el mundo” aparecía el “desconsuelo infinito de un llanto infantil por una tarde frustrada que jamás se podrá recuperar”. La conciencia ante ese llanto se petrifica y lucha contra él, ahogándolo, desterrándolo o como años más tarde escribirá, utilizando para ello el mito de Perseo y la Gorgona,²³ mirando a través del espejo regalado por la diosa Atenea, imagen de la reflexión, cortará la cabeza de todo aquello que no es capaz de asimilar. Porque el gran problema de la razón Occidental es todo lo que ha ido excluyendo en su desarrollo. Así lo continúa denunciando en otro artículo de 1933, “Nostalgia de la tierra”, donde aparece de nuevo el lamento, ahora por la pérdida de un suelo sobre el que descansar, el símbolo de la tierra, que padece el hombre contemporáneo al percibir a la conciencia como lo único capaz de dotar de realidad.

“Su desaparición llevaba un signo contrario; era petrificación. Y es que, de pronto, se nos había hecho cosa, cosa sustentadora de todas las cosas. No quedaba otro remedio dentro de un mundo compuesto de «estados de conciencia», dentro de un mundo desrealizado, convertido en sensación, representación o imagen, dentro de un mundo que era trozo de mi conciencia.

Y así el ser que la Tierra era se había quedado simplemente en materia. Ser cosa es todavía conservar un grado de ser, es ser algo concreto, limitado y permanente, ya que no personal. La tierra dejó de ser también cosa sustentadora de todas las cosas, para ser algo abstracto, lejano; para ser una gran desilusión: algo material.

La materia ha sido paradójicamente el nombre de la desilusión. Paradójicamente, porque sólo pretendía dar el nombre de una realidad, de un modo del ser; más tarde del único modo del ser. Pero en realidad, la materia era el nombre de la desilusión, era el residuo real, el precipitado que dejaba el mundo al ser disuelto por la conciencia. Dioses, mitos, almas y cuerpos, montañas y ríos, todo, todo se había convertido en contenido de conciencia. Mas la conciencia necesitaba de otro polo, de algo extraño y ajeno a ella, de algo incongruente con ella, para poder sostenerse, para poder seguir en pie devorando el universo; y esto era la materia: nombre de la desilusión producida por encontrar un límite, un tope, al disolvente de la conciencia.”²⁴

La utopía, el ideal al que aspira la conciencia es el de desligarse de cualquier

²¹ Como señala Jesús Moreno Sanz, Zambrano lee a finales de 1932 el artículo de Massignon, “Los métodos de realización artística de los pueblos del Islam” (Massignon, L (1932)) y extraerá de allí la actitud del poeta frente al filósofo que más tarde incluirá en *Filosofía y poesía*.

²² Ibid. p. 284.

²³ En el apéndice de *Claros del bosque*, “El espejo de Atenea”, Zambrano reflexionará en profundidad sobre esta necesidad de la conciencia de desvincularse y eliminar todo aquello que le produce terror. (Monografías (1977) pp. 259-271.)

²⁴ Artículos (1933d) pp. 14-15.

relación con las necesidades, con las ataduras y fragilidades, que ya sólo son sentidas como una terrible esclavitud que debe ser vencida y no como aquello que también da peso, cuerpo y sostén al alma del ser humano. Pero la figura de Satán no consta del único polo al que hacíamos referencia, el de su terrible resistencia a cobrar forma, sino que también surge ante el enorme peligro de desvincularse de todo peso, perdiéndose en la luz.

“Nostalgia de la gravedad, de los cuerpos que pesan, nostalgia de la tierra. La gravedad es la raíz de lo que no la tiene y tampoco está hecho para volar, es la fuerza que nos mantiene en contacto con la tierra, pegados a ella, criaturas de su suelo. Es la raíz que, uniéndonos a la tierra, nos permite elástica y flexible, hasta separarnos momentáneamente, sin sufrir la angustia del destierro. [...]

Mas un recinto, un espacio, dentro del cual los cuerpos han perdido peso, es un mundo diabólico de cuerpos sin raíces, de hombres sin tierra. Espacio inhóspito, inhabilitado, deshumanizado.

El arte deshumanizado no es sino el arte desterrado.

Hombre, humano, hace alusión a la tierra. El hombre sobre la tierra; fuera de ella deja de serlo para convertirse en ángel o fantasma.

Ángeles y fantasmas, saltimbanquis que juegan a serlo, acróbatas, arlequines; saltos ilusorios sobre la tierra para volver a caer sobre ella pesadamente, sombríamente –los ángeles caídos sufren el castigo de la elefantiasis.

Pero el ángel caído tiene la esperanza de convertirse en hombre, la esperanza y la tortura.”²⁵

Esa deshumanización del arte que su maestro Ortega ve como una fuga de lo humano, de la realidad en sus formas naturales, para intentar descubrir, en esa evasión, “una flora psíquica muy distinta de la que cubre los paisajes de nuestra vida humana y primaria”²⁶, Zambrano la siente como el síntoma latente del destierro que el hombre contemporáneo padece. Destierro que ella misma sufre como le escribe por carta a Rafael Dieste:

“Pues te decía que he tenido miedo a quedarme sin raíces y me quise uncir a la realidad, y digo uncir porque en efecto, yo iba tirando de ella, hermanada, maridada con ella, pero con pesadumbre. Ahora ya sé que en el mundo de la imaginación, también hay raíces, con tal que sea un mundo denso, con atmósfera, con sentido. [...] La tierra es madre, porque ante ella estamos siempre justificados, porque ante ella nunca tenemos que justificarnos, jamás, porque con ella nunca tiene sentido la reconciliación. [...]

Ahora Descartes y Husserl me requieren, no me dejan vivir hasta que ante ellos me justifique. Pero yo, no me salvaré por ellos, sino por encima –por debajo de ellos. Quiero arrastrarlos ante mí, quiero encontrar el barro, la tierra, el sudor primero ante esa Filosofía alta, porque en todo, en todo está la tierra.

Quiero encontrar, escarbando en la conciencia idealista, el Dios concreto, vivo y muerto, mi Dios cristiano que baja a la tierra, que se hizo carne como nosotros, que nació y murió y anduvo sobre la tierra. En él y no en el Dios histórico del idealismo, creo, él me ha de salvar, nos salvará a todos. A ti, también.”²⁷

²⁵ Ibid. pp. 16-17.

²⁶ En “La deshumanización del arte e ideas sobre la novela” que Ortega publica en 1925. (Ortega (1966) Vol. III, p. 365)

²⁷ Inéditos (1933)

Como nos muestra esta carta, la dirección que su pensamiento ha ido tomando a través del delirio es también la búsqueda, la reconquista de un elemento divino distinto al Dios histórico del idealismo. Pero ¿cómo realizar este proyecto? En 1933 publica “Hoffman: Descartes” donde podemos atisbar cual es la dirección de este movimiento para encontrar el barro, la tierra debajo de esta filosofía. Porque como nos dice no es una necesidad intelectual lo que lleva a Descartes a levantar su pensamiento, sino una necesidad vital: “Un filósofo es el hombre en quien la intimidad se eleva a categoría racional; sus conflictos sentimentales, su encuentro con el mundo, se resuelve y se transforma en teoría. Es el hombre que logra cristalizar su angustia en el diamante puro, geométrico y transparente de un pensamiento sistemático, el que resuelve sus pasiones en *«more geometrico»*.”²⁸ La tierra que late tras el racionalismo es la necesidad de aportar luz y claridad al ámbito de la vida humana que no la tiene. El problema de Europa, de la crisis o la agonía que padece el hombre occidental, es que huye de la inseguridad, del miedo que le produce asomarse a la oscuridad sobre la que todo ser humano se asienta, y rápidamente adopta cualquier fe, cualquier pensamiento o ideología que le saque de dicho trance: “Diríase que los europeos hemos perdido la resistencia para el vértigo, el valor heroico y necesario de vivir en la inseguridad; hasta topar con algo verdadero, digno objeto de nuestra angustiosa búsqueda: no sabemos permanecer en la desesperación hasta que haga falta.”²⁹

Encontrar al Dios carnal que late bajo el Dios del idealismo, el barro debajo del alto pensamiento de Descartes y Husserl pasa, como estamos siendo testigos en sus delirios de estos años, por acercarse a todo lo silenciado por la angustiosa necesidad de éxito que rige a Occidente, por la avidez de encontrar una solución, la que sea, pero que de una forma rápida sea capaz de calcular, dominar y reproducir. Acercarse a lo que rechazado no ha alcanzado el ideal y quedarse allí esperando, escuchando su queja, delirando a su lado. Pero esto sólo no es suficiente, porque lo desterrado necesita también, poco a poco, ir encontrando voz y palabra. Para que este barro se haga visible hay que darle un cuerpo, vestir de nuevo a la vida, como escribe en otro artículo de 1933, “Renacimiento litúrgico”:

“De pronto se nos ha ido quedando la vida desnuda de toda forma, liturgia, cortesía... todo lo que era módulo y canon se ha encogido, empequeñeciéndose hasta el límite. La vida se nos ha ido quedando escueta, desnuda; mas no en la carne (que requiere y pide forma y rito), sino en los huesos.

²⁸ Artículos (1933i) pp. 187-188

²⁹ Ibid. pp. 188-189.

Es muy extraño que lo humano pueda existir desnudo; la epidermis necesita de velos, no está hecha para chocar con el aire. La carne pide marco y decoración, forma y rito. Sólo sin piel, despellejado, y descarnado, es decir, desesperado, puede el hombre prescindir de vestiduras, que entonces le hacen daño. He ahí, creemos la quiebra de todo desnudismo.

Pero las vestiduras son en tiempos de plenitud algo más que decoración; la forma algo más que exteriorización. Ambas vienen a ser vivificadoras; la palabra y la fórmula, crea [...].

En la liturgia –en toda liturgia- la vida se reconoce a sí misma; sosegadamente se mira y se identifica, y su reconocimiento es sorpresa gozosa y tranquilidad para la espera. En la liturgia la vida se detiene un momento - ¡terrible vida la que no puede detenerse! -, y al detenerse se encuentra consigo misma sin honor. Pero se viste para mirarse; la vida desnuda no puede detenerse ni mirarse, porque ya no está en sí, sino fuera, más allá de sí misma y de todo. Se viste para mirarse y las vestiduras encubren y dicen, eluden y aluden, como siempre que algo se viste con pureza. Nada puro se viste para ocultarse por completo.”³⁰

A través de Nietzsche, en la primera salvación que de su figura realiza Zambrano en otro artículo de 1933, “Lou Andreas Salomé: Nietzsche”³¹, podemos comprender mejor esta lucha que padece el ser humano. En Nietzsche este conflicto entre el espíritu como actividad absoluta que no puede detenerse en nada y la forma, la figura, hecha de límites y de quietud, alcanza la categoría de martirio. “Puede ser muy bien la lucha, dentro de un débil cuerpo de hombre, entre lo occidental y europeo -espíritu absoluto- y lo griego -cosmos, mundo de figuras y formas-.”³² Ante a esta lucha terrible, nos dice, el pensador germano destruye su vida al no poder alcanzar una forma. “Dionysos perdido en el mundo occidental que no supo, como la antigua Grecia, desnudarle, poner de manifiesto su figura.”³³ Y es a través de una figura femenina como aparece, de forma implícita en este artículo, la realidad mediadora del alma, capaz de aplacar y sosegar el hambre devoradora del espíritu. Sobre Lou Salomé recae la responsabilidad de detenerse, de convertirse en norma luminosa, aquietadora y alentadora de ese espíritu indomable.

“Si es algo la mujer en la vida de un hombre como Nietzsche -quizá de todo hombre- es creadora de *orden*. Ordenar graciosamente la barbarie de los instintos, la selva del sentimiento, la contradicción de los anhelos, fue la misión que declinó Lou Salomé frente a Dionysos germánico. Sin generosidad, para penetrar en el círculo de su vida, y sin vocación para colocarse de un salto arriba, alta, quieta, lejana”³⁴

Más allá de la quizás injusta acusación sobre Lou Salomé, vemos aquí comenzar a dibujarse la realidad mediadora sobre la que el elemento femenino se va a ir generando como cosmos, mundo de figuras y formas, capaz de aplacar, de dar sosiego y reposo a

³⁰ Ibid. p. 161-164

³¹ Artículos (1933h)

³² Ibid. p. 185.

³³ Ibid. p. 185.

³⁴ Ibid. p. 186.

la actividad absoluta y sin descanso que el espíritu representa. Es a través de ella como el pensamiento necesita tanto recuperar lo que ha ido abandonando y descartando, como volver a tejer las vestiduras capaces de hacerlo visible. Y para llevar a cabo este proceso no se puede fundamentar tan sólo en los conceptos, sino que deberá recuperar las imágenes, los símbolos capaces de dotar de forma a ese fondo oculto de la vida de donde parecen brotar inagotablemente las cosas, para hacerlo de nuevo tierra y carne, lugar habitable. Es la imaginación, si es capaz de dotar de sentido, como le escribía por carta a Dieste, aquello que puede proporcionar raíces, suelo y sostén al angustiado ser humano.

En el hombre hay algo siempre detrás de todos los actos que realiza, algo que se sostiene tras todas las resistencias que vence, tras todas las posibilidades sobre las que decide. Un fondo que le aporta plenitud en lo que consigue ser y le pesa como sombra de melancolía en todo lo que dejó sin ser. El sujeto, la unidad racionalista del ser humano, se convierte en personaje, como le ocurre al símbolo de la caída de Satán, tanto si solo atiende la parte luminosa de ese fondo, a aquello que ha conseguido encontrar forma y realización, como si se hunde en la melancolía sin solución posible de todo aquello que hubiera podido ser, sin jamás alcanzarlo.

A través de la figura de Ortega, en otro artículo de 1933, “Obras de José Ortega y Gasset (1914-1932). Señal de vida”, Zambrano continúa intentando navegar entre estos dos polos, para ir dando forma a la persona como una unidad trascendente en la que “su ser está más allá de todo aquello en que se posa.”³⁵ Allí explica que el hombre siente el pasado como lo que le pesa, como aquello que debe ir cargando con trabajo a lo largo de su vida. Pero esto sucede porque todo lo que vive en la oscuridad inevitablemente genera un peso. Si la figura de Ortega en este artículo proyecta una luz distinta es porque ha sido capaz de convertir ese pasado que todo hombre arrastra, en puro destino. Movimiento que no consiste en una huida, ni en una negación de los límites, sino en todo lo contrario:

“Convertir la fatalidad en empresa, la limitación en libertad, ha sido el destino libremente elegido por el Ortega español, que bien pudo decidirse a no serlo.

Yo soy yo y mi circunstancia. Oprimido por la angostura del medio, Ortega llegó en las *Meditaciones del Quijote* a esta intuición de la vida, que es hoy el núcleo de su sistema. Fiel a su originario temblor ante el mundo, supo rescatarlo a través del laberinto del idealismo en que filosóficamente fue educado.

Yo y mi circunstancia. Esta cárcel y estos hierros. Pero quien aquí se queja no pretendió jamás evadirse. Quizá sea esta la manera de llegar a la libertad del alma española:

³⁵ Artículos (1933c) p. 66.

la reabsorción de la circunstancia, la vivificación de la circunstancia, el abrazarse a lo que nos limita, sujetándose libremente a lo que encadena; encontrar la libertad en la lucha y jamás en la evasión. El español prefiere hundir las raíces en la tierra a ensayar alas para un vuelo fugaz.”³⁶

Mezcla Zambrano las palabras de Ortega (*Yo y mi circunstancia*) con las de Teresa de Ávila (*Esta cárcel y estos hierros*), porque cuando un alma se desvela no es únicamente el individuo lo que en ella se muestra, sino también, como veíamos en el apartado anterior, encuentran reposo las imágenes que un pueblo, una tradición, arrastraba sin darles un lugar en el que respirar. Aceptar la fatalidad como destino es conseguir vestir y dar forma a lo que pesa. Elegir sostener las sombras es lo que la figura de Ortega acata. “*Atrévete a ser sabio*”, nos dice el Ortega de Zambrano, “es decir, ofrece tu vida para sostener el tiempo, uniendo el pasado al presente y proyectándolo hacia el futuro.”³⁷

Aceptar esa sombra y vestirla como destino, dándole así un sentido, es también la dirección que toma el pensamiento de Zambrano. Y ante esta dirección de nuevo la voz del delirio clama, en otro de sus artículos publicado en 1934, “De una correspondencia”:

“Y, sin embargo, en el principio era la sombra, pues creemos, tal vez sin darnos cuenta que la sombra es la tierra y la tierra es lo permanente, lo que nunca puede faltarnos, salvo en el espanto. La luz es siempre intermitente; somos iluminados por ella, mas nunca logramos vivir en ella sin extrañarnos. Hasta el sol que siempre sabemos sobre nuestra cabeza, puede mostrarse o no. La sombra, la opaca y firme, resistente tierra, no, nunca.”³⁸

Si Ortega en *Ideas y creencias* afirma que: “realidad es precisamente aquello con que contamos, queramos o no. Realidad es la contravoluntad, lo que nosotros no ponemos; antes bien, aquello con que topamos”³⁹; Zambrano hunde esta realidad hasta el fondo informe de la sombra, del caos y de la noche. Materia primigenia sobre la que el hombre, distanciándose, logra crear un lugar a través del cual ir descubriendo unidades cualitativas, separaciones, distancias. En eso consiste la luz, en la capacidad de dotar de orden a aquello que lo ocupa todo y no permite un lugar vacío que sea habitable.⁴⁰

Pero la sombra, aunque siempre esté presente, debido a la incapacidad de crear un

³⁶ Ibid. p. 69

³⁷ Ibid. p. 68.

³⁸ Artículos (1934k) p.311

³⁹ Ortega y Gasset, J. (1966) Vol. 5, p.389. *Ideas y creencias* fue publicado en 1941.

⁴⁰ Parte desde este delirio la concepción de sagrado a la que Zambrano, en su característico movimiento en espiral, terminará de dar forma en el primer capítulo de *El hombre y lo divino*. (Monografías (1955-1973) pp. 110-118.

vacío en ella, termina rechazando al hombre.

“Siempre al final sucede lo mismo: la necesidad imperiosa de la gruta, de la caverna, como hormigas tenemos que recogernos, ¿en dónde?, ¡porque la tierra no tiene «donde» para nosotros ya!; nos despide. Trabajosamente vamos a buscarla como un amante cuyo amor ha cesado, y a quien es preciso inventar algún pretexto para verle. Y así inventamos la cita de los baños al sol, acudimos al pretexto de la higiene, a mandamientos de la razón, en fin, para sostener este pobre amor desdichado, este afán sin recompensa, esta insaciable ansia por la tierra, por la luz, por el viento.

¿Por qué nos rechaza tan fuertemente? ¿Por qué detrás, en retaguardia, está la caverna siempre? El dentro donde, al fin, vencidos, rechazados de la tierra y del viento, tenemos que entrar, la cabeza baja, el pensamiento más grave que nunca.”⁴¹

Este rechazo el hombre siempre lo ha padecido, pero a través de la historia podemos observar que no se ha experimentado del mismo modo. Cuando nos enfrentamos a intentar comprender las almas de otro tiempo una extrañeza surge ante nosotros. Porque su vivir yace sobre otras coordenadas muy distintas a las que ahora guían nuestra vida. Otro tiempo, que nos impide acercarnos a entenderlo, soporta su figura. Así lo expresa Zambrano en otro artículo de 1934, “Alejandro el Grande, héroe antiguo”:

“Alejandro mudo, hermético y siempre presente como una selva, como el mar, indescifrable en su transparencia como una noche de mediodía. Presente todo él, lo enigmático no está en su fondo, como de un hombre moderno estamos acostumbrados a pensar. El enigma está en él en su propia luminosa superficie.

Desde el cristianismo y aún más desde el romanticismo, es un supuesto de la hermenéutica moderna buscar el enigma de toda vida en el fondo, detrás. Y nada hay menos romántico que este héroe antiguo –poseedor de algunas notas que de modo equívoco pudieran llevarnos a un falso diagnóstico-. En Alejandro, como tal vez en todo el mundo antiguo –a excepción del pueblo elegido por Jehová-, la solución no se encuentra nunca en el fondo y ni siquiera hay que buscar el fondo, el detrás, el dentro. Su enigma, como su gloria, está fuera, en la superficie, si es que cabe hablar de superficie cuando no es sobre un fondo. Esta dimensión interna de la vida humana que nos hace medirla, como a un abismo según su profundidad., no se nos aparece en el alma antigua. Nada abismática, es toda ella actual, patente; está ahí frente a nosotros con su resplandeciente belleza, transparente y muda como una noche del Mediterráneo”⁴²

Si contraponemos este artículo con otro que escribe pocos meses después, “Conde de Keyserling: La vida íntima”⁴³, podemos comprender cómo el héroe contemporáneo, aunque también carece de profundidad, lo hace de un modo muy distinto que Alejandro, el héroe antiguo. La falta de profundidad en nuestros tiempos consiste en haber perdido el contacto con la vida íntima:

“Si en la antigüedad se miraban las entrañas de los pájaros, hoy se abren no con menos ansias las entrañas, los secretos palpitantes aún, del tiempo huidizo y enigmático como un pájaro. Keyserling, con su gran aire de mago augurador del porvenir, quiere coger con sus enormes puños el gran pájaro de nuestro tiempo para mostrarnos, vivos sus ojos aún, su interior sangrante.

Y la tragedia es que el interior no sangra, no palpita. El pájaro parece no tener entrañas.

⁴¹ Artículos (1934k) p. 312.

⁴² Artículos (1934a) p. 120.

⁴³ Artículos (1934b)

No tener entrañas que significa en castellano estar vacío, ser indiferente, cruel, ser capaz de todo, ser imprevisible.

Un pájaro sin entrañas no nos augura nada: ¡todo es posible!; nada nos dice del porvenir, del futuro que se incuba, que se gesta en las vísceras más internas del presente. Pero no hay vísceras, no hay interior; el pájaro del tiempo tiene vacías las entrañas.

Vano esfuerzo por encontrar el dentro donde no le hay. Por lo visto el secreto es dicho a voces y no es cosa de ver, sino de oír el sordo ruido que sobre el vacío, el mismo murmullo de la vida que pasa, sin que valga el esfuerzo de querer detenerla.”⁴⁴

Esa presencia dentro del tiempo, la intimidad, que caracteriza la vida humana a partir del cristianismo, se encuentra ahora casi vacía. El hombre cuando se pierde a sí mismo pierde también su historia, la forma de relacionarse con el tiempo: “Se pierde la intimidad, el dentro invulnerable y se pierde también la posibilidad histórica, el futuro, desde el cual solamente adquiere sentido el pasado y por el cual el presente es vivo, es instante vivo y no inerte duración mineral.”⁴⁵ ¿Pero cómo se puede pensar en tiempos de tanto avance que se ha perdido el futuro, cuando todo parece indicar que más que nunca, ahora, está siendo colonizado? Keyserling responde, “la humanidad occidental ha olvidado cada vez más, o comprendido cada vez menos, que toda creatividad de orden psíquico tiene su fuente en lo que el siglo XVII llamaba las pasiones del alma.”⁴⁶

A lo que Zambrano añade:

“Pues así como el saber no sabido cuando se refiere a algo positivo y alentador es la mejor seguridad, la más pura fuente de acciones, la más firme raíz del árbol de la vida, cuando se refiere a algo negativo –un fondo de angustia que no se ha hecho patente-, es lo que más ahoga y, paraliza, lo que más fuerza tiene para estrangular vidas, héroes en potencia.”⁴⁷

El abandono, la incapacidad de encontrar un método para dotar de un lugar a estas pasiones del alma, hace que las entrañas del tiempo parezcan vacías y que todo avance, todo progreso, se convierta en fama sorda y ruidosa que no encuentra un lugar de reposo capaz de aplacar la angustia en la que el hombre se siente vivir. Como explica Zambrano en otro artículo de 1934, “Por el estilo de España”⁴⁸, el poeta es el encargado de “crear imágenes y fantasmas corpóreos en que la vida, al aparecer, se hace plástica, poética, espejo de las maravillas que deben contemplar unos ojos humanos.”⁴⁹ La poesía es espejo que refleja a un pueblo para que una vez que el hombre tiene el espejo en la mano, puede lanzarse a “descifrar la imagen temblorosa que desde el fondo nos

⁴⁴ Ibid. p. 228

⁴⁵ Ibid. 229.

⁴⁶ Ibid. 232.

⁴⁷ Ibid. p.230.

⁴⁸ Artículos (1934)

⁴⁹ Ibid. p. 112

mira.”⁵⁰ Esta es la función de la imaginación, capaz de dotar de sentido, a la que se refería por carta a Dieste un año antes.

Pero esta misión no es sólo la de la poesía, lo es también de la filosofía. La vida, para Zambrano, debe reconocerse en la palabra, ya sea en la palabra de la razón, el *logos*, o en la palabra imaginativa del poeta. El problema de la razón, como señala en otro artículo de 1934, “Robert Aron y Arnaud Dandieu, *La révolution nécessaire*”⁵¹, es que a partir de Descartes la conciencia se convirtió tanto en la esencia del hombre como en lo que daba constitución al universo, dejando la realidad reducida a todo lo homogéneo a mi razón. Se quedó el hombre sólo con su razón eliminando toda heterogeneidad entre su ser y el ser de lo que le rodeaba. El espejo que ahora utilizaba se había quedado fijo, produciendo un fantasma que se negaba a cualquier cambio. “Un fantasma que no cambia, que no avanza, que no crea; a un fantasma que acaba haciéndonos dormir por la terrible seguridad que nos inspira.”⁵² Y el enorme problema consiste en escapar de las garras de este fantasma, por la terrible dificultad que esto representa. Porque si los autores del libro, que Zambrano comenta en este artículo, se levantan y acusan, enseguida son de nuevo atrapados en el laberinto del que querían escapar:

“Porque resulta extraño en un pensamiento que combate contra el racionalismo, su revolucionarismo esencial. Y ahora se ve claro; es revolucionario porque no ha conseguido encontrar los pensamientos necesarios para superar al racionalismo, como era su pretensión y necesidad. La idea de revolución es hija del racionalismo, y como ninguna, pretende reducir la vida humana a razón pura, como ninguna deja al hombre solo, perdido en una abstracción, en una utopía, sin tiempo ni lugar, ni destino espiritual concreto que informe su vida.”⁵³

El pensamiento revolucionario cede ante el racionalismo por el fervor que persigue un acto único, un movimiento que actualice al hombre, que lo haga completamente presente, visible, a la vista de la historia. El problema es que esta visión se aleja así de la verdadera condición humana, pues el hombre es la criatura en trance de continuo nacimiento porque arrastra, ya sea en su fondo, como le ocurre al hombre contemporáneo, o en su superficie, como le ocurría en el hombre antiguo en el ejemplo de Alejandro el Grande, algo que jamás podrá convertirse en plenamente actual ni en completamente visible a menos que se lo fuerce, perdiendo todo contacto con él. Pero que esto no sea posible no significa de ningún modo que el hombre deba de dejar de

⁵⁰ Ibid. p. 113.

⁵¹ Artículos (1934d)

⁵² Ibid. p. 218.

⁵³ Ibid. p. 220.

intentarlo. Hay que aprender a darle forma sin pretender borrar la resistencia, que nunca del todo puede ser vencida.

Y a esta lucha contra el límite y al lamento de su resistencia es lo que, en forma de delirio, muestra en otro artículo de 1934, “Límite de la nada”⁵⁴. El horizonte es aquí la figura que limita y rechaza al hombre. Encerrándolo, con su voluntad de distancia, dentro de los límites de su individualidad. Pero al recorrer esa línea que separa del horizonte se encuentra también otra presencia distinta:

“Siempre está la nada detrás de la línea –ancha, baja- del horizonte; siempre va a asomar de un momento a otro el puro vacío, y sin llegar nunca a hacerse visible, se transparenta bajo ese temblor del horizonte. Y de ahí su irreprímible atracción: el vacío nos cita, nos llama hacia sí - ¡potente imán de la nada! - desde el indeciso temblor del horizonte.

Largas riberas del silencio por donde infatigablemente los ojos acechan, vigilan el hueco por donde hundirse sin hallar resistencia; largas riberas del oscuro silencio, allí donde nada se opone a los ojos, a los oídos, a los sentidos todos fatigados de tan cruda realidad. Tan cruda y pesada realidad, porque nos hemos acostumbrado a sostener el mundo, la realidad del mundo. Reciben las cosas nuestros sentidos heridos por su potencia, pero ellas, ¡tan poderosas!, descansan como realidad en la única realidad de nuestro esfuerzo. Sabemos, sí, sin jamás olvidarlo que solo es real nuestro esfuerzo y en él se sustenta y afirma toda entidad de esas potentes cosas que acosan mis sentidos.”⁵⁵

Ante tanta decisión y esfuerzo, el hombre siente siempre el peso enorme, la terrible responsabilidad de tener constantemente que construirse a sí mismo y a la realidad que le rodea, pero, nos propone este delirio, ¿por qué no mirar ese fondo indescifrable como puro lugar de descanso?:

“Es por eso, por lo que nuestra vida se va cargando de fatiga, de fatiga creada en la brega de que las cosas –las mismas cosas que luego nos hieren- sean. Así tengo que gastar mi esfuerzo, mi caudal, en que las cosas, que luego me sujetan y atacan, adquieran el ser que se han propuesto. Crear a mi enemigo, sostener mi enemigo, es el signo trágico de la vida, empleada desgastada en elevar hasta el ser, lo que una vez llegado hasta él, va a aplastarme.

La nada, la sola nada, no requiere de mí para ser, no sale a mi encuentro para pedirme colaboración, para beber mi esfuerzo, es lo único que me espera sin exigirme, que se me entrega sin pedir respuesta. Y bastará que la línea del horizonte se quiebre un día, bastará que su voluntad de distancia ceda, me ceda el paso, el hueco, por donde, irremediamente me hunda.”⁵⁶

Ante tanto esfuerzo y lucha, frente al enorme peso por las continuas decisiones que el hombre padece, la voz del delirio pide un lugar de reposo, algo que acoja sin pedir nada a cambio, sintiendo que más allá de lo que uno hace o de lo que consigue, de todas sus virtudes y de sus innumerables defectos, una presencia le acepta tal y como es.⁵⁷

⁵⁴ Artículos (1934c)

⁵⁵ Ibid. p. 36.

⁵⁶ Ibid. p. 37

⁵⁷ Se puede tender una línea, como más adelante comprobaremos, entre la nada que aquí se concibe y la que tomará forma más precisa en *El hombre y lo divino*, tanto en “La última aparición de lo sagrado: la nada” como en “La huella del paraíso” (Monografías (1955,1972) pp. 208-218 y 294-302.)

Aparece aquí la necesidad de algo, de un elemento que aparte de ordenar y clarificar sea capaz también de prestar reposo y consuelo.

Pero el camino del pensamiento occidental traza una senda de continuo alejamiento de este sentir. Así lo analiza Zambrano en “Ante la *Introducción a la teoría de la ciencia*, de Fichte.”⁵⁸ Si Fichte rescata el pensamiento de Kant: “Es menester que el yo pienso acompañe a todas mis representaciones”, lo hace para llevar a la culminación el pensamiento europeo iniciado por Descartes. Descartes al descubrir el “yo pienso” lo denomina *res cogitans*, pero para Fichte el ser del hombre todavía no se ha expresado filosóficamente en todas sus consecuencias, al ser denominado cosa. El yo es lo anterior y originario a cualquier cosa y a través del pensamiento se pone en contacto con todo lo que, de esta forma, pasa a convertirse en objetos pensados por él. Y si se convierten en objetos es porque adquieren una unidad a través del yo que engarza la multiplicidad de las representaciones. La actividad pensante consigue así unificar “algo infraobjetivo, algo así como las entrañas oscuras de la realidad, algo que se toca, pero que no se ve ni se puede nombrar.”⁵⁹ La Filosofía idealista alcanza así su embriagadora grandeza y se atreve a pensar la libertad a través de la actividad del yo. Porque este yo es la pura libertad y lo demás –lo otro- tan solo resistencia que se le opone y que éste va transformando en objetos a los que confiere ser al pensarlos. La libertad se convierte así en un actualizar la razón y la verdad en voluntad, en la entrega total de la vida para conseguir este objetivo.

Pero como apunta en su fundamental artículo de 1934, “Hacia un saber acerca del alma”, tras esa razón que por una parte alumbra la naturaleza y por otra funda el carácter trascendente, queda “ese trozo del cosmos en el hombre que se ha llamado *alma*”⁶⁰, pequeña herida abierta entre lo que la naturaleza tiene de irreductible a los usos de la ciencia y lo que dentro del hombre se hace extraño para las luces de la razón.

“Si pensamos en eso que nombramos yo, lo vemos rodeado de capas concéntricas cada vez más distantes y extrañas; primero dentro de sí mismo, luego en lo que ya no es el hombre. En ellas encontramos el alma. ¿Qué lugar ocupa? ¿Cuál es su función? [...]

Se ha predicado insistentemente del alma la pureza, la transparencia ¿No indicará este hondo anhelo humano de «*catharsis*», este perenne deseo de poseer un alma clara y transparente, alguna honda necesidad? Transparente es algo que decimos en alabanza de un cristal, por ejemplo, de una cosa que es el medio para dejar pasar otra. Y no es condición contraria la profundidad, cualidad que igualmente adjudicamos a un alma superior. Un alma clara y profunda... ¿para qué última función de su vida necesita el hombre tenerla?, ¿qué tiene que dejar pasar el alma a través de su transparencia, qué hondas raíces tiene que

⁵⁸ Artículos (1934f)

⁵⁹ Ibid. p. 200.

⁶⁰ Artículos (1934g) p. 25.

albergar en su profundidad?

Según distintos momentos de la Historia, el alma se ha enlazado perfectamente con una zona del universo y ha estado relacionada con las otras cosas que en el hombre no son alma. Atrayente sería ir descubriendo el alma bajo aquellas formas en que ella sola ha ido a buscar su expresión, dejando aparte de momento lo que ha dicho el intelecto acerca del alma que cae bajo él. Describir esas razones del corazón, que el corazón mismo ha encontrado, aprovechando su soledad y abandono.”⁶¹

En este artículo, por vez primera, esboza la senda que su pensamiento poco a poco ya ha comenzado a transitar. En ese típico movimiento en espiral, que a partir de ahora comprobaremos una vez tras otra, parece conducirnos hasta el mismo lugar en el que años atrás ya nos encontrábamos; para una vez de nuevo allí, recuperar un elemento distinto que nos permita regresar a transitar por los nudos, los conflictos que poco a poco, y con una paciencia infinita, el hombre deberá aprender a deshacer. Años más tarde escribirá: “Hay que saber anudar y desanudar los nudos del universo, que sería la sabiduría –del movimiento a su imagen-, los conflictos de la Historia.”⁶² De este anudar y desanudar llevamos siendo testigos y partícipes desde el comienzo de su pensamiento. Si en 1928, en el primer artículo que escribe acerca de esa unidad distinta⁶³ que, tanto a través de su pensamiento como de su vida, padece como ausencia, nos habla de tres coordenadas –conocer, sentir y obrar-, para dirigirse en su búsqueda, ya sea a través de su primer delirio “Ciudad ausente”⁶⁴, como de las experiencias por intentar rescatar una imagen de España en la que pueda reconocerse sin temblor; en 1930, con *Horizonte del liberalismo*, regresamos de nuevo al mismo punto, que allí describe como los tres orbes que el ser humano habita y padece, el de la Naturaleza, el del Universo, el suyo propio. Si a través del concepto de libertad del humanismo, el hombre parece haber abandonado todo aquello que no tenga que ver con su voluntad, con su hacer, olvidando así lo que de pasivo guarda en sus entrañas, Zambrano se propone abrir un lugar en su pensamiento que sea capaz de rescatar los sentires, los instintos, las pasiones que el ser humano ahora solo escucha como un lamento alejado de su vida. Y comienza de nuevo el recorrido, siendo el delirio en estos años la forma de expresión de todo lo olvidado. Y el delirio da forma a lo que de manera explícita propone ahora en “Hacia un saber sobre el alma”: dejar aparte lo que el intelecto ha dicho sobre lo que no consigue integrar, para que sea el corazón mismo, sus propias razones, las que encuentren medio de expresión. Pero en esta expresión lo primero que aparece es el lamento de todo lo

⁶¹ Ibid. pp. 33-34.

⁶² Inéditos (1954a) p. 1.

⁶³ Artículos (1928ñ)

⁶⁴ Artículos (1928o)

olvidado y reprimido en esa estrecha concepción de hombre a la que Occidente se ha volcado. Porque a través de este llanto, permitiendo que la desesperación cobre forma, es como aparece un nuevo elemento, ese fragmento de cosmos que el hombre parecía haber olvidado, el alma.

No define Zambrano en este artículo de forma clara y distinta al alma, tan sólo aparece como punto de encuentro, como un ágora, capaz de reunir esos cuerpos distintos que el hombre habita y padece como drama. Porque si aquello que los antiguos griegos llamaban psique ha padecido durante los últimos siglos el intento de ser rescatada mediante una red construida a base de una sobrada arquitectura y rigidez o, por el contrario, mediante una falta de firmeza y de claridad en lo aprehendido⁶⁵ - “La mariposa, en unos casos se muere, en otros se escapa.”⁶⁶-; el camino para reconquistar eso que parece ahora perdido, hay que recorrerlo con paciencia.

Explicita en este artículo la tradición en la que insertar lo que su pensar anda buscando: el mundo griego de los ritos órficos y el culto a Dionisos, Spinoza, Pascal, Nietzsche y Scheler. Son estas las huellas, los fragmentos que ir recorriendo para encontrar esas razones del corazón que el mundo contemporáneo ha olvidado. Porque abandonada la psique a la psicología científica, la expresión simbólica corazón se ha convertido tan sólo en “la sede de confusos estados, de oscuros e indeterminados arrebatos o intensas fuerzas que empujan al hombre de un lado para otro.”⁶⁷ Hay que recorrer esos estados, hacer historia de ellos para encontrar una gota de luz en la penumbra que ilumine y dé forma a una concepción de hombre y de la realidad más ancha que en la que ahora agoniza el hombre contemporáneo. Pero para esto primero habrá que recorrer de nuevo, una vez tras otra, esos nudos del universo, tomando los conflictos ya desatados como puntos de articulación, para que poco a poco vayan mostrando la vida, esa vida verdadera que el hombre tan solo siente en la palpitación, en el aliento o el sueño que lentamente se van desenredando tras esos primeros y sucesivos despertares.

⁶⁵ Mucha atención hemos puesto en estas páginas a la construcción férrea del racionalismo, pero Zambrano también denuncia en estos años la falta de claridad de algunos intentos para definir eso que late en la penumbra del corazón del hombre. Por ejemplo, en “Sobre una educación para la libertad” (Artículos (1934m)), Zambrano apunta como a través de la idea de libertad de Rousseau, como vuelta del hombre a su estado de naturaleza y su defensa de la espontaneidad, se cae en un magma vago que no sabe, ni puede enfrentarse con las contradicciones y la discordia que también encierra el alma humana.

⁶⁶ Artículos (1934g) p. 29.

⁶⁷ Ibid. p. 26. Zambrano cita aquí una frase de Scheler extraída del *Ordo amoris* publicado por Revista de Occidente en 1934. (Scheler (1996) p. 56.)

Tras la publicación de este artículo, en el que Zambrano parece haber encontrado un itinerario a seguir, recibe enseguida un duro golpe por parte de su maestro, de esa figura simbólica ante la que, como hemos visto, sentía que ella misma podía cobrar presencia. En un escrito de 1987 escribe:

“«Hacia un saber sobre el alma» venía ya de España. Fue el segundo ensayo publicado en la misma *Revista [de Occidente]* de D. José O[rtega] y G[asset], el que ocasionó mis llantos y lágrimas, y el que saliera de mi entrevista con él llorando a lágrima viva por la Gran Vía, diciéndome yo: «No saben que don José ha muerto», y lo que había muerto era mi fatal discipulado con él. Lo que yo creía expresión de la razón vital. Se irritó profundamente: «No hemos llegado todavía aquí y usted, de un salto, se planta más allá», me dijo, publicándolo.

Pero en mí no estaba todavía claro que yo buscara otra razón además de la vital. Por lo visto para él lo estuvo. Me acusó de no tener objetividad. Me dediqué por un tiempo a nada, pero sin perder la esperanza”⁶⁸

¿Qué significa ese no dedicarse a nada excepto a no perder la esperanza en el que se hunde después de la crítica, que ella siente como feroz, de Ortega? Parece ser un lugar no muy distinto del que ya ha estado recorriendo a través de sus delirios en estos años, después del alzamiento de la República. Porque si por no perder la esperanza parece que entendemos un estado tranquilo, en el que calmados aguardamos que algo ocurra, para Zambrano de ningún modo la esperanza consiste en esto. Para ella, esperanza y desesperación son las dos caras de una misma moneda, que en el hombre nunca se dan de forma independiente.

La forma de alumbrar ambos movimientos es una revelación que se produce a través de la escritura. Pocos meses antes de “Hacia un saber sobre el alma” había publicado otro artículo, “Por qué se escribe”⁶⁹, en el que muestra qué significa para ella escribir. La palabra hablada, nos dice, es un intento por librarse de las circunstancias que nos apremian: “vencemos por la palabra el momento y luego somos vencidos por él, por la sucesión de ellos que van llevándose nuestro ataque sin dejarnos responder.”⁷⁰ De esta derrota nace la necesidad de escribir, un uso distinto de la palabra que no sirva para justificarnos ante lo momentáneo, sino para “defendernos ante la totalidad de los momentos, ante la totalidad de las circunstancias, ante la vida íntegra.”⁷¹ Pero esta defensa es en el fondo reconciliación, reencuentro: “Salvar las palabras de su momentaneidad, de su ser transitorio, y conducir las en nuestra reconciliación hacia lo

⁶⁸ Monografías (2014a) p. 740.

⁶⁹ Artículos (1934e)

⁷⁰ Ibid. p. 36.

⁷¹ Ibid. p. 36.

perdurable, es el oficio del que escribe.”⁷² Mostrar lo que pasa en el secreto seno del tiempo, en el silencio de las vidas, alumbrar todo lo que no puede decirse hablando. Pero revelar este secreto no lo anula como secreto, porque la escritura es sobre todo fidelidad ante aquello que pide ser sacado del silencio y necesita, por tanto, que quien escribe le haga un hueco, un gran vacío, un silencio en el que pueda aposentarse, sin que ninguna otra presencia se mezcle con lo que aparece, desfigurándolo. Así que el escritor necesita acallar sobre todo su vanidad, porque “la vanidad es una hinchazón de algo que no ha logrado ser y se hincha para cubrir su interior vacío.”⁷³ La verdad que el escritor busca es de muy distinto cariz. Lo que ansía es algo que ordene las pasiones sin arrancarlas de raíz, que las haga al fin servir, creando un lugar justo para ellas. Y esto es lo que Zambrano irá concibiendo como instante, otra de las dimensiones cualitativas del tiempo que el racionalismo ha desechado.

Dos elementos centrales de su pensamiento comienzan a concebirse en estos últimos artículos: el alma y lo que, poco a poco, irá denominando instante. Y se propone no tratarlos como algo estático, sino acomodarse a su continuo movimiento, modulando para ello su pensamiento a sus idas y venidas, a sus sucesivas revelaciones y eclipses, pretendiendo así crear un medio que no los fije, sino que les permita mostrarse a través de un cristal adecuado para su naturaleza. Por ello el carácter fragmentario de su escritura va cobrando cuerpo, como un intento de alumbrar una razón más ancha que la que Occidente enarbola, una razón que sea capaz de deslizarse por todos los interiores oscuros de la vida que la razón occidental ha olvidado. Pero queda claro también, como nos muestra uno de sus inéditos de 1935, que lo que Zambrano busca es razón:

“Pero ahora sé con claridad terrible que necesito de la razón, saber la razón de lo que me pasa. Y lo que me pasa me sigue pasando igualmente; el dolor no cede ante la sabiduría del motivo, pero puede circular por él como por un espacio abierto, y además es propiamente mío, es mi dolor, el dolor que yo sufro y creo al mismo tiempo, y la angustia, esa sensación de estar cogida prendida, de estar bajo algo, desaparece”⁷⁴

Razón sí pero que sea capaz de condescender con lo que sufre, con todo aquello que queda fuera del ideal que el hombre contemporáneo enarbola. Pero de momento tan solo siente su ausencia, ausencia de una luz que ilumine sin ocultar lo que no puede revelarse en ella. Así lo muestra en otro de los delirios de su novela inacabada, “Desde entonces”, que publica en 1936:

⁷² Ibid. p.38

⁷³ Ibid. p. 41.

⁷⁴ Monografías (2014a) p. 234. 27 de julio de 1935.

“Tan solo la conciencia, más despierta que nunca por una potente voluntad de imperio, da luz a la vida de este momento. Nada hay que iluminar, las pasiones aguardan como fieras mantenidas a raya en la sombra por la fría luz, aguardando sin atreverse –obscura fiereza animal, al fin- a abalanzarse al espacio circular que les está destinado. [...]

El encuentro de las fieras pasiones con la conciencia potente, iluminada, ¿no será posible? Hoy que hay luz, ellas, vencedoras de mi sombra no acuden. Y así queda fallida la doble esperanza: vencer las pasiones y verles –monstruos de sombra- la cara.

¿Qué cara tienes tú, ¡oh amor!, y tú, viejo odio, ¡tan viejo!, y el terror y el deseo y el ímpetu de dominación? ¿Qué cara? La luz aguarda, redondeando iluminado por la fría y cierta claridad. Mas no llegan, no llegarán nunca, acecharán por siglos, por instantes, por lo que haga falta, agazapadas en las tinieblas, a que el foco tiemble y oscile y casi desaparezca para ganar su combate de nuevo, como siempre, en la obscura gruta animal, vegetal, cósmica, en donde con el rencor del enemigo milenar aguaran.

No queda otro remedio, habrá que volver hacia el pasado, intentar que entren arrastradas, cadavéricas ya o en la agonía, en esta luz incierta de hoy las pasiones vencedoras del ayer. Vencedoras dos veces, por haberse apoderado de la conciencia en su hora y por haberla abandonado a deshora después.

A traición vengo ahora también, reptante, despacio, casi a oscuras, el foco de la conciencia convertido en linterna, para herir con sus rayos de luz en el instante preciso, cuando el monstruo embriagador del ayer aparezca.

¿Será posible que no venza en este combate contra las sombras, contra todas las sombras del mundo? ¿Será posible que vaya sola, sin cortejo de ángeles y amigos? ¿Será posible que la conciencia del mundo, el esfuerzo cósmico y divino por iluminar las tinieblas deje desamparado este tímido reflejo frente a su enemigo de siempre, ciega resistencia de la pasión opaca?”⁷⁵

No es posible el encuentro de la luz de la conciencia con la oscuridad de las pasiones y ellas sometidas, se ocultan del presente en ese hueco o gruta temporal del pasado. Y el pasado pesa, se convierte en sombra que ahoga el pecho del hombre, se convierte en la pesadilla que no es posible habitar. Tratar con las pasiones se convierte así en tratar con lo nunca presente. Porque cuando ellas vencen y aparecen con toda su fiereza, la luz de la conciencia, que nos da la sensación de presente dentro del tiempo lineal, sufre un eclipse.⁷⁶ Pero no son únicamente las pasiones las que quedan excluidas del territorio de la conciencia:

“Y sin embargo, la luz del mundo, no la de mi conciencia, cubre mi cabeza y hasta la acaricia. Allá arriba, muy alto y muy hondo, las estrellas de siempre brillan hundiéndose. También ellas escapan, se retiran hacia atrás, se retiran tanto como nuestra mirada avanza, con la misma velocidad e igual prisa. ¿Hará así el pasado? No, no es la manera de combatir del pasado, buenos estrategias de nuestras vidas, tenemos que distinguir de combates y no es

⁷⁵ Artículos (1936b) p. 73-74.

⁷⁶ Resulta significativo enfrentar este texto con el prólogo de *La genealogía de la moral*, porque, como estudiaremos en profundidad en el capítulo siguiente y como iremos observando con más claridad en futuros textos de Zambrano, ella se propone hundir a Nietzsche en sus propias raíces, realizando así el viaje que, nuestra pensadora considera, él no pudo terminar de realizar. Allí Nietzsche escribe: “Nosotros nos frotamos también a veces las orejas después de ocurridas las cosas y preguntamos, sorprendidos del todo, perplejos del todo, «¿qué es lo que en realidad hemos vivido ahí?», más aún, «¿quiénes somos nosotros en realidad?», y nos ponemos a contar con retraso, como hemos dicho, las doce campanadas vibrantes de nuestra vivencia, de nuestra vida, de nuestro ser - ¡ay!, y nos equivocamos en la cuenta...” (Nietzsche, F (2006) p. 24) Ese desajuste, para Nietzsche, entre la vivencia y el conocimiento que de ella tenemos, parece explicarlo Zambrano en este delirio, como la imposibilidad de que las pasiones penetren en eso que tan sólo reconocemos como presente a través de la luz de la conciencia, quedando así encerradas en un pasado hermético al que no tenemos posibilidad de acceso.

esta retirada de las estrellas idéntica a la retirada de los instantes pasados ya. Las estrellas huyen mostrándose. No es de nuestros ojos, es de nuestro tacto, de nuestras manos opresoras de donde huyen. Se retiran, se hunden en el inmenso espacio, ¡tan elástico!, pero siempre amigas a distancia, como el amor, el verdadero amor no hallado, permanecen testigos de nuestra ansia. Testigos fieles de nuestro combate, las estrellas. Ya no marcharía hacia el ayer tan sola.”⁷⁷

Pero, aunque esa luz distante ayude y en ciertos momentos consuele no es suficiente.

“Pero no es bastante. Un alguien a mi lado, al alcance de mi mano; necesito a alguien que vea y sienta; alguien que toque por lo menos, que ocupe espacio, que añada volumen a lo escaso de mi cuerpo, que nutra la extensión de mi sombra, que resguarde mis ateridos costados de los avances del vacío.

Un cuerpo recortándose en el aire quieto, en el vacío, es algo muy débil como un solo árbol en la estepa, como un solo junco junto al agua, como una sola nota de piano en el silencio de la cerrada habitación. ¡Un solo cuerpo rodando en el frío espacio sin pupilas!”⁷⁸

Una razón más ancha es lo que está comenzado a buscar. Una razón que debe tener también la textura de una presencia cercana, que no ilumine únicamente, como le ocurre al pensamiento racionalista, sino que sea también capaz de acompañar y consolar a lo que hasta ahora no encuentra más salida que el grito infinito del abandono. Pues si el idealismo tiene su Dios histórico, como le escribía por carta a Dieste, la nueva razón por la que clama ha de tener también un elemento divino distinto. Un Dios carnal que habrá de encontrarse escarbando en el barro que ha dejado tras de sí la conciencia idealista. Y es desde esta búsqueda desde donde continúa concibiéndose el germen del elemento femenino de la divinidad. Qué significa que esta razón deba tener la textura de una presencia es lo que todavía deberemos ir comprendiendo en los capítulos siguientes. Pero para ello Zambrano ha encontrado ya dos elementos fundamentales sobre los que ir tejiendo esta concepción: el alma y el instante.

⁷⁷ Artículos (1936b) p.75.

⁷⁸ Artículos (1936b) p. 74. En este lamento podemos ver los ecos de lo que más tarde, en *El hombre y lo divino*, dará forma como la queja de todos los sentires olvidados ante el Dios de la unidad, que cobra rostro en Motor Inmóvil de Aristóteles. (Monografías (1955,1973) pp. 176-181)

2.3- La Guerra Civil: defensa, misericordia y poesía (1936-1939).

La razón que Zambrano ha comenzado a buscar no puede, en ningún caso, quedarse al margen de los acontecimientos de la vida. Por ello, al producirse el 18 de Julio de 1936 el alzamiento contra la República española, nuestra pensadora enseguida se suma al Manifiesto fundacional de la Alianza para la Defensa de la Cultura. Y apenas dos meses después, en septiembre, escribe un artículo, “La libertad del intelectual”¹, donde, como ya había hecho en *Horizonte del liberalismo*, critica una concepción de la libertad vaciada de sentido por la Europa humanista y liberal. La libertad ha sido confundida con el individualismo que, al no contar con el resto de los hombres, se convierte en “separación de la realidad, en vano ensueño quimérico de una imposible independencia. Se confundió la persona, la persona moral de donde brota la realidad, con el individuo vuelto de espaldas a la vida.”² Es misión imperante del intelectual, sobre todo en periodos convulsos del acontecer histórico, como persona comprometida con la vida, desenrollar y aclarar este nudo que pesa sobre la vida de Occidente:

“Abandonada a sí misma, la inteligencia se consume en meros juegos sin trascendencia, que al fin acaban - ¡tenemos tantos ejemplos! - en tristísima ruina humana. Solo se justifica y vivifica la inteligencia cuando por sus palabras corre la sangre de una realidad verdadera. Pero la verdad es siempre cosa para todos los hombres, por lo menos de muchos, cuya voz suena terrible para oídos desacostumbrados. Es hora ya de que el intelectual escuche esta voz y la haga inteligible, actual e inolvidable; es hora de que renuncie a la alevosa e hipócrita libertad burguesa para servir a la verdadera libertad humana, que sólo es posible desenmascarando hasta lo último los restos inservibles de un pasado que no quiere pasar y acepte, alumbrándola, esta verdad que sólo al pueblo puesto en pie se muestra.”³

A ese pueblo puesto en pie se dedica en estos años su pensamiento. Porque, aunque en septiembre de 1936 se case con Alfonso Rodríguez Aldave, que acaba de ser nombrado secretario de la embajada de Chile, y ambos partan hacia allí a primeros de octubre, Zambrano trabaja activamente por la causa republicana. En Santiago de Chile escribe *Los intelectuales en el drama de España*⁴, su segundo libro, donde pretende realizar esa misión que ya anunciaba en “La libertad del intelectual”. La razón debe, ahora sí, aventurarse a penetrar en el abismo de la realidad, sin miedo a perder su pureza o su estabilidad, encontrando el hilo sepultado entre tanta oscuridad, sangre y temblor, que devuelva la vida a su cauce. Es misión del pensador arriesgar toda su

¹ Artículos (1936c)

² Ibid. p. 131.

³ Ibid. 132.

⁴ Monografías (1937)

existencia intelectual para alumbrar el mundo que se está abriendo paso a través de la sangre. Qué menos se puede pedir, cuando algunos hombres arriesgan su vida en las trincheras.

“Penetrar en la realidad cuando es más terrible y enmarañada es correr una aventura mortal del espíritu o de la razón, es afrontar un horizonte más allá de todos los que hemos contemplado, es desprenderse, en suma, de esa terrible costumbre burguesa: la comodidad, nacida de la creencia en la inalterabilidad del mundo. Y aún de algo anterior al burgués: la creencia racionalista en que el mundo está compuesto de cosas, no de acontecimientos; de sustancias y no de sucesos; en que el mundo es estático, fundamentalmente idéntico a sí mismo. Mundo tan dócil que permite el saber a qué atenerse y da a la razón humana, al par que un definitivo rango, una seguridad que excluye la aventura.”⁵

Para realizar esto hay que encontrar de qué fondo nace aquello a lo que no sólo España se enfrenta, sino también toda Europa: el fascismo. Y es de la razón, nos dice, que avanza negando cualquier realidad que no sea la suya propia, de donde nace esa oscuridad no desvelada que amenaza con devorar a Europa entera. Porque, aunque desde el comienzo la razón ha sido una forma pura que jamás participa de las conmociones que sufre su objeto y, por tanto, tampoco de todas las conmociones que el hombre padece; es sobre todo a partir del Renacimiento cuando el hombre ha utilizado esta razón para idealizarse cada vez más. Hasta llegar en su soberbia a presentar una imagen de sí mismo que coincidía exactamente con el ideal, no permitiendo ningún hueco que muestre sus verdaderas pasiones, sus propios abismos. Y si algo osa asomar, el relato creado afirma que el tiempo camina hacia la mejora, es decir, hacia la extinción y el control de todo aquello que escapa a ese ideal.

La idea de progreso comenzó a recorrer la Europa liberal como una ceguera absoluta hacia todas las contradicciones, temores y dudas que recorren el alma del hombre: “ante la réplica que la realidad insumisa ofrecía al optimista racionalismo, ante la injusticia, el absurdo y el error, nació la idea de progreso y la fe ilimitada en él.”⁶ Avanzar se transformó en sinónimo de mejorar y por tanto de inteligencia, convirtiendo lo reaccionario tan sólo en lo falto de razón, capaz de corregirse simplemente al utilizar los argumentos adecuados que lo hicieran de nuevo entrar en razón. Pero esta fe nueva lo que realmente muestra es una repugnancia absoluta ante el hombre concreto con todas sus dificultades, sus miserias y la enorme oscuridad a la que ya no es posible aportar otro relato que la culpa, la falta enorme al no alcanzar el ideal ansiado:

“El idealismo, pues, llega a funcionar como una barrera, o sea, como algo negativo; por

⁵ Ibid. p. 89. También en un artículo de diciembre de 1936, “La vocación de ser hombre”, apunta esta misión ineludible del intelectual. (Artículos (1936e))

⁶ Monografías (1937) p. 90.

una parte, impide al hombre vivir íntegramente una experiencia total de la vida, al no reconocer la realidad, y, por otra, ofrece una máscara en que esconderse, salvando las apariencias todavía con una cierta comodidad. Surge una profunda insatisfacción que en las conciencias más exigentes se llega a convertir en *enemistad con la vida*.”⁷

De este légame lleno de sueños, deseos oscuros, desilusiones no formuladas y requerimientos incumplidos, es de donde, para nuestra pensadora, nace el fascismo. Como fantasmas, todos los “rencores y resentimientos profundos que no han podido romper su costra”⁸ se sustentan y se encierran en los antiguos conceptos y palabras que, aunque ya sin vida hayan dejado de servir, alimentan la furia enorme que la Europa racionalista no ha sabido atender:

“Hay una cáscara en el fascismo, hay un nudo estrangulado en el alma del fascista que le cierra la vida. Es la misma que veíamos en el idealismo europeo hacia la realidad, es la misma cerrazón que desde el romanticismo se ha ido agravando hasta llegar al tedio y a la incapacidad de la experiencia. [...]

Del alma estrangulada de Europa, de su incapacidad de vivir a fondo íntegramente una experiencia, de su angustia, de su fluctuar sobre la vida sin lograr arraigarse a ella, sale el fascismo como un estallido ciego de vitalidad que brota de la desesperación profunda, irremediable, de la total y absoluta desconfianza con que el hombre mira el universo.”⁹

Solo el parto de un hombre nuevo, un proyecto humano distinto que se atreva a sumergirse en la realidad completa, barriendo todo idealismo, puede vencer el resentimiento profundo hacia la vida que ahoga el alma fascista. Pero para esto es necesaria una experiencia a través de la cual el hombre se entregue a la vida sin rehusar ninguno de sus frutos. Y siente Zambrano que es la guerra que está viviendo España, donde esta experiencia pueda quizá cobrar forma:

“Ante esta visión entrañable del fondo humano que muestra el pueblo español en su lucha, todos los viejos proyectos idealistas aprovechados por el fascismo mistificador se desvanecerán sin dejar apenas recuerdo, si no es el de sus funestas consecuencias. Y los modelos de vida hoy esbozados en algún pueblo o los contenidos en alguna doctrina –tal el comunismo- se verán con toda su hondura y significación. A la luz de esta visión de lo nuevo que aflora en el pueblo español, el proyecto de vida comunista cobrará su total sentido hasta hoy sólo a medias esbozado, cuando no maltratado y desatendido.”¹⁰

⁷ Ibid. p. 93.

⁸ Ibid. p. 94

⁹ Ibid. p. 95

¹⁰ Ibid. p. 67. Si en *Horizonte del liberalismo* realizaba una dura crítica hacia el comunismo, intenta ahora mediar con las tesis comunistas esenciales de este momento, con el firme propósito de que la intelectualidad se comprometa, al fin, a dar a luz un nuevo proyecto de humanismo. Porque siente que no es momento de división, sino que comienza a formarse un terreno común entre los intelectuales comunistas y los que no lo son a través de “un fondo de preocupaciones, un afán de descubrir un hombre nuevo, y lo que era entonces más decisivo: una voluntad de entenderse, un propósito de comunicación.” (Ibid. p. 107) Este hombre nuevo debe nacer del conflicto que España está sufriendo pues esto la convierte en madre, como señala en el epílogo que escribe a la antología de poetas chilenos, *Madre España*, donde escribe: “En esta terrible conmoción de España se comprueba su condición de madre. Todas las notas de la maternidad esenciales se encuentran en ella exaltadas hasta el máximo: dolor sin límite, fecundidad y esa mezcla de lo divino con lo carnal y sangriento, ese palpitar de lo infinito porvenir entre las entrañas desgarradas; esa agonía de la vida donde la muerte queda vencida como toro arrodillado. (Monografías (2015) p. 376.)

Pero antes de que esto sea posible, como siempre ocurre en la vida humana, hay que sumergirse primero en lo profundo, en la oscuridad que no ha conseguido adquirir forma y recorrer también cuáles son las razones de que en España, un país en el que el idealismo apenas plantó sus raíces, el fascismo haya podido también explotar de forma violenta. Y vuelve así de nuevo, como ocurría en los años iniciales de su pensamiento, a intentar dotar de forma a esa España petrificada, hecha esfinge, por cuyo secreto los españoles se pelean entre sí. Porque, aunque España no posea una burguesía exhausta y profundamente desilusionada, ni un idealismo del que salir, como le ocurre al resto de Europa, sí que arrastra una angustia profunda en la que, aunque asfixiada entre otros nudos de la historia, el fascismo también ha podido hacer germinar su oscura semilla. Esta angustia se fundamenta en “una interrupción entre la España brillante del ayer y la triste España de las derrotas de África”¹¹, que produce una terrible desconexión tanto con la España del siglo XVI como con los acontecimientos del resto de Europa. Es más, ante esta angustia, en la forma de confrontarla, se ha producido también una terrible fractura, nos dice, entre una España viva y otra oficial.¹² La España oficial ha tratado de silenciar la angustia, pretendiendo tan solo conservar cierto tipo de privilegios, convirtiéndose a finales del siglo XIX y comienzos del XX, en una máscara que a la vez de ocultar impedía el crecimiento de la España viva:

“Los oficialmente españoles, los que habían establecido el estanco de la patria y poseían el título oficial de defensor de la patria la nombraban y la deshacían. De ellos descienden los que hoy, al grito de «¡Arriba España!», la entregaron a los ejércitos del fascismo que quieren la riqueza de nuestro sol y de nuestras minas. Entonces no llegaron a tanto, pero malversaban los fondos de Cuba y Filipinas, huían en Marruecos y desconocían cada vez más a su pueblo. Ya era bastante y preparaban el camino a la traición de hoy.”¹³

Pero del otro lado estaba la España viva, terriblemente perseguida y odiada por intentar dar forma y solución a lo que latía en las entrañas del pueblo. Zambrano encarna en tres grupos esta España viva: el Partido Socialista que se dedica a instruir moralmente al proletariado; la Institución Libre de Enseñanza que a la par de promover la cultura, eleva la categoría del profesor, que tan triste lugar ocupaba en la sociedad española; y por último la generación del 98, que asocia al sentir anarquista español, por lo que tiene de escarbar en el alma española, de inquietar, revolver, de contradecirse,

¹¹ Monografías (1937) p. 98.

¹² Toma aquí Zambrano la distinción que realiza la generación del 98 y que Ortega precisa, como señala Jiménez Millán, en la apertura de la revista *España* en 1915. “Todos sentimos que esa España oficial dentro de la cual o bajo la cual vivimos no es la España nuestra, sino una España de alucinación o ineptia.” (Jiménez Millán, A (1983) p. 210)

¹³ Monografías (1937) p. 99.

atormentarse y buscar.

Si de la España oficial, negadora de la realidad, nace el fascismo, de la España viva nace la promesa del hombre nuevo, representado también por una nueva intelectualidad pegada al pueblo y a sus necesidades, que ahora al estallar la contienda no puede ser neutral, sino que debe hacerse combatiente:

“Todavía hay quien se extraña. Pero convendría recordarles que en los días del nacimiento de la razón, cuando en Grecia, con maravillosa y fragante intuición, se quiso representar a la diosa de la sabiduría, Palas Atenea, se la vistió con casco, lanza y escudo. La razón nació armada, combatiente. Se había olvidado esta razón militante en el mundo moderno, dentro del cual, cuando la inteligencia se mezclaba con las luchas reales, se la consideraba de menor rango, perdida ya su condición de captar la verdad, pues se estimaba que únicamente la desvinculación de los intereses reales podía llevar a ella. Se creía en una verdad ideal, y la razón, ebria de sí misma, se creía invulnerable, absoluta, con lo cual, sin dejar de ser contemplativa, se creía legislar el mundo.”¹⁴

Este mundo desolado por una fuerza ciega necesita más que nunca que una nueva razón nazca y para ello no queda más remedio que arrastrar a la inteligencia estéril a hundirse en toda la oscuridad que siempre ha despreciado. Y así en estos primeros años de la guerra civil la razón que Zambrano busca se convierte en una razón armada que, tomando la imagen de la diosa Atenea, se comprometa, tome partido en lo que está ocurriendo en España y también en toda Europa. Porque el compromiso del intelectual con la realidad y con el pueblo es lo que puede producir que, entre sangre, sacrificio y humildad, nazca una nueva inteligencia capaz de abrazar a la realidad completa, hasta ahora maltratada:

“El pueblo padece de hambre y de sed de justicia porque era mucho lo que en España se le debía, lo que le debíamos, pues lo intelectuales le debíamos mucho también. Pero en el fondo de la irracionalidad de los momentos actuales está clara y resplandeciente la razón humana, la nueva razón que se prepara a nacer y el hondo afán de justicia que engendrará una sociedad, una fraternidad humana en el que el trabajo no sea humillación y podamos mirarnos a la cara.”¹⁵

Parten de *Los intelectuales en el drama de España* dos nudos que irán recorriendo sus artículos de estos años: por un lado, la crítica al racionalismo y la búsqueda de una nueva razón y por otro, el hundimiento en las zonas pantanosas y olvidadas de la figura de España, para intentar rescatar lo que se oculta tras el rostro petrificado que la esfinge ahora muestra. No son temas nuevos, sino que son problemas en los que hundirse una vez tras otra, no importa cuántas veces, hasta convertirlos en camino.

Pero a esta posición de su pensamiento le acompaña también una postura vital, que cobra forma cuando el 19 de junio de 1937 regresa a España. Así lo cuenta en la

¹⁴ Ibid. p. 109.

¹⁵ Ibid. p. 121.

introducción que hará de *Filosofía y poesía* en 1987:

“Meses después, cuando fue llamada a filas la quinta de mi compañero, decidimos regresar a España, en el momento en que era más evidente que nunca la derrota de la causa en que creímos. ¿Y por qué vuelven ustedes a España si saben muy bien que su causa está perdida? Pues por esto, por esto mismo.”¹⁶

Desde esta convicción de dar la cara y colocarse siempre del lado de la realidad avasallada, escribe en 1937 “La reforma del entendimiento.”¹⁷ Dos son las formas, sostiene en este artículo, de hacer una crítica del entendimiento: volverse hacia el instrumento dejando a un lado el objeto de su aplicación, manera que ha triunfado por sus logros en Occidente a través de Descartes, Kant o Hegel, por ejemplo; y del otro lado, algo, que aunque se haya intentado, nunca ha logrado resultados de forma tan ejemplar como el primero: hacer una crítica del entendimiento incluyendo también todo aquello que no entra bajo su luz, “cuestión de la razón y lo irracional que se cruza con la del ser y el no ser.”¹⁸ Porque en estos momentos de crisis profunda es necesario que la razón penetre en esas zonas insondables de lo irracional, no por soberbia del conocimiento, sino por la profunda necesidad que se abre ante las circunstancias pavorosas por las que pasa el hombre:

“Se trataría, por tanto, de descubrir un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado, que llevara en sí mismo una crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que está en crisis, y la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo. Quiere decir que la razón humana tiene que asimilarse al movimiento, el fluir mismo de la historia, y aunque parezca poco realizable, adquirir una estructura dinámica en sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora. Acercar, en suma, el entendimiento a la vida, pero a la vida humana en su total integridad, para lo cual es menester una nueva razón, que ponga a la razón a la altura histórica de los tiempos y al hombre en situación de entenderse a sí mismo.”¹⁹

De nuevo Zambrano, en este momento de su pensar, tan solo es capaz de sentir la necesidad de algo distinto, esa nueva razón que anuncia y de la que esboza algunas de sus características. Pero vemos ya algo que hasta dentro de algunos años no será capaz de enunciar del todo: la única manera de que la razón se hunda en la vida es no tratar como estático lo que es movimiento e invertir, por tanto, el pensamiento que Aristóteles ha dejado grabado en lo más profundo de la conciencia de Occidente, que la vida verdadera es aquella que logra alcanzar el Motor inmóvil, ese centro que lo mueve todo sin él jamás desplazarse. Ha comenzado ya a buscar un centro distinto: “el centro no

¹⁶ Monografías (1939) p. 9.

¹⁷ Artículos (1937a).

¹⁸ Ibid. p. 134.

¹⁹ Ibid. p. 137-138.

está inmóvil sino quieto”²⁰, dirá muchos años después.

Esa nueva razón debe ser capaz de hacer que el hombre se entienda a sí mismo, dando a luz también a “La nueva moral”²¹, título de un artículo de 1938. Porque si hasta ahora la moral ha sido producto de la eliminación, siguiendo “el mismo camino que la lógica: reducir, aclarar; en suma, abstraer”²², lo único que ha conseguido es dejar al hombre desamparado ante sus mismas pasiones y con una culpa enorme. Al no contar con que la fiera que el hombre alberga en su pecho le empuja irremediabilmente hacia una rebeldía, que es la desesperación de experimentar el bello ideal como algo imposible de realizar. Pero aun así es una nueva moral, al igual que una nueva razón, lo que el hombre necesita, no la ausencia de ellas. La ausencia de ambas tan solo empuja al hombre hacia una vida inmediata que, sin pedirle cuentas, termina aceptándola como una fuerza autónoma y completamente irresponsable.

Es al reflexionar sobre la figura de España, el otro de los nudos que en estos años recorre, lo que le permitirá irse abriendo camino en ese estrecho pasadizo entre el racionalismo y la vida oscura, sin forma y sin rostro, que su pensamiento precisa recorrer.

En abril de 1937 publica “El español y su tradición”²³ donde analiza como la tradición se ha convertido para el pueblo español en una terrible carga. Los llamados tradicionalistas, herederos de la huella de España, habían cerrado completamente el futuro, porque delante tan solo “se proyectaban deformadas, como de pesadilla, las figuras del glorioso y lejano pasado, no tal cual era, sino tal cual salían de la imaginación de estos herederos de la tradición.”²⁴ España necesitaba ante todo liberarse de los fantasmas que poblaban su historia. Lo que surgió fue una rebeldía que confundió dichos fantasmas con la historia misma, queriendo olvidarla, como si fuera posible vivir sin ayer. Pero el pueblo jamás puede vivir en ese desierto sin pasado, es tan solo el intelectual racionalista quien pretende cortar toda relación con las figuras que pueblan la imaginación de las gentes.

“Y así, mientras el pueblo seguía su vida de imágenes, su vida de historia verdadera que crea porvenir, su memoria de imágenes, comienza la pelea entre el intelectual liberal y el así llamado tradicionalista; entre la voz que clama en el desierto y los que movían los figurones

²⁰ Monografías (1977) p. 172.

²¹ Artículos (1938a)

²² Ibid. p. 180.

²³ Artículos (1937b)

²⁴ Ibid. p. 140.

de cartón, metiéndose bajo ellos para asustar.”²⁵

Siente que esta lucha a muerte, que ahora se está librando, es la del pueblo que “muere por romper el laberinto, la galería de fantasmas en que habían querido encerrarle, y recuperarse a sí mismo, a su razón de ser.”²⁶ La guerra está produciendo también un movimiento cultural que intenta clarificar el pasado, algo que España, aunque había comenzado a realizarlo a partir del movimiento que la Generación del 98 supuso, todavía no había completado. En otro artículo, “La reforma del entendimiento español”²⁷, sostiene que, si el resto de Europa ha realizado esta clarificación de su pasado a través de conceptos, ese límite en el que el hombre encierra las cosas como una pequeña zona de seguridad que le permite salir de la angustia; el español se había mantenido apenas sin ideas. Si en la Europa del siglo XVII aparece Descartes para aislar un pequeño conjunto de ideas claras y distintas que fundamentan la nueva ciencia: la física matemática; en España aparece Cervantes que “nos pone de manifiesto aquella maravilla de voluntad coherente, clara, perfecta, que se ha quedado sin empleo y no hace sino estrellarse contra el muro de la nueva época.”²⁸ Cervantes no se expresa en conceptos porque es otro el sentido último de su obra: el fracaso. La novela que con él se inaugura es la historia del fracaso.

Tanto la Filosofía como la Religión parten también de un fracaso. La primera va en busca de un conocimiento racional porque tuvo algún otro tipo de conocimiento que le fue insuficiente; parte la Religión de un estado inicial de pecado, pero ambas intentan restaurar al hombre a un estado que vaya más allá del fracaso. La novela por el contrario no pretende restaurar nada, se sumerge en el fracaso, sin razón y sin fe, y encuentra allí un mundo:

“Es un fracaso histórico, un fracaso en el mundo sobre el que se forja la novela. Si todos los seres excepcionales llegasen al nivel de lo histórico, no se produciría la novela; lo que no llega a ser historia por carecer de realidad, con conexión con el resto de acontecimientos, por no estar engendrado con ellos, y sin embargo *es* –no llega a ser elemento de la historia, pero tiene un ser-, es protagonista de su propia vida, es un ente de novela.”²⁹

El uso de esa nueva razón que ha comenzado a propugnar, su hundimiento en lo irracional, busca rescatar aquello que no ha conseguido sobrepasar el umbral de lo histórico y para ello utiliza la novela como forma de pensamiento capaz de acercarse a

²⁵ Ibid. 141

²⁶ Ibid. p. 142.

²⁷ Artículos (1937e)

²⁸ Ibid. p. 158.

²⁹ Ibid. p. 158

lo que tiene ser pero no realidad. Y en ella encuentra no sólo el fracaso de la figura de Don Quijote, sino algo que este personaje jamás pierde: la noción del prójimo. Porque, aunque parezcan locura sus gigantes, sus ínsulas y su estricto código de honor, nos dice, a nadie le puede parecer locura su convivencia con Sancho, su profunda confianza en el hombre que le hace vencer la burla y el resentimiento. Don Quijote levanta la noción de semejante:

“Ante el resentimiento que poco a poco ha ido envenenando las relaciones humanas, hasta dejarnos encerrados en oscuros calabozos de aislamiento, hasta hacer perder al hombre la imagen del hombre, hasta perder la noción de semejante y creerse cada cual único, y al creerse el único, perdiendo la medida de lo humano, perdiendo la noción de sí, de su propia medida.”³⁰

España al no hacer la reforma del pensamiento y del Estado que precisaba, replegó su entendimiento en la novela, quedando su modelo de hombre atrapado en la ficción. Pero si España no realizó esta reforma, según añade en otro artículo –“Materialismo español”³¹-, es porque eludió al idealismo europeo, aparte de por un amor excesivo a la realidad, de la que el idealismo escapaba pretendiendo sustituirla por una idea igual siempre a sí misma, porque sentía también que tras todo idealismo se encubre una pasión, un instinto que no acababa de mostrar su rostro. Es ahora cuando esa pasión ha estallado asolando a toda Europa, a través del fascismo. “Pero es España nuestro pueblo realista, quien paga las culpas de este desmedido afán de pureza inhumana que recorrió la cultura europea, llevándola a desmedidos amores y a desmedidos olvidos”³²

Si la novela es la que da forma y figura a la realidad española desde el siglo XVII, de todos los sucesos de la España contemporánea, escribe en “La guerra de Antonio Machado”³³, “tal vez sea la poesía, desde Juan Ramón Jiménez hasta hoy, el índice o documento mejor de nuestros verdaderos acontecimientos.”³⁴ La palabra del poeta habla de las verdades más ciertas que se expresan en máxima claridad y exactitud, lo que produce que cada hombre al recibirlas no las siente como algo individual, “sino que nos parecen venir del fondo máximo de nuestra historia.”³⁵ Pero en Antonio Machado aparece además otro fenómeno: su poesía se somete a justificación a través del

³⁰ Ibid. p. 160.

³¹ Artículos (1938b)

³² Ibid. p. 187.

³³ Artículos (1937g)

³⁴ Ibid. p. 171. En la antología *Romancero de la guerra española* señala que no sólo en la época actual, sino que en la azarosa y compleja historia de España lo que más claro deja mostrar los acontecimientos profundos, la verdadera alternativa de su difícil destino, es la poesía. (Monografías (2015) pp. 453-454.)

³⁵ Artículos (1938b) p. 172.

pensamiento. En él poesía y filosofía se aman y se requieren la una a la otra. Y este fenómeno, que comienza a interesarle profundamente, no es en Machado la primera vez que ocurre. Realiza en este artículo un breve y esquemático recorrido -que luego profundizará y ampliará en sus libros de 1939: *Pensamiento y poesía en la vida española* y *Filosofía y poesía*-, de esos extraños momentos en que pensamiento y poesía han logrado tomarse de la mano: los primeros pensamientos filosóficos (Parménides y Pitágoras), Dante, Baudelaire... Pero en este artículo le interesa rescatar la tradición que entronca con Machado, y para ello se detiene en Jorge Manrique:

“Esta unidad de razón y poesía, pensamiento filosófico y conocimiento poético de la sentencia popular y que encontramos en todo su austero esplendor en Jorge Manrique, ¿de dónde viene? ¿Dónde se engendra? Una palabra llega por sí misma nada más se piensa en ello: estoicismo; la popular sentencia y la culta copla del refinado poeta del siglo XI parecen emanar de esta común raíz estoica, que aparece nada más intentamos sondear en lo que se llama nuestra cultura popular.”³⁶

Aunque Machado parezca reprocharle al senequismo su resignación ante la muerte, Zambrano asocia la profunda y contenida meditación que el poeta realiza sobre la muerte a la copla popular, Jorge Manrique y el propio Séneca, por “este arrancar de un conocimiento sereno de la muerte, este no retroceder ante su imagen, este *mirarla cara a cara*.”³⁷ Todos los hondos misterios que se juegan entre muerte y amor son perseguidos por la palabra de Machado, recogiendo también la voz de san Juan de la Cruz, quien también tuvo la necesidad de comentar sus versos. Razones de amor hacia la realidad infinita es lo que lleva a ambos poetas a utilizar el pensamiento, pero de una forma que dista mucho de la que normalmente utiliza el racionalismo:

“El pensamiento científico, descualificador, desubjetivizador, anula la heterogeneidad del ser, es decir, la realidad inmediata, sensible, que el poeta ama y de la que no puede ni quiere desprenderse. El pensar poético, dice Machado, se da «entre realidades, no entre sombras; entre intuiciones no entre conceptos». El concepto se obtiene a fuerza de negaciones, y «el poeta no renuncia a nada ni pretende degradar ninguna apariencia». Y en otro lugar: «¿Y cómo no intentar devolver a lo que es su propia intimidad? Esta empresa fue iniciada por Leibniz, pero solo puede ser consumada por la poesía».

³⁶ Ibid. p. 175.

³⁷ Ibid. p. 176. Como señala Gómez Blesa existe una tradición que relaciona el senequismo como una capa profunda del alma española comenzada por Menéndez Pelayo y continuada por Ganivet, Adolfo Bonilla, Ramiro de Maeztu y el propio Antonio Machado. (Monografías (2015) p. 548.) Y en esta tradición de la que Zambrano es deudora en sus ideas de estos años sobre el estoicismo y la figura de Séneca profundiza también Ricardo Tejada en la introducción que realiza para *El pensamiento vivo de Séneca* en el volumen II de las Obras completas y en la genealogía, añadiendo la figura de Ortega a través de su curso “En torno a Galileo” que realizó en 1933 y del que Zambrano recogió unos extractos (Monografías (2016) pp. 133-146 y 643-645) Como cita Ricardo Tejada en 1937 le escribe una carta a Rafael Dieste sobre este tema del estoicismo: “Lo esencial es esto: la limitación de la persona, la esencialidad de la muerte, de la cual arranca la objetividad en el estoicismo. Claro que el estoico es un suicida, pero tal vez la objetividad arranque de un suicidio de uno, de un suicidio por amor; ceder uno la propia existencia para que otra cosa sea y exista.” (Ibid. p. 646.)

Poesía y razón se complementan y requieren la una a la otra. La poesía vendría a ser el pensamiento supremo por captar la realidad íntima de cada cosa, la realidad fuente, movediza, la radical heterogeneidad del ser.

Razón poética, de honda raíz de amor.

No podemos perseguir hoy, lo cual no significa una renuncia a ello, los hondos laberintos de esta razón poética, de esta razón de amor reintegradora de la rica sustancia de este mundo. Baste reconocerla como médula de la poesía de Antonio Machado, poesía erótica que requiere ser comentada, convertida a claridad, porque el amor requiere siempre conocimiento.”³⁸

Enuncia aquí la razón poética, pero todavía como algo a alcanzar, como algo a rescatar de todos esos hondos y oscuros laberintos que la razón occidental ha abandonado. A ella ya se había referido por primera vez en el epílogo que escribe para la antología de poetas chilenos en 1937, *Madre patria*, donde escribe: “sólo el dolor no bastaría porque la pasividad nunca es suficiente, ni tan siquiera la fiera lucha armada; es preciso, y más que nunca el ejercicio de la razón y de la razón poética que encuentra en instantáneo descubrimiento lo que la inteligencia desgrana paso a paso a través de sus elementos.”³⁹ Necesidad del trabajo conjunto de la inspiración que revele el instante clarificador, con el trabajo lineal, acumulativo, de la conciencia.

Ha comenzado ya el punto de viraje que le hace transitar, durante estos años de la guerra civil, de una razón armada a una razón misericordiosa.⁴⁰ Pero para profundizar en él continúa sumergiéndose en el alma española, rescatando un tema que anteriormente apenas había esbozado: el estoicismo. En su artículo “Un camino español: Séneca o la resignación”⁴¹, se pregunta: ¿por qué Séneca y el pensar estoico ha calado tan hondo en el alma española, tan reacia a aceptar ideas? Para aclararlo se remonta a la antigua Grecia y las dos caras que su palabra muestra. Por un lado, nos dice, aparece allí la filosofía que se dirige al hombre en cuanto que piensa, invitándole a librarse de todo lazo para alcanzar su universalidad. Del otro, aparece la tragedia y la violencia de los conflictos que se dan a través de los lazos de la sangre, la voz de los dioses, la fuerza cósmica, el grito terrible de todo aquello sobre lo que el hombre no tiene jurisdicción. Pero cuando ingresamos en el estoicismo el hombre se ha quedado a solas ya con su pensamiento, “ni la fuerza de la estirpe ni la voz de los dioses le agitaban ya.”⁴² El hombre se siente por primera vez solo, sin conexiones raciales,

³⁸ Ibid. pp. 177-178.

³⁹ Monografías (2015) pp. 377-378.

⁴⁰ “De la razón armada a la razón misericordiosa” es como titula Jesús Moreno Sanz la introducción que realiza a *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. (Monografías (1937) pp. 9-41.)

⁴¹ Artículos (1938d)

⁴² Ibid. p. 195.

sanguíneas o religiosas y se hunde en el desamparo, descubriendo su individualidad.

“Resignarse a vivir era lo que se proponía conseguir el estoico con su método de pensamiento: Y no debía ser fácil, puesto que vemos cómo el pensar filosófico pierde objetividad, fuerza lógica, idealidad, para ganar sagacidad psicológica, para afinar su sutileza en la interpretación de las humanas dolencias. Diríase que la razón se ha hecho madre; se ha llenado de ternura maternal para poder consolar al hombre de su desamparo.”⁴³

Y es justamente en esto en lo que Séneca es profundamente español, en el desarrollo de esta condición maternal de su pensamiento:

“El pensamiento español en sus horas más lúcidas, cuando con entereza viril está más despierto, manifiesta una razón maternal, tan poco despegada por ello de lo concreto y lo corpóreo, delicada y recia a un tiempo, tan imposibilitada de hacerse idealista, tan divinamente materialista”⁴⁴

De nuevo, como vimos al finalizar el capítulo anterior, la razón ansiada por Zambrano se reviste de una presencia, ternura maternal en este caso, capaz no sólo analizar y diseccionar los eventos de la vida, sino también de consolar y acompañar el desamparo que se abre en lo más profundo del corazón humano.

Este viraje de la razón armada a la misericordiosa se realiza mientras la guerra la rodea, mientras siente que la esperanza está ya completamente perdida. Pero es allí donde cree profundamente que tiene que estar, pues solo hundida en la vida se pueden rescatar los fragmentos de luz que el pensar de Occidente ha abandonado por un pánico terrible a perder su estabilidad y su ideal de pureza⁴⁵. Porque entre las ruinas de la revolución por la que el pueblo español clama, se atisban también que los frutos que ésta ansía son de muy diferente cariz que los del racionalismo ilustrado, que ha hundido a Occidente en el lugar pantanoso en el que ahora se encuentra:

⁴³ Ibid. p. 196.

⁴⁴ Ibid. p. 196.

⁴⁵ Así nos lo muestra en “Un testimonio para *Esprit*”: “Sería desde luego absurdo negar o pretender encubrir las terribles cosas que trae la guerra consigo; los daños materiales, la angustia y el dolor que forman su cortejo. Y la impureza que hay que aceptar en provecho de la eficacia. Pero aquel *acto originario de fe* que puso en pie a nuestro pueblo mantiene como grano de sal cierta pureza que ninguna desgracia, ningún desastre, consigue marchitar. Y conserva a través de dos años de sufrimiento, intacto en su fondo, ese sentido positivo, ese afán salvador, esa tendencia universal de nuestra lucha. Y si la conserva es porque el acto de fe se ha renovado, como la creación, cada día. Renovación de la fe en nuestro destino, esperanza que nos fortifica y tranquiliza. ¡Si fuera posible ver desde fuera cuanta paz y qué profunda, qué verdadera en quienes estamos del lado del pueblo, en esta guerra! Desde esta paz tan viva, tan íntima, sentimos la paz oficial «del mundo de las potencias democráticas», que cada día lo son menos, como algo mucho peor moralmente. Algo mucho más necesitado de clarificación, de ayuda. Algo donde el mal está mucho más arraigado, emboscado, como aquí decimos. De ayuda para que escuchen la llamada del corazón del mundo; el requerimiento de la dignidad, del porvenir humano amenazado en lo más íntimo.

Mientras escribía estas líneas han sonado las sirenas de alarma –no es afán melodramático el consignarlo, porque todo español de «este lado» las oye, mientras trabaja, mientras descansa, mientras respira–, sirenas bajo un cielo poblado de muerte, sobre una ciudad desolada; alarma con que un pueblo en soledad llama a las conciencias dormidas del mundo.” (Artículos (1938f) pp. 217-218.)

“Por eso, a los que se atemorizan ante eso que llaman «revolución española» sin comprender nada de ella podríamos mostrarles este testimonio poético, y como tal verdadero, de una revolución que ha roto los límites de la «impiedad» ilustrada: de una realidad que ha vencido a la angustia, al hermético aislamiento, al absolutismo idealista, para ser sencillamente: la vida. Una revolución que ha dado un paso para acercarse a eso que nuestro Galdós nombrara, con la inconsciencia de la profecía, «materialismo de la misericordia».”⁴⁶

Es a través de la novela de Galdós, en otro artículo de 1938, “Misericordia”⁴⁷, como Zambrano reflexiona de una manera más profunda sobre la presencia que supone esta razón misericordiosa. La obra de Galdós, nos dice, reúne el tiempo innominado, anónimo y cotidiano, que es la vida del pueblo, con los acontecimientos históricos, decisivos y trascendentes. En sus novelas se muestra como tales acontecimientos agitan la vida doméstica a través de lo que queda de ellos, bajo su trascendencia, como poso del tiempo. Pero para poder mostrar esto, ha sido preciso adquirir cierto saber capaz de dotar de un orden al magma oscuro en que la vida nace. Y esto es en lo que consiste esa forma de conocimiento que caracteriza a España, realismo español se ha dado en llamar:⁴⁸

“Para poder precisar en qué consiste este género de saber, habría que revisar los géneros esenciales del saber desde sus orígenes en Grecia, por una parte, y por otra descubrir las raíces de la actual crisis del saber filosófico, o más exactamente racional, de su insuficiencia y agotamiento, para volverse a descubrir ese otro saber allí donde la razón racionalista lo mantuvo confinado, sin haberle podido impedir, sin embargo, que irradiara desde sus escondrijos en los más insospechados lugares. Más que nunca es necesario hoy esto, pues para dar al hombre el alimento espiritual que necesita es preciso que este género de saber se muestre en su plenitud creando el nuevo género literario que ya echamos de menos y haciendo posible la madurez de algunas ciencias que lo necesitan para el logro de sus frutos, tal la historia.”⁴⁹

De nuevo parece querer mostrarnos el plan de esta razón que anda persiguiendo. Aunque parte de la capa más profunda del alma española, sus raíces la encaminan a recorrer dos vectores, a los que aunque ya parece estarse encaminando durante estos años, comenzará a profundizar de una manera mucho más intensa a partir de ahora: revisar los géneros del saber desde Grecia, para descubrir y recorrer esta forma de conocimiento que jamás acaba de mostrar su rostro de una manera explícita; a la vez que se señala el colapso y la esterilidad de una razón racionalista atrincherada y prisionera en los límites que ha construido a su alrededor. Pero todo de forma

⁴⁶ Artículos (1938e) p. 209.

⁴⁷ Artículos (1938j)

⁴⁸ Como señala Mercedes Gómez Blesa en la introducción que realiza para *Pensamiento y poesía en la vida española* en las Obras Completas, existía ya una tradición de autores que calificaban como realistas las mejores obras que produce el alma española: Alcántara, Cossío, Menéndez Pelayo, Unamuno, Menéndez Pidal. Tradición a la que Ortega se enfrenta. (Monografías (2015) pp. 536-546.)

⁴⁹ Artículos (1938j) p. 231-232.

antipolémica, porque la razón que busca debe poder y saber encarnar la misericordia.

“Será la actuación continua y humilde de una razón que no ha comenzado por nombrarse a sí misma, por establecerse a sí misma; de una razón o manera de conocimiento que se ha extendido humildemente por seres y por cosas, sin delimitarse previamente a sí propia; que ha actuado sin definirse ni separarse, mezclándose, inclusive, con la razón al uso, con su enemiga y dominadora razón racionalista. Pero es que una de las características de tal género de razón sería el no tomar represalias contra la que lo domina, el no tomar represalias más que en el terreno de la creación, rebasando, superando –jamás rebatiendo ni disputando-. Razón esencialmente antipolémica, humilde, dispersa, misericordiosa.”⁵⁰

Para reflexionar sobre esta razón, para vestirla y dotarla de una forma, utiliza por primera vez una figura: el personaje de Benigna en *Misericordia*. Nina sirve a una dama andaluza, que según se ha ido arruinando, ha ido perdiendo también su pie en la vida hasta convertirse en una forma fantasmal. Benigna pide para toda la familia como una mendiga más, trayendo cada día el pan necesario para el alimento de todos. Y Zambrano se pregunta: “¿Qué saber alberga en su cabeza? ¿Qué ética mantiene el equilibrio prodigioso de sus acciones? ¿De qué manantial saca aliento para remontar cada día la cuesta durísima de sus dificultades sin desfallecer, sin jamás rebelarse?”⁵¹ A lo que contesta que el saber que sostiene a Nina es la misericordia.

“La misericordia no puede ser ajena, no puede ser unilateral, porque es el soplo constante de la creación manteniendo al mundo, es la mano omnipotente de quien ha creado todas las cosas «para no dejarlas nunca de su mano». Quien vive de la misericordia, vive en ella, prendido en su órbita, enlazado a las demás criaturas por esta fuerza; quien vive de la misericordia, vive del pedir y del dar, y ni le humilla lo uno ni lo otro le envanece, porque todo, lo que se da y lo que se entrega es de Dios, y nada más.

Quien cree esto de las cosas tiene que tener una idea del saber un tanto dispar de quienes creen en la realidad –es decir, en la independencia de las cosas-, de quienes creen que las cosas *son*. Para estos últimos, el saber es una función de la mente humana que se apoya en la garantía de que las cosas tienen en sí mismas un ser que les pertenece. Las cosas han roto, caso de que lo hayan tenido alguna vez, el cordón umbilical con el acto creador. Y si las cosas *son*, son de una cierta manera, tienen una regularidad, unas leyes, y hay cosas que *no pueden ser*, sucesos que no pueden ocurrir... pero ¿qué no podrá ser y qué no podrá ocurrir para quien hasta la moneda tiene por criatura de Dios, para quien ve el mundo humedecido aún por el hálito del creador?”⁵²

La misericordia es esa cualidad temporal distinta, el puente que andaba buscando en sus delirios de los años anteriores entre la unión completa con el mundo, con la tierra y la total soledad que el hombre contemporáneo padece. A través de la misericordia comienza a tejerse también la concepción del hombre como ser a medias nacido que padece, de forma trágica, sus esperanzas y desesperaciones, su propia trascendencia, sobre la que planea el misterio absoluto y la sorpresa del espíritu creador.

⁵⁰ Ibid. p. 232.

⁵¹ Ibid. p.241.

⁵² Ibid. p. 244.

“Todo puede suceder, porque nadie sabe nada, porque la realidad rebasa siempre lo que sabemos de ella; porque ni las cosas ni nuestro saber acerca de ellas está acabado y concluso, y porque la verdad no es algo que esté ahí, sino al revés: nuestros sueños y nuestras esperanzas pueden crearla. «Hay verdades que han sido primero mentiras».

Verdad y mentira dependen también de la esperanza, porque dependen también de la creación, porque la realidad que hay es solamente una parte pequeñísima de la inmensa e inagotable realidad que Dios puede hacer salir de su mano. Porque lo que ahora hay era nada antes de ser creado, y de la nada de hoy pueden salir nuevos seres. El mundo pende completamente de la voluntad creadora de Dios, mas también de nuestra esperanza, de nuestros anhelos. Y eso es la misericordia, que nosotros con nuestros sueños, con nuestro querer, lleguemos a participar de la creación, podamos también crear.”⁵³

Pero esta esperanza de creación, esta misericordia, no es vano ensueño que pretenda recubrir la vida con un velo de fantasía. Para aclarar esta diferencia Zambrano se detiene en la relación de Benigna con su amigo y enamorado, el moro Almudena. En contraposición con Nina, este personaje sí que pretende llenar el espacio que la esperanza deja en el corazón con los ensueños de su imaginación. Porque, aunque él también espera, no lo hace con los ojos abiertos, sino “que necesita embriagarse de esperanzas, emborracharse de poesía.”⁵⁴ Su esperanza se convierte en una clase de olvido que necesita transformar la realidad a base de conjuros, porque quizá no tiene la suficiente fe en ella. Pero esto no se convierte en un impedimento para Benigna porque él “irradia una ingenua fuerza atractiva, un algo que en efecto llega a hacer olvidar el hambre y la angustia, la amargura, la fealdad; algo que convierte a la pobre y mísera Benigna en la Mujer única, en la Mujer por antonomasia, tras de cuyo rostro velado ha recorrido medio mundo el moro. Es la poesía amiga siempre, primera amiga de la Misericordia.”⁵⁵ Y a través de esta relación la poesía se hermana con la vida: si Almudena vive de sueños, Nina los acepta como parte de las obras divinas.

La fuerza de Nina, de su figura que viste y da cuerpo a la razón misericordiosa, consiste en su facultad de comprensión y de absorción de lo que le rodea, eliminando todo aquello que pueda envenenarla o detenerla. “Libre como un pájaro, se sobrepone a todo, ella misma define el espacio de su vuelo, va con alas a donde está la luz, escapando siempre de las cárceles del rencor y la amargura.”⁵⁶ Una libertad distinta a la del liberalismo, que Zambrano lleva todos estos años cuestionando, se abre en el vuelo de la misericordia que Nina encarna, capaz de desasirse y apegarse a un tiempo a las cosas, libre y esclava a la par, “invulnerable y al alcance de la mano dueña de todo y

⁵³ Ibid. pp. 244-245.

⁵⁴ Ibid. p. 245.

⁵⁵ Ibid. pp. 245-246.

⁵⁶ Ibid. p. 246.

servienta de cada uno.”⁵⁷ Esta dualidad, sin oposición, entre la máxima libertad y la más profunda esclavitud que aparece aquí en la figura de Nina será, como iremos viendo según vaya progresando su pensamiento, una de las fundamentales características tanto del alma como del elemento femenino de la divinidad. Y en ella seguirá profundizando a través de la figura arquetípica del poeta que comenzará a concebir en estos años.

Sobre la poesía reflexiona en “Pablo Neruda o el amor a la materia”⁵⁸, destacando el miedo, la extrañeza y la angustia frente a la realidad en la que nos sumerge el poeta chileno. Una “realidad hirviente” conformada “por una parte, de seres que aún no son; y, por otra, de muertas y quietas cosas que nos muestran en su abandono y desgaste el vacío de la existencia, su heterogeneidad, su arbitrariedad.”⁵⁹ Un mundo en el que no queda sitio para el hombre, al menos tal y como lo ha entendido nuestra tradición occidental. Nada, ningún fragmento sobrevive del mundo en el que pueda asirse “la libertad, la pureza, la individualidad; la religión, en suma, de la razón finalista.”⁶⁰ Pero esta poesía no es que quede escindida de toda tradición, “sino muy al contrario; como todo lo profundo, hace alusión a algo más profundo, más amplio. Se nos aparece como un girón por donde se revela un mundo inédito y viejo a la vez; toda una forma de sentir la vida, toda una sensibilidad, todo un sentido que ordena las cosas de una manera diferente.”⁶¹ Porque si lo caído despierta interés, ya sea en la poesía o en la filosofía, suele ser para redimirlo, para transformarlo. Pero en la poesía de Neruda no ocurre este movimiento, no se pretende aportar una forma a las cosas para así amarlas, sino ir más allá de sus límites formales para pegarse a la materia misma, a sus entrañas, adentrándose así en la oscura interioridad del mundo:

“Aunque haya en el poema imágenes que corresponden a los ojos, tanto como al tacto, «dulce materia, oh rosa de alas secas», de una belleza casi dolorosa, no son los ojos los que más se dan por aludidos, sino que cerrándose, llevando su luz hacia dentro para que se hunda en ese otro conocimiento de tan inmediato sin nombre, viendo desde dentro esta diosa virgen y madre también, de quien todo el poema es una letanía. Y sin visión externa hay una adoración, una poética adoración que hasta ahora siempre había nacido junto con la visión de la forma. Hemos adorado a la forma mirándola, admirándola desde afuera y desde abajo. Mas esta adoración desde adentro, esta adoración a la materia sin figura, a la materia más universal, virgen y madre, no ha sido nunca dicha tan hermosa y justamente.

Amor de la materia que es el dolor, herida en la carne, melancolía, lenta fiebre, angustia y hasta agonía.”⁶²

⁵⁷ Ibid. p. 247.

⁵⁸ Artículos (1938)

⁵⁹ Ibid. p. 251.

⁶⁰ Ibid. p. 252.

⁶¹ Ibid. p. 252.

⁶² Ibid. p. 254. El poema al que hace referencia Zambrano es “Entrada a la madera”, recogido en *Residencia en la tierra* (Neruda, P (2004) pp.147-149.)

El puro palpitar de la materia sin forma se convierte a través de la poesía en virgen y madre, en amor y conocimiento cósmico donde siempre para el hombre permanecerá un poso no disuelto, que se transforma en el dolor de querer penetrar aquello que es impenetrable. Y España abierta en canal, próxima a hundirse en sus mismas entrañas, añade nuestra pensadora, acoge por completo, a través de la figura de Pablo Neruda, este amor a la materia desnuda.

Zambrano escribe este artículo, el último que publica en España, cuando ya la presencia del exilio es inminente, pues pocos meses después, el 25 de enero de 1939, mismo día en el que capitula Barcelona, parte hacia el exilio. Y en el paso de los Pirineos, nos relata en el inédito “España sale de sí”, la multitud expulsada se convierte en la materia de España, en su sustancia, en su último fondo que avanza y espera por la larga carretera de Le Pethus:

“Jamás ojos humanos han podido ver cosa semejante. ¿Hasta qué remoto siglo hay que remontarse para encontrar algo así? La escena es antigua, nada en la historia moderna se le asemeja, y en medio del inmenso dolor hay una inmensa conformidad por haberlo visto; y por haberlo visto como únicamente puede verse: desde dentro, formando parte de ello, siendo parte dolorida, trozo de leña, rama rota y pisoteada de este campo. [...]

Señor, Señor, ¿qué ha hecho mi pueblo? ¿Contra que rostro alto e imposible ha arrojado su piedra? ¿Qué monstruo lleva en sus entrañas que así ha aterrado al mundo? ¿O qué nueva simiente, que criatura sobrehumana va a ser tu pugna por ser dada a luz, que tales dolores produce? ¿Qué parto más allá de sí mismo va a tener lugar en la tierra, a través de mi pueblo, de este pueblo que no se resigna, que en la tortura no perece, de este pueblo, el único, Señor, que te resiste?”⁶³

Allí, en los últimos meses de Barcelona y en la hermandad del dolor camino del exilio, nos dice en *Delirio y destino*,⁶⁴ no se siente sola ni vencida, pues todavía no se había desgajado de la comunidad. “Era uno más entre todos. Y mientras se siente uno así no hay derrota posible, aunque se sepa cierta, decretada ya, acercándose en cada instante, como un cerco sombrío, como una nube que nada detiene.”⁶⁵ Pero este sentir se rompe al pasar unos días en el Hotel du Tourisme de Sales, donde siente por primera vez, la terrible soledad que comporta el exilio:

“Pero ahora, entonces, ya sola en el cuarto del hotel, ya sí. Sabía que para siempre se había desgajado de aquella multitud de la que formaba parte, como uno más, uno entre todos; se había desgajado para siempre, había vuelto, volvía a ser ella, otra vez, a estar «aquí», a solas consigo misma.”⁶⁶

No era ya igual que los demás, ya no era ciudadana de ningún país, era una exiliada,

⁶³ Monografías (2014a) pp. 254-255.

⁶⁴ Monografías (1989b) pp. 1050-1053.

⁶⁵ Ibid. p. 1051.

⁶⁶ Ibid. p. 1051.

una vencida que no ha muerto. Y con este sentir en lo más profundo del corazón parte hace París, donde aguarda un mes antes de viajar en barco, con su marido, hacia América:

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

Y era como sentirse otra vez en vías de nacer a través de aquella agonía inédita. ¡Cuántas había atravesado ya! Vivir era eso: morir de muertes distintas antes de morir de la manera única, total que las resume todas, agonizar también, pasar entre la vida y la muerte, ser rechazado de la vida de múltiples maneras sin que por eso la muerte abra sus puertas. «Vivir muriendo.»⁶⁷

¿Cómo dar forma a esa experiencia a través del concepto? ¿Cómo rescatar todos esos sentires, que el corazón cela, sin hacer violencia sobre ellos? Tras una breve estancia en Cuba, se instala en México, donde da tres conferencias que se convertirán en su tercer libro, *Pensamiento y poesía en la vida española*⁶⁸. En la primera de las conferencias, “Razón, poesía e historia”, dibuja por vez primera las figuras del filósofo y del poeta, como dos actitudes originarias de la cultura de Occidente, pero completamente distintas en la forma de tratar con aquello que en la vida desborda al ser humano.

Del fondo oscuro de la vida, nos dice, de la realidad virginal, del *apeiron*, la tradición filosófica nacida en Grecia ha pretendido rescatar un orbe estable que no tiemble, a través del cual ganar la seguridad que el hombre necesita. Ese orbe es el ser, que sólo puede captarse por una mirada intelectual, a través del *noein*, de la idea. Esta forma de entender el mundo trae unida, inevitablemente, una moral ascética que condena a la vida para salvar la unidad del ser. Promete la curación de esa terrible inseguridad y melancolía que supone vivir entre fantasmas, rodeado de apariencias, sin nada estable ni fijo en lo que el hombre pueda sujetarse. Pero, aunque sea la mirada que triunfa, no es la única actitud que frente a la realidad oscura e informe ha adoptado el hombre. Al otro lado del filósofo se encuentra el poeta, crucificado en las apariencias, porque él no quiere consuelo, sino que necesita vivir en esa inseguridad, escarbar en su misterio. Su acción produce una continua herida que él no quiere borrar, tan solo quiere contemplarla, tomar el mundo tal y como se da, sin pretender reforma alguna. Acepta el fracaso que supone vivir, porque cualquier estabilidad y fijeza que pretenda cubrir el

⁶⁷ Ibid. pp. 1053.

⁶⁸ Monografías (1939a).

abismo que la vida supone, nunca será suficiente. Ante este fracaso originario el poeta no toma determinaciones, sino que lo abraza, se hunde en él sin pretender resolverlo. El movimiento del poeta es un continuo subir y caer de nuevo, un eterno retorno de ascensos y descensos, que muestra que para él la realidad es inagotable.

Existe además otra actitud distinta a la del filósofo y el poeta, un saber temporal de los acontecimientos contingentes que esclavizan al hombre, un saber de cada uno de los datos y hechos que suceden y de los que no cabe la posibilidad de liberarse. Este saber es la historia, de la que Hegel hizo una asimilación imperial cubriéndola bajo la razón. A través del idealismo la soberbia llega a la razón, convirtiéndola en racionalismo. No antes, nos dice Zambrano, no en los luminosos y arriesgados comienzos de Parménides y Platón, la razón se convierte en soberbia cuando el hombre que parte en busca del conocimiento se cree que ya lo posee.

Lo que Zambrano propone, todavía fuertemente influenciada por su maestro Ortega, para escapar de esta soberbia es sustituir razón por vida. La vida es histórica, aunque encierre en sus entrañas un fondo oscuro de irracionalidad a través de su temporalidad e individualidad. Pero como histórica posee un argumento, “ni es una cadena de hechos rigurosamente delimitados que al fin nada nos dicen, sino los hechos mismos; ni es pura razón desplegándose libre de contacto alguno”⁶⁹. La vida tiene cierta estructura, no es informe, y hay que aprender a buscar las categorías que nos den el esquema necesario de su forma. Pero enseguida advierte: esto no significa sustituir vida donde antes se dijera razón, creyendo todavía poseer la totalidad. Hace falta tomar conciencia de la limitación propia, porque en esto consiste la humildad. Así este nuevo saber que está buscando debe reencontrarse con la poesía, tanto tiempo humillada y relegada, brotando, como ella, de lo más profundo de las entrañas enamoradas de la realidad. Pero también con la historia, como un intento de reconciliación con todo el pasado que el hombre guarda en lo más profundo de su corazón con horrible pesar. Hasta ahora toda revolución ha sido la necesidad imperiosa de romper con el pasado. Pero, aunque el nuevo saber que busca debe ser capaz de liberarnos del peso enorme que el pasado crea, no es cortando, extirpando cualquier relación con él como debe hacerlo, sino siendo capaz de aceptarlo, integrándolo en la vida.

Para realizar esto propone, como un ensayo, sumergirse en la vida de un pueblo, perderse en ella, en su complejidad ilimitada, para salir luego con una experiencia que

⁶⁹ Ibid. p. 108.

pueda dotar de sentido. Esto es lo que pretende realizar, todavía con el dolor del exilio en carne viva, con la vida de España.

Y quizá para penetrar en la vida, para conocer las estructuras íntimas que la sustentan, habría que recorrer sus fracasos, aquello que no consiguió realizar, intentando rescatar lo que se esconde tras esta imposibilidad. La decadencia del espíritu español comienza, nos dice, al entrar en la edad moderna y de la manera más extraña. Porque, aunque realizara dos de las hazañas que fundan esta edad moderna –la creación del estado moderno con los Reyes Católicos y el Descubrimiento de América-, enseguida entró en una decadencia rapidísima que le impidió vivir con plenitud y brillantez esta época. Zambrano apunta, que el saber filosófico, el orden que el pensamiento adquiere se transforma en sistema y España no produce ni un solo sistema, ni un solo gran conjunto de ideas sometidas a la unidad.

Este saber filosófico, que en España apenas penetra, está regido por dos fuerzas: admiración y violencia. La primera mantiene al hombre apegado a las cosas, sin poderse desprender de ellas y la otra necesita rasgar todos los velos con que las cosas se cubren, separándose así de ellas. De la unión de ambas nace algo nuevo: el incansable pensamiento filosófico. El pensamiento español no supo o no quiso aceptar esa violencia, entregándose a la novela y a la poesía como formas de conocimiento. Si el pensamiento filosófico quiebra la unidad indiferenciada en dos vertientes irreconciliables: lo que es y lo que no es; el pensamiento español se queda pegado a la realidad indiferenciada, sin acceder a la violencia que el concepto supone. Esto le plantea un problema de método a Zambrano: ¿cómo acceder a lo que no ha sido capaz de expresarse a través de conceptos, a lo que no ha sido capaz de cobrar forma a través del sistema? Resulta evidente que pretender sistematizarlo sería caer en el mismo soberbio error del racionalismo: todo es captable, todo puede cobrar forma a través de la red del sistema, cualquier oscuridad puede ser vencida mediante el concepto. Pero esta nueva razón que ella anda buscando debe atreverse a probar nuevas formas que, aunque al principio parezcan pobres ante la perfecta arquitectura del sistema, intenten captar de una manera distinta el lado oscuro de la vida que se rebela ante la violencia imperialista del idealismo. Y lo que intenta es a dar forma a esta alma española a través de una imagen: el desarrapado que aparece en el cuadro de Goya en los Fusilamientos de la Moncloa:

“De tales determinaciones de este personaje puede inferirse que es un ser ahistórico, que pertenece a la naturaleza siempre virgen, no a la historia poblada de huellas y rastros. No es así, sino que este hombre representativo como ningún otro del estilo autóctono del

vivir y del morir español, esta criatura es la base, el elemento permanente que presta a un pueblo su imperecedera juventud, el *ser*, en toda su arisca independencia. El ser, la criatura que todo español no pervertido lleva dentro, en sus entrañas, bajo su ser histórico, bajo sus ideas. En la intimidad de todo español de veras, por muy alta que sea su representación espiritual, alienta siempre este desarrapado, esta criatura arisca y desgarradora, y a poco que acerquemos nuestro oído a su pecho oiremos su respiración poderosa. En toda voz española de las que se dejan oír sobre el murmullo de cada día, oímos inequívoco el sonido virginal como de agua rebotando entre piedras de esta voz originaria para cuyo son, parece haberse hecho la palabra dura y transparente, vivo cristal de roca de nuestro idioma.”⁷⁰

Más allá de la imagen que Zambrano escoge, que como vimos en el primer capítulo en este hombre de camisa blanquísima, que también siente ver el día del alzamiento de la República gritando: “¡Que no muera nadie! ¡Que viva todo el mundo! ¡Que viva la vida!”, nuestra pensadora encierra una compleja red de sentidos, lo que más no gustaría señalar es la elección de la imagen como “envés de la idea”⁷¹, que ya ha comenzado a realizar. La imagen, parece decirnos, es la herramienta adecuada para rescatar ese fondo oscuro que el concepto no consigue alcanzar, porque “es siempre sin abstracción, sin fundamentación, sin principios, como nuestra más honda verdad se revela. No por la pura razón, sino por la razón poética.”⁷² No existe tan sólo el conocimiento racional, existe también un conocimiento poético a través del cual el hombre anhela la reintegración, la restauración de la unidad perdida.

En la segunda de las conferencias que componen este libro recupera “La cuestión del estoicismo español” que, como hemos visto, ya había tratado un año atrás. Lo que más nos interesa señalar de estas páginas es la visión del estoicismo como una filosofía de la curación. Sobre todo a través de Séneca, donde la filosofía deja de ser lo más importante para centrarse en el hombre desamparado e impotente que ante sí tiene:

“Se inclina con esa comprensión flexible de la madre, viendo en el hombre por colmado que esté de dones y fortuna, lo que a una madre nunca se le oculta: su desamparo.”⁷³

Se detiene después, de nuevo, en Jorjue Manrique y cómo en sus *Coplas* se produce una meditación engendrada por el dolor, que más allá del llanto, aspira a alcanzar el consuelo. Las *Coplas* pertenecen al género de las sentencias que son sentires y a la par pensamientos: “razones de la razón hechas para el corazón, razones del corazón que la razón entiende.”⁷⁴ Una razón mediadora que desciende movida por la amistad, la

⁷⁰ Ibid. pp. 133-134.

⁷¹ Término que viene señalando Jesús Moreno Sanz para describir el movimiento del pensar en María Zambrano. De entre los múltiples escritos en que utiliza este término nos gustaría señalar la segunda parte del volumen I de su trabajo sobre María Zambrano, *El logos oscuro*. (Moreno Sanz, J. (2008) pp 217-378)

⁷² Monografías (1939a) p.154.

⁷³ Ibid. p 184.

⁷⁴ Ibid. p. 193.

caridad y la misericordia.

Y por último repara en la *Epístola moral a Fabio*, donde esta razón mediadora se hace poesía para que su modo de penetrar en el hombre sea más suave. Porque el hombre sabio no es sino armonía que consigue que el instrumento de su ánimo esté bien afinado, devolviendo así a la armonía de la naturaleza la armonía humana.

Es esta razón mediadora, esta razón compasiva del estoicismo, la forma de pensamiento que ha calado más profundamente en el alma española, con sucesivos renacimientos a través de su historia. Y al ir penetrando parece querer ir recogiendo los distintos fragmentos de ese pensar que ansía y que “consiste en estar viendo al mismo tiempo lo inmenso y lo pequeño, lo que el hombre no puede alcanzar y lo que ya alcanzado.”⁷⁵ Poesía y misericordia son los dos elementos que rescatan, para sostener el hondo dolor de la vida, a los que el racionalismo hace ya tiempo que ha renunciado.

El 1 de abril de 1939 comienza a dar clases de Historia de la Filosofía, “el mismo día que cayó Madrid en manos de los autoproclamados salvadores”⁷⁶, en la Universidad de Morelia. Allí publica también sus siguientes artículos. En el primero de ellos, “Nietzsche o la soledad enamorada”⁷⁷, recorre la figura del pensador germano centrándose en la soledad tremenda a la que sometió su vida. Nietzsche, nos dice, pasó por el mundo arrancando máscaras, muchas veces con tremenda violencia, pero también creándolas, porque, como él mismo escribe, “todo lo que es profundo ama la máscara.”⁷⁸ Y se pregunta, ¿no será una máscara esa soledad con la que se cubrió? Máscara que puede confundirse con el individualismo y su error enorme de creer que el individuo puede aislarse de las circunstancias precisas que lo mueven, considerando que su independencia con el medio es absoluta y que puede determinarse a sí mismo. Pero la soledad en la que Nietzsche se encierra es de muy distinto cariz. Si el pensador germano tiene ese afán desmedido de verdad, de desenmascararlo todo, es por el amor terrible que profesaba por el hombre. Un amor tan voraz que disminuía cada vez más el número de hombres con los que podía convivir. Porque toda convivencia se basaba en una moral o unas normas comunes, en dioses que se veneraban juntos o demonios que se repudiaban a la vez. Todo eso ocultaba al hombre y apenas le dejaba manifestarse. “En lugar de la viva realidad humana, encontraba las sólidas ideas, las vestiduras

⁷⁵ Así se refiere a la Razón mediadora en un artículo que publica en 1989, “Entre violetas y volcanes”, al repasar ese primer año en México. (Monografías (1995a) p. 224.)

⁷⁶ Ibid. p. 225

⁷⁷ Artículos (1939a)

⁷⁸ Nietzsche, F. (2012) p.82.

opacas, las torpes palabras. Tuvo que apartarse con su amor.”⁷⁹ Alejarse de todo cuanto amaba, “alejarse del pueblo, que es la materia única en que espera encarnar toda nobleza, toda grandeza”⁸⁰

Resulta significativo comparar esta figura que Zambrano dibuja de Nietzsche, con la de su siguiente artículo, “San Juan de la Cruz, de la «noche oscura» a la más clara mística”⁸¹. Porque lo que la figura del carmelita nos muestra en este artículo es una soledad de distinto cariz, que para comprenderla es necesario acercarse al fenómeno de la mística, no como cosa de impostores o de dementes, sino como un fenómeno humano “que sucede *dentro del alma*, dentro de lo natural que hay en un hombre en virtud de algo no natural; en virtud de otra cosa que está fuera de ella, al menos en estricto sentido de que no forma parte de ella.”⁸² Meditar el fenómeno místico como una posibilidad esencial de la naturaleza humana donde “el alma se ha de devorado a sí misma, transformándose en alguna otra cosa.”⁸³ Esta transformación, esta metamorfosis se produce porque el alma del místico siente como si le faltase una parte de sí mismo, algo que no le permite asentarse en sitio alguno, ni en el poder, ni en el conocer, ni en el sentir. Así que lo primero que se ve en el místico es “una soledad sin compañía posible, una soledad sin poros, una soledad incommunicable que hace que la vida le sepa a ceniza.”⁸⁴ Lo que realiza es una destrucción de sí mismo, para que en ese desierto que crea, en ese vacío de sí mismo, venga a habitar otro. Destrucción llena de una esencial creación, que después de roer su envoltura psíquica, se dispone a enfrentarse también con la moral.

“La moral viene a ser la segunda envoltura después de la psíquica, que la mística de san Juan, que la voracidad de su amor, consume, pues «todo lo que se hace por amor se hace más allá del bien y del mal», que dijo Nietzsche, otro gran enamorado. [...]

La aniquilación anímica se cumple, más no para quedarse en la moral que, al fin, no es sino una norma externa, una forma envolvente, limitadora, *armonizadora de las pasiones*. La moral queda atrás cuando la aniquilación del alma se ha realizado. Pues la moral es para el alma tal y como la encontramos, para regular sus acciones, su funcionamiento. Pero el amor, la voracidad del místico no la necesita para lo que anda buscando.

Consumido lo psíquico, consumido también lo moral, el alma del místico queda vacía, en oscuridad y silencio. Sólo vive la voracidad amorosa, que puede «salir sin ser notada». ¿Adónde sale? Parece que solo la muerte sería el término de esta salida; pero no es así. Aunque parezca mentira existe un medio entre la vida y la muerte; que hay un reino más allá de esta vida inmediata, otra vida en este mundo en que se gusta la realidad más recóndita de las cosas. No ha sido un abandono de la realidad, sino un internarse en ella, un

⁷⁹ Artículos (1939a) p. 261

⁸⁰ Ibid. p. 262.

⁸¹ Artículos (1939b)

⁸² Ibid. p. 265.

⁸³ Ibid. p. 265.

⁸⁴ Ibid. p. 267.

adentrarse en ella, «entrémonos más adentro en la espesura». Por eso no es la *nada*, el vacío lo que aguarda al alma en su salida; ni la muerte, sino la poesía en donde se encuentra en entera presencia todas las cosas.”⁸⁵

En todo este proceso que San Juan de la Cruz realiza se produce una maravillosa unidad entre pensamiento, poesía y religión. Destrucción ascética, donde el amor consume todo lo que encuentra a su paso, para reencontrarlo de nuevo transfigurado, naciente y que se muestra de forma tan hermosa en los siguientes versos del místico:

“¡Oh cristalina fuente
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados que llevo en mis entrañas dibujados!”⁸⁶

El objeto de tan tremendo amor toma forma a través de la poesía. Porque la misma definición de poesía podría ser esta, nos dice Zambrano, pues no existe poesía hasta que algo no queda en las entrañas dibujado. Los ojos que son lo más espiritual, cuando son los deseados, hasta en las mismas entrañas quedan impresos, calmando por un instante la voracidad del amor, pero no satisfaciéndola del todo, porque se saborea la copia, mas no el objeto mismo. Y lo que después adviene es el conocimiento, pero un conocimiento de muy distinto orden al que se produce por el camino del pensamiento, porque es un conocimiento que no ha abandonado a la poesía. El proceso que san Juan de la Cruz ha realizado previamente ha sido tan completo que el conocimiento se da ahora por añadidura. Camino inverso al del filósofo, el cual no realiza ninguna reducción previa, no parte «estando ya su casa sosegada», sino que sale con todo lo que posee despierto: pasiones, afanes, instintos... Y aquí reside la tremenda dificultad de la filosofía, que no se aloja en el proceso teórico, sino en lo que tiene que ocurrir en la interioridad del hombre para que el conocimiento se realice.

San Juan de la Cruz al haber padecido un proceso de tan violenta transformación en su alma, parece no necesitar ejercer esa violencia que la filosofía realiza con la realidad. Y como el poeta, se queda admirado por las cosas sin querer desprenderse de ellas, porque ya no teme perderse, extraviarse en ellas, en la terrible fuerza que ejercen, como le ocurre al filósofo.

“Siempre que de la admiración primera se es arrancado por una violencia que no persigue el poder, el afán de dominación, se va a parar a la poesía y no al conocimiento racional. Y, así, la unidad con que sueña todo filósofo solamente se da en la poesía. La poesía es *todo*; el pensar escinde a la persona, mientras el poeta es siempre *uno*. De ahí la angustia indecible y de ahí también la fuerza, la *legitimidad* de la poesía.”⁸⁷

⁸⁵ Ibid. p. 268-269.

⁸⁶ Juan de la Cruz, S (2003) Vol. I, p. 56.

⁸⁷ Ibid. p. 272.

Mediante un conocimiento que es también poesía, san Juan de la Cruz, consigue transformar esa unidad que tanto ansía en figura, en imagen, logrando de esta manera también encarnarla.

Zambrano a través del recorrido que está realizado durante estos años busca descubrir las categorías íntimas, formas a través de las cuales los elementos de la vida sumergida puedan ser desvelados: los anhelos, las esperanzas, las entrañas, los delirios, el alma. Pero ¿cómo rescatar un orden en esos elementos?, ¿cómo hacerlos cobrar forma sin violentarlos? Con este propósito va a intentar, en *Filosofía y poesía*⁸⁸, hundirse en mayor profundidad en lo que, apenas como esbozo, había realizado ya en *Pensamiento y poesía en la vida española*: hacer historia de lo que considera dos categorías fundamentales del hombre ante la vida, el filósofo y el poeta. Dos caminos, dos imágenes arquetípicas que viven en las entrañas del hombre de Occidente y que es necesario recorrer para comprender el suelo sobre el que sustenta nuestra forma de sentir y percibir lo que nombramos realidad.

Filosofía y poesía llevaba una cita al inicio en su primera edición, que en las ediciones posteriores había desaparecido y que ahora ha sido recuperada en su edición de las Obras Completas.⁸⁹ La cita corresponde al artículo de Massignon, que, como vimos en el epígrafe anterior, a finales de 1932 tan profundamente había conmovido a Zambrano.⁹⁰ Lo que nos anuncia que la imagen de Satán allí mostrada, su llanto ante las cosas que pasan, va a revestir la figura del poeta que en el libro se dibuja.

Al comenzar el libro nos dice que, si en el filósofo aparece el querer ser del hombre, la construcción con esfuerzo, guiada por un método, en el poeta encontramos al hombre concreto e individual que busca el don, todo aquello que se encuentra no por el esfuerzo, sino por la gracia. Aunque ambos utilizan la palabra, que nace de la admiración frente las cosas que les rodean, el filósofo enseguida ejerce la violencia de la abstracción. Necesita separarse de las cosas para lanzarse hacia algo que “hay que buscar y perseguir, que no se nos da, que no regala su presencia.”⁹¹ Por el contrario el poeta se queda prendido y apegado a las cosas, a todo aquello que de forma gratuita dona su presencia y figura. No necesita buscar la Idea porque la cosa misma ya se ha quedado impresa en su interior. Dos maneras diferentes, por tanto, de tener las cosas. El

⁸⁸ Monografías (1939b)

⁸⁹ Monografías (2015) p. 679.

⁹⁰ (Massignon, L (1932) p. 284)

⁹¹ Monografías (1939b) p. 16.

filósofo abandona la superficie del mundo, queriendo su ulterior posesión a través de la renuncia que realiza. Dando a luz al ascetismo como una persistente interrogación que le permita construir unos límites fijos, para crear con ellos un orden y una perspectiva que aporte seguridad al frágil camino de lo humano. El poeta en cambio no renuncia a nada, ni a uno solo de sus fantasmas, ni a uno solo de los que vagan fuera de él. Persigue esa multiplicidad desdeñada por el filósofo, alterando cualquier límite con tal de ser capaz de perseguir cada una de las cosas a través del laberinto enorme del tiempo. Porque, aunque atónito y disperso en esa multiplicidad, es capaz de rescatar la frágil unidad que dona la palabra en su ritmo. En esa música que no pretende el todo, porque pretendiéndolo perdería cada una de las cosas en su singularidad, no quiere separar lo que es de lo que no es, sino todo lo contrario, afanarse en que todo lo que hay llegue a ser.

La unidad que busca el filósofo es muy distinta, porque es la que está más allá de las apariencias. Esas apariencias que se destruyen unas a otras, que no permanecen y que irremisiblemente hay que mover, que hay que arrastrar hacia una unidad invisible que, aunque el filósofo no vea, siente en lo más profundo de su corazón. Una unidad en la que puedan permanecer, sin morir continuamente, sin contradecirse unas a otras. Y esta es la verdad que el filósofo ansía: la que distinga entre las cosas que son y las que no, la verdad que se conquista por un método, a la que se llega paso a paso, esforzadamente. Pero el poeta no cree en esta verdad selectiva, excluyente e imperativa, porque algo frágil con lo que la poesía dialoga continuamente y no perceptible para la razón, queda sepultado detrás de esta verdad que el filósofo construye.

Después de dibujar, de dotar de forma a través de unas someras pinceladas a estos arquetipos,⁹² comienza a recorrer su historia. Su punto de partida es la condenación platónica de la poesía en nombre de la moral, de la verdad y de la justicia. Porque allí, justo en ese momento de crisis, aurora también de nuestra cultura, podemos observar de forma privilegiada la primera manifestación de estas dos actitudes del hombre frente a la realidad. En la negación que Platón hace de la poesía, la misma renuncia que él había realizado en su vida para alcanzar un bien mayor, se muestra que la unidad que la filosofía ansía, ya desde sus comienzos, es vindicativa y punitiva. Reclama una justicia

⁹² Arquetipo en el sentido tradicional del que Jung rescató este término, como el que él mismo nos dice que ya Filón de Alejandría utilizaba de *Imago Dei* en el hombre, y que puede ser comprendido como un término explicativo del *eidos* platónico. (Jung, C. G. (1970) pp. 9-15)

que no busca la integración de los contrarios, ni mucho menos la reconciliación de lo que es con lo que no es. Y siente Platón que, frente a esta unidad ansiada, no es que la poesía mienta, sino que ella misma es la mentira. Sólo la poesía tiene el poder necesario para escapar a la enorme fuerza del ser. La razón que Platón defiende es un soplo de optimismo para el hombre. Porque la única desgracia que el ser humano soporta es tener que esperar para desvelar lo que está encubierto y de esta forma desvelarse también a sí mismo. Tan solo debe esperar a que la verdad desgarré todos los velos que lo cubren, reintegrándole así al origen del que procede. Conocer es tan sólo desvanecer el velo del olvido que lo separa de su verdadero origen. Recordar de donde procede todo, comprender que lo pasajero, lo inestable, lo que se desliza entre los dedos sin poder apresarlos, en definitiva, que la vida, no es más que una enfermedad que con el tiempo se remedia.

Si la filosofía, en esta aurora griega, tiende un camino de esperanza al hombre, de salvación, la poesía representa el pesimismo, la melancolía y la angustia. Porque a través de la tragedia sumerge al hombre en un mundo de dioses despiadados y vengativos. La justicia que Platón defiende pretende liberar al hombre, a través de la razón, de estas cadenas que por tanto tiempo ha soportado. El poeta de forma incomprensible se erige en agente de esta tiranía, en representante de estos dioses, recordándoles a los hombres que existen otro tipo de fuerzas oscuras y poderosas más allá de la razón. No sólo parece amar esta condenación, sino que la extiende, la ensancha y la ahonda. Si la tragedia realiza esto, la poesía lírica canta a la embriaguez, canta a algo sobrenatural que posee el cuerpo del poeta, a algo que a fin de cuentas lo tiraniza. Y canta también con desesperación, melancolía y amor a las cosas pasajeras, sin querer consolar ni consolarse de lo que pasa sin remedio.

El filósofo mira horrorizado al poeta, porque él quiere habitar su conciencia y esto no es otra cosa que cuidado y preocupación. De esta manera logrará la Reminiscencia, el conocimiento de las esencias inmortales. Porque, aunque en este mundo todo parece, siente en lo más profundo de su corazón que existe algo imperecedero, estable más allá de las apariencias. Y si en esta vida no es capaz de percibirlo, pero sin embargo lo ama, tiene que ser porque en otro tiempo, en otro lugar sí que se le hicieron presentes y ahora tan solo tiene que recordarlo, porque cuando esta vida termine volverá a disfrutar plenamente de su presencia.

La poesía no acepta que la razón sea capaz de vencer a la muerte, a la muerte nada la vence, excepto quizá el amor. Pero no un amor como el del filósofo, sino un amor

desesperado que camina también hacia la muerte. El poeta se consagra a una divinidad que también perece, que camina hacia la muerte de la misma manera que los hombres. Su divinidad es una hermosura, una terrible belleza que se destaca entre las cosas. Y su misión, su vocación es permanecer alerta, desvivirse ante los menudos y tremendos cambios en los que nace y muere esta belleza y que hace que las cosas se consuman. El poeta llora, se aferra a las apariencias, las llora antes de que pasen, mientras las tiene, mientras apenas comienzan a desvanecerse entre sus dedos.

La razón, en el camino que está abriendo a la esperanza, debe renunciar porque descubre una tremenda contradicción en el alma, entre lo que sigue al orden recto y lo que es pasión. Y mira con pasmo como la poesía mantiene viva todas las desgracias del hombre, haciéndole simpatizar con la tiranía de las pasiones. Pero el poeta a lo que no puede renunciar es al sentimiento y al dolor, manteniendo viva la memoria de las desgracias del hombre. Él ha descubierto que existen fantasmas que necesitan del hombre para perdurar y que no son algo irreal, sino que son entrañables, inmediatos y están sumidos en lo más profundo de su corazón. Para el poeta no existe una seguridad, un ser que buscar más allá de las cosas, lo que él posee, lo tiene sin buscarlo. Por esto no quiere conquistarse a sí mismo como el filósofo, porque sin esta gracia no es nada. Tan sólo pretende delirar y delirar, porque únicamente de esta forma alcanza la vida su lucidez.

Por tanto, si el filósofo busca la seguridad de la definición, el poeta persigue el martirio, entregarse completamente a esa presencia de la que ni siquiera conoce su rostro. Y la inmoralidad de la poesía es que esta presencia no se entrega como premio a los que la buscan, sino como don a los que ni siquiera la desearon. Su gracia viene de más allá de la justicia, y esto el filósofo no lo puede consentir.

La poesía se erige así en herejía, en la forma de traer la dispersión fijándola porque se sumerge en el horror de la carne y sus pasiones. Para Platón el alma queda en un tristísimo estado al caer en el cuerpo, su tumba, su cárcel. Unas cadenas que, como nos dice Zambrano, aprisionan al alma de forma pasiva como lo hace el mar con lo que devora:

“El mar parece ser el agente cósmico de la destrucción, de la aniquilación lenta, cautelosa e inexorable de ese algo macizo, óseo que parece constituir la naturaleza humana. Un tritón, un viejo buque encallado, desfigurado por las algas y todos los extraños seres que el mar arroja de su seno; seres extraños y seductores a la vez. El mar destruye por seducción, con la violencia sinuosa del encanto. Y la fuerza de la carne sobre el alma no la ha concebido Platón a la manera del muro frente a su prisionero, sino al modo de la lenta e irresistible fuerza desfiguradora de las fuerzas marinas. El alma se sumerge en ella, se disuelve y se destruye, tomando en cambio agregados de cosas que se adhieren a ella, pero

que no son tuyas, que la transforman dándole la apariencia de un monstruo. El alma se disuelve y se altera al contacto con la carne. Y tiene ese contacto con la carne lo que tiene el sumergirse dentro del medio marino: el encontrarse en algo insondable. Los muros de la cárcel aprisionan, pero son algo perfectamente limitado; su acción es meramente aisladora. Mas quien se sumerge en el mar, cae dentro de un medio corrosivo, de actividad destructora y sin límites: insondable. Cae en algo donde ya no sabrá donde está, donde su situación no podrá ser establecida claramente. Si logra mantenerse a flote le sucederá lo que al tritón, lo que al buque encallado: será desfigurado y destruido.

Por eso es menester que el alma que así ha naufragado combata incesantemente contra esa fuerza terrible y seductora. Es menester que por una acción continuada se salve del naufragio, poniéndose a flote primero y en seguida aislándose en lo posible del medio destructor; manteniéndose fiel a lo que es su naturaleza, defendiendo las partes originales de la alteración y rechazando violentamente a las criaturas extrañas que intentan adherirsele. El combate es todavía más difícil que el del prisionero que, privado de la luz, está en posesión de sí mismo, a solas con su naturaleza; en libertad en suma, dentro de su confinamiento. La cárcel es la separación y la soledad. Mas en la soledad y la separación, el alma se conserva fiel a sí misma, y es libre de recordar su alto origen, de sentir nostalgia de sus compañeros y de su remota patria. [...] En la pintura que Platón nos ofrece al final de *La República*, el alma aparece encadenada por algo que no se limita a sujetarla. Encadenada por unas cadenas activas que la destruyen, por un mundo, en fin, poblado de criaturas extrañas y, aunque Platón no lo diga en este pasaje, poblado también de seducción. Hay algo en el alma que simpatiza con este medio que le es extraño.”⁹³

Lo que Platón realiza es fundamentar de manera racional lo que latía como gemido en los cultos órficos y dionisiacos. Hace coincidir esa naturaleza divina y verdadera, que promulga y defiende, con la razón. Y para realizar esta reconquista, la obra comienza con la *catharsis* de las pasiones: separación del alma de sus cadenas para reintegrarse a su verdadera naturaleza. Pero esta esperanza ya no depende más de los dioses ni del destino, sino de una elección que el hombre hace sobre su vida. Porque dentro de todo hombre existe un órgano destinado al saber, lo único que ocurre es que está mal orientado y hay que dirigirlo de nuevo hacia la luz, separarlo de la oscuridad. En esto consiste la verdadera conversión. Pero esta contemplación que la filosofía promulga nunca será completa en esta vida, porque solo tras la muerte podrá disfrutarse de nuevo de la verdadera naturaleza del alma. Por tanto, la filosofía se convierte también en una enseñanza para la muerte. Un verdadero ascetismo es lo que propone, pues no se trata tan solo de un proceso de la mente, sino una transformación del alma entera.

La poesía quedaba, así como el vivir según la carne, “adentrándose en ella, sabiendo de su angustia y de su muerte.”⁹⁴ Y no otra cosa podía hacer Platón sino condenarla, porque lo que pretende va mucho más allá de los límites de la filosofía. Realiza también una teología –intenta pensar con la razón lo divino- y una mística –ofreciéndonos el

⁹³ Ibid. p. 50. El pasaje al que Zambrano hace referencia es al mito de Glauco que Platón introduce en el último diálogo de *La República* (Platón (1986) p.483)

⁹⁴ Monografías (1939b) p. 57

camino para convertirnos en ese elemento divino-. Por todo esto su condenación de la poesía es doble. Una política y moral, puesto que los poetas alteran con el frenesí de sus pasiones el orden que la razón crea dentro de la ciudad. Y otra mucho más ineludible, que tiene que ver con esta teología y esta mística de Platón. El poeta se enamora de la belleza del mundo, pero no logra eternizarla, sino que tan solo pinta en el alma la agitación que las pasiones producen. Y Platón quiere salvar también estas pasiones porque quiere salvar al alma en su totalidad. Quiere salvar lo que la poesía tan solo lamenta, desprendiéndolas de la locura del cuerpo, para poder contemplar la vida más allá de la mordedura del tiempo. Y de esta manera Platón da forma al amor, como lo único que puede dotar de unidad a la dispersión carnal, como lo único que puede dar razón de la locura infinita del cuerpo. El amor es capaz de desasirse de la carne, de incorporarse al conocimiento y de esta manera conducir al ser. El amor parte de la belleza, pero no se queda allí prisionero, sino que generaliza lo sensible, salva la dispersión de la carne y se convierte en un mediador de esa contemplación que Platón tanto ansía.

Pero la poesía no es que no tenga conciencia de la contradicción, sino que soporta el martirio de la lucidez que supone vivir enredada en ella sin negarla. Acepta la realidad tal y como se da en el primer encuentro, aceptando su trágica dualidad y el aniquilamiento inevitable de todo. Vive dentro del misterio como en una cárcel y no pretende saltarse sus muros con preguntas impetuosas. Quiere penetrar en la carne poco a poco, mostrando su secreto al hacerla transparente. Quiere transitar ese camino imposible que va desde el pecado, la locura del cuerpo, a la caridad. Y ante esto, que otra cosa podía hacer Platón más que condenar de forma inevitable a la poesía.

Después de recorrer estas dos formas de lo humano en la aurora griega, parte Zambrano hacia el nuevo principio que supone la filosofía en la era moderna. Si la esperanza de la filosofía griega consistía en alcanzar el ser, algo fijo e inmutable frente al ir y venir de la naturaleza y el propio torbellino que el hombre encerraba en su interior, aplazando su conquista total hasta después de la muerte; la nueva esperanza consiste en conseguirlo todo en este mundo, y dentro de este mundo en la propia individualidad. Porque el ser ya no es algo en lo que mi propio ser está contenido, el ser ya no es independiente de mí, sino que sólo en mí mismo puedo encontrarlo, porque todas las cosas se fundamentan en algo que yo poseo, alumbrando así la autonomía de la persona humana. Ante esta nueva mirada el arte cambia por completo la posición que ocupa, ya no es creador de fantasmas, como ocurría en Platón, sino que es la revelación

de las mismas ideas divinas. Llegando así al abrazo que se produce entre filosofía y poesía en el Romanticismo. Ambas se desbordan, ambas igual de extremistas no solo aspiran al absoluto, sino que se creen ya en él.

Pero después de esta etapa llega el momento de la purgación, donde el hombre, aunque se siente vivir en la atmósfera de la creación, no lo hace ya como hacedor, sino como criatura. En este lugar es en el que Zambrano va a detenerse a través de las figuras de Kierkegaard y Baudelaire. En el camino de la poesía, Baudelaire se siente como un pecador que espera salvarse como poeta, es decir, como hijo. Pero la poesía aspira ya al mismo poder que la filosofía y comienza a teorizar sobre sí misma: “la inspiración es trabajar todos los días”, dice Baudelaire. Porque la conciencia aspira ahora a internarse en lugares que le estaban vedados. Por eso la poesía no está ya fuera de la razón, ni fuera de la ética, posee la suya propia: “estar despierto, precisamente; este velar persistente, este sacrificio perenne por lograr la claridad al borde mismo del sueño.”⁹⁵

Pero la diferencia entre poesía y filosofía sigue persistiendo, pueden que partan de un punto común, pero siguen siendo “dos caminos, son dos verdades y también dos distintas y divergentes maneras de vida”⁹⁶ El camino de la filosofía, de la metafísica europea, es hijo de la desconfianza, del recelo, puesto que el hombre en lugar de mirar hacia las cosas se ha vuelto hacia sí mismo en un movimiento distanciador de duda. En este movimiento se descubre el sujeto, la intimidad del hombre consigo mismo, pero se pierde la virginidad del mundo. Y con esta pérdida la razón se afirma a sí misma con una rigidez y un absolutismo inéditos hasta ahora, apareciendo debajo de este querer infinito, la angustia. Y, afirma Zambrano, que existe quizá una correlación entre la angustia y el sistema, que ahora la filosofía elige como única forma de expresión. Esta angustia que el hombre encierra dentro de sí, para salir necesita afirmarse, establecerse, sobre todo. El hombre se siente un náufrago en la nada y ya solo se contenta consigo mismo, dedicándose a construir algo absoluto, resistente y completamente cerrado. Porque este sistema es quizá lo único que puede dar seguridad al angustiado. La soledad del hombre se ha ensanchado y ahondado tanto, su aislamiento frente a todo es tan grande que lo único que puede romperlo es la acción. La angustia que padece se convierte así en principio de voluntad.

⁹⁵ Ibid. p. 85.

⁹⁶ Ibid. p. 85.

El poeta también padece angustia en esta época, pero de un modo muy distinto. Su ética es la del sacrificio, la de la claridad para que todo lo que no tiene forma adquiera peso y medida. Porque él no quiere conocer las leyes a través de las cuales Dios hizo el mundo, como le ocurre al filósofo, sino que quiere dar número, pintarle un rostro a lo que todavía no lo tiene. Y esta es la angustia en la que vive el poeta, estar situado frente a algo que no acaba de mostrar su forma y que irremediablemente hay que dársela. Pero en esta angustia “no hay peligro, ni amenaza alguna presente; sino solamente el temor, el «santo temor» de sentirse obligado a algo que nos levanta por encima de nosotros mismos, que nos lanza y nos obliga a ser más que hombres.”⁹⁷

Lo que se patentiza en la angustia del filósofo es la persona, es ella la que se angustia para abrirse paso. La persona es lo que Kierkegaard ha llamado espíritu. Y en la angustia se desprende de la naturaleza, de todo lo inmediato, volviéndose sobre sí mismo, siendo éste el acontecimiento decisivo de la filosofía moderna. Kierkegaard da forma a la angustia de forma insuperable, afirmando que en la inocencia el hombre no está determinado como espíritu, sino solamente psíquicamente en unidad inmediata con su naturalidad. En este estado es verdad que hay paz y reposo, pero existe además otra cosa: nada. Y este profundo misterio de la inocencia engendra angustia. Toda la ignorancia del bien y del mal y de la existencia son “como una sombra poblando de presentimientos infinitos la blancura desierta de la inocencia.”⁹⁸ Y aparece entonces la prohibición, en el mandato divino para Kierkegaard de no comer del árbol, que despierta el infinito de la libertad.

En el sueño de la inocencia y en la angustia como posibilidad de libertad pueden coincidir filosofía y poesía. Pero hay quien descubre la infinitud de un poder, la infinitud de la posibilidad, no encontrando entonces nada real, nada determinado que con su poder le encante. Y hay quien, como el poeta se encadena por encanto de una presencia, no queriendo alcanzar la existencia por sí mismo, no queriendo conquistar, sino recibir. Y se ve entonces forzado a crear porque está enamorado de una presencia sin verla, y como no la posee, debe crearla para poder mirarla.

El poeta tan solo pretende conquistar el sueño primero de la inocencia, cuando el hombre todavía no había despertado a la caída, quiere reintegrarse, reconciliarse. El filósofo, por el contrario, quiere alejarse, ahondar el abismo de la libertad, pues tan solo

⁹⁷ Ibid. p. 89.

⁹⁸ Ibid. p. 92.

siendo sí mismo podrá ser salvado. Si en Grecia la poesía retrocede ante la violencia, ahora lo hace ante el abismo de la libertad, se queda quieta para encontrar el rostro amado.

A través de la filosofía el hombre pretende poseerse a sí mismo, conquistar el ser con su esfuerzo. Convertirse en su propio Dios, ser su propio creador. En cambio, a través de la poesía el hombre se siente Hijo, porque por nada en el mundo estaría dispuesto a desprenderse de aquello que le ha engendrado. Sin la donación que continuamente vive, el ser para nada le serviría. No parte en la búsqueda de nada, sino que se queda completamente quieto esperando esa donación que justifica cada uno de sus instantes. ¿De qué le serviría ser sí mismo en la soledad terrible del filósofo? Ama tan profundamente el mundo que, aunque su mayor deseo es retornar a la inocencia del origen, no quiere hacerlo sólo, quiere volver con todos esos peregrinos, fantasmas y presencias que le rodean y cuyo rostro ha visto tan de cerca. Y de esta manera se entrega completamente a todo lo que aún no sabe, a todo lo que no ve. Él también quiere encontrarse a sí mismo, pero al contrario del filósofo, por haberse dado enteramente. No quiere un método rígido, no quiere abandonar las cosas para sumergirse en el fundamento, porque ni puede ni quiere distinguir entre lo que verdaderamente es y lo que hay, entre el ser y las apariencias. Porque lo que él realmente desea es ambas cosas a la vez: saber encontrar las cosas en su peculiaridad y virginidad sobre el fondo último, sobre esa presencia que es capaz de hacerlas renacer desde su raíz. Siente que la realidad es demasiado inagotable para estar sometida a justicia, que no es más que violencia. Y no acepta la escisión que el ser significa sobre la inagotable y oscura riqueza de la posibilidad. “Quiere fijar lo inexpresable, porque quiere dar forma a lo que no la ha alcanzado; al fantasma, a la sombra, al ensueño, al delirio mismo”⁹⁹

¿Es posible comenzar a pensar desde el lugar de la poesía, sin traicionar, sin violentar todo lo que ella pretende rescatar?, se pregunta Zambrano. Y responde:

“Sólo el tiempo, la historia, cuando al fin haga que se sitúe la razón, agotada del tema del ser y de la creación, más allá. Allí donde, desde hace largos tiempos, espera la verdad revelada e indescifrable, la verdad donde, realmente la «caridad está hechizada». Caridad y comunión que no han trascendido al pensamiento, porque nadie ha podido pensar este «logos lleno de gracia y verdad».”¹⁰⁰

Con esta cita de Juan 1, 14. termina *Filosofía y poesía*, clamando por una

⁹⁹ Ibid. p. 115.

¹⁰⁰ Ibid. p.116

encarnación de la razón capaz de internarse en lo que, desde sus orígenes, siempre ha rechazado: la caridad y la comunión. Y para ello es necesario pensar en toda su profundidad el misterio cristiano de la encarnación, algo que, para nuestra autora, todavía no se ha realizado. La razón ha ansiado siempre una libertad rupturista que, poco a poco, la ha ido encerrando en la cárcel de la desconfianza, la voluntad y el esfuerzo. Pobreza de no sentir como propio todo aquello que no es conquistado y dominado. Si desde el comienzo de su pensamiento Zambrano ha apuntado a esta idea absoluta de la libertad como uno de los graves problemas de Occidente, ahora, a través del recorrido que realiza su pensamiento durante estos años, podemos comprobar como sitúa el germen de esta ansia en sus mismos orígenes griegos. Aunque enfrente coloca una actitud completamente distinta, la del poeta, capaz de hundirse en la máxima esclavitud con tal de ser capaz de experimentar el goce del don, que le haga sentir la comunión y la caridad de la existencia. Pero el poeta queda, como Satán en el artículo de Massignon, fascinado, encadenado a todos los fantasmas y los conatos que no alcanzan el límite del ser. Ha de ser la razón la que penetre en ese lugar donde la poesía queda también encerrada, pero no la razón a la que Occidente se ha entregado.

Esta relación de filosofía y poesía, el lugar límite que entre ambas se abre, se convierte a partir de aquí en uno de los centros de su pensamiento, como ella misma indica al poco de terminar este libro en una carta que escribe a Waldo Frank, en la que le dice: “*Filosofía y poesía*, un tema para mí tan obsesionante que, después de escribir sobre él, me he quedado tan llena como sino hubiera escrito, y es que tal vez sea el tema central de mi espíritu.”¹⁰¹ En lo que abunda en 1967 en un texto para una reedición del libro que nunca se publicó: “Es un pensamiento que comenzó a nacer y que ciertamente ha proseguido su nacimiento, mas de otra manera, sosteniendo, sustentando, inundando casi todas las páginas escritas a lo largo de estos casi treinta años, pues no se trata de un libro, sino de un centro, de uno de esos centros que mueven la vocación.”¹⁰² La dirección que este libro apunta, va a suponer a partir de ahora la exigencia en su pensamiento de un desarrollo y continuación, de lo que aquí tan sólo ha comenzado a nacer.

En el último artículo que Zambrano escribe en 1939, “Descartes y Husserl”¹⁰³,

¹⁰¹ Citado por Mariano Rodríguez en la introducción que realiza a este libro para las Obras Completas. Monografías (2015) p. 661.

¹⁰² Ibid. p. 682.

¹⁰³ Artículos (1939c)

insiste en la tremenda desconfianza filosófica que surge en la época moderna a partir de Descartes, de donde surge también la exigencia de un método, palabra mágica tanto para el pensador francés como para Husserl. Porque, aunque tantos años los distancien a uno del otro y tan diferentes puedan parecer sus caminos, “en realidad se trata de un solo camino: el camino de la desconfianza filosófica, el camino de la pobreza estricta, de la pobreza del entendimiento.”¹⁰⁴ Debe existir otro camino, debe haber otra vereda que nos saque del lugar cerrado en el que hemos encallado.

Y esta vereda ha comenzado a intentar transitarla Zambrano a través de una razón que pueda integrar dentro de sí a la misericordia y a la poesía. Misericordia, que como nos muestra la figura de Nina, no consiste sólo en la disposición a compadecerse de los sufrimientos y miserias ajenas, sino en un saber que no siente que el mundo esté terminado, sino que pende del soplo del espíritu creador que rebasa la pequeñísima parte de realidad que conocemos. La poesía no se resigna tampoco a que cada cosa sea simplemente lo que aparece y por ello persigue la infinitud del misterio más allá de los límites actuales. Poesía y misericordia conforman la vereda que puede transitar más allá del agotado tema del ser, pues en ellas se esconde el germen que no acepta la escisión que el ser significa sobre la inagotable y oscura riqueza de la posibilidad. Ambas se hunden en la realidad intentando encontrar el amor que reposa en su fondo y que pueda rescatar la posibilidad sin quedar completamente hechizadas y prisioneras. Ambas también conforman una concepción distinta de la libertad absoluta que el racionalismo supone, porque utilizan su libertad para entregarla, para abandonarla sobre ese don que las liga al mundo, que las consuela y las sostiene.

Una idea distinta de libertad comienza a germinar a través de la misericordia y la poesía que, poco a poco, se irá integrando en ese elemento femenino que el pensamiento de Zambrano va a ir conformando.

¹⁰⁴ Ibid. p. 214. Aunque critica, por su exceso de claridad y de abstracción el modelo de Husserl y Descartes, realiza también un reconocimiento del camino por ellos emprendido: “Invitación, en estos tiempos de dispendio e impostura, en estos tiempos de disipación sofística, como una llamada de retorno al camino estrecho, áspero y luminoso, de una renuncia mental. Renuncia, voto de pobreza que no significa «cinismo» porque *crea* y *espera* siempre encontrar la verdad.” (Ibid. p. 215.)

3- La razón mediadora.

“Ganar las apariencias, ya que no salvarlas, podría ser una de las tareas hoy a realizar. Ganarlas en una doble acepción de conquistarlas y merecerlas, arribar hasta ellas, hasta el mismo fondo sin rostro en que hoy está sumergida la vida. [...]

Hacer historia del mundo subterráneo, sólo tangible, tangible hasta lo hiriente, hasta lo desgarrador.”

María Zambrano.

3.1- Asfixia de la mirada de Occidente: en busca de los abismos de la vida. (1940-1944)

Para encontrar el lugar en el que la caridad está hechizada y prisionera, el pensamiento de Zambrano continúa hundiéndose en aquello que el racionalismo ha abandonado, pero ahora, en su condición de exiliada, comienza también a experimentar vitalmente la dimensión de lo que queda abandonado por debajo de los umbrales de la historia.

Desde esta situación, en *Delirio y destino*, nos relata el día que conoció la ocupación nazi de París, poco tiempo después de llegar a Puerto Rico:

“La radio dio la noticia al mediodía, en las escuetas frases de los partes militares, en aquel lenguaje lacónico que no había tenido tiempo de olvidar. Y hubiera querido esconderse en algún agujero oscuro donde no se filtrara una gota de luz, hubiera querido, mas no podía. La claridad esplendorosa de aquel día de verano tropical parecía traspasar hasta las paredes de la casa de madera en que era huésped de unas gentes que lloraron con ella. Corrió a la «cabaña» de una amiga bajo el tupido bosque, ¡ y también allí llegaba la luz! Hubiera querido hundirse en la tierra; en la tierra que la llamaba cada vez más con fuerza irresistible; la tierra, la madre. [...]

Y madre era también Europa; otra madre despedazada, una madre que se había vuelto loca, ¡Oh Medea! Medea matando a sus hijos, a sus hermanos, a sí misma. Medea en un delirio de crimen que era el precio de los suicidios. La Madre loca. ¿Por qué? ¿Por qué enloquece la madre? O no es la madre, es... ¿quién? El extranjero, el enemigo, «el Otro» a quien se entregó sin poder acabar de entregarse.”¹

Ese “lejos” desde el que miraba a Europa la hacía introducirse en una dimensión interior de la Historia, porque “los acontecimientos históricos tienen varias dimensiones, tienen un adentro, una profundidad, como la vida personal.”² La distancia geográfica de esa pequeña isla del Mar Caribe no se correspondía con la de su mirada, porque “se sentía dentro de Europa, en sus entrañas, en las entrañas, como

¹ Monografías (1989b) pp. 1055.

² Ibid. p. 1056.

se siente el hijo cuando ve sufrir a su madre.”³

En *Isla de Puerto Rico: nostalgia y esperanza de un mundo mejor*⁴ nos habla del símbolo de la Isla, como de una promesa. Si la tierra continental es la del trabajo, la del esfuerzo y el sudor, la isla parece ser el lugar de la compensación ante tanta humillación que en la vida se recibe, el residuo de un mundo mejor en el que parece residir la pérdida inocencia. Un “imán que atrae la imaginación hacia lo primario, no corrompido aún de la naturaleza humana.”⁵ Pero esa imagen de un mundo mejor hace surgir también la nostalgia por todo aquello de lo que se carece, por las necesidades no resueltas, por las faltas y las miserias que no pueden ser vencidas. Todo sin un contorno preciso, entremezclado, puede convertirse rápidamente en desesperación.

La isla no es por tanto el lugar de la luz, sino de la penumbra. Ha tenido siempre esta doble simbología de luz y oscuridad: ser el refugio de la promesa, el paraíso, pero también el lugar de la soledad y la muerte.⁶ Así lo siente Zambrano cuando en una carta a Virgilio Piñera relaciona “estas islitas” en las que prefiere vivir, con las catacumbas.⁷

En 1942, en un artículo que titula “Las catacumbas”, escribe que cuando la situación es de tal agonía como la que vive Europa, “la mirada se dirige enteramente al pasado o descende hasta esa profunda cueva donde late sin atreverse a aflorar, la esperanza”⁸ Observar el sufrimiento de Europa desde la calma que esas islas aportan,⁹ hace que la vida se desborde, se desviva, mirándose en el pasado, pero tendiendo también a dibujar su futuro en el aire. Dibujar ese porvenir se puede hacer a través de la previsión, construyendo a base de análisis cómo será el mañana, el día siguiente de la paz victoriosa. El problema es que Europa, ante los acontecimientos que están sucediendo, se ha cubierto con una densa niebla y ninguna voz, ni siquiera un rumor parece emerger de su inmensa oscuridad.

“Y así la única comunicación que parece efectuarse es esta que realiza el presentimiento, emparentada tan cerca con lo que algunos místicos han llamado «ver con el corazón». Ver con el corazón, sentir lo que no está delante, habitar con el sentimiento allí

³ Ibid. p.1056.

⁴ Monografías (1940)

⁵ Ibid. p. 35.

⁶ Cirlot, J.E. (2006) p. 263.

⁷ Monografías (2007) p. XVI.

⁸ Artículos (1942e) p. 56.

⁹ Aunque la situación vital de Zambrano en Puerto Rico no era realmente de calma, como nos señalan Sebastián Fenoy y Karolina Enquist en la introducción que realizan para *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor*, pues sufría una fuerte oposición a que entrara a formar parte del mundo universitario, por parte de un poderosos sector franquista. (Monografías (2016) pp. 8-15)

donde no se está, participar en la vida misteriosa, oculta, en la vida entrañable de esos millones de seres que la distancia nos ha cercenado, rehacer todos los días el camino para participar de su 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 espacios y atraviesa muros, por ser de naturaleza espiritual, fuego que se enciende en lo más hondo y alumbró el pensamiento. Esa llama y ese fuego que debieron salir allá en los siglos I y II de esas cuevas que se llaman las catacumbas.”¹⁰

Para encontrar ese equilibrio entre libertad y esclavitud distinto al absolutismo que tiene prisionero al racionalismo, el pensamiento de Zambrano va a continuar su descenso hacia los sentires abandonados, en busca ahora de la esperanza. El problema consiste en que si el ascenso hacia lo que la razón pretende se puede realizar de forma lineal, el descenso hacia lo abandonado necesita un movimiento distinto. Se necesita girar una vez tras otra en los círculos que el sentir abre, volver a recorrer los mismos temas y nudos, hasta que una nueva puerta se abra y el círculo se convierta en espiral. Para ello la llama del espíritu creador que sostenía a la Nina de *Misericordia*, se convierte ahora en un presentimiento, en la visión del corazón que se detiene ante todos los planes de la inteligencia, ante todos los diseños políticos de la ansiada reconstrucción europea. Aunque parece que muy poco o nada es capaz de vislumbrar, sabe que la reconstrucción tan sólo será válida si se recupera la íntima vocación europea perdida, borrada en el laberinto de los últimos años. Porque no es sólo una reconstrucción lo que Europa precisa, sino una resurrección.

“A eso se baja a las catacumbas. El cristiano primero, el hombre viejo del cansado mundo pagano que se hizo cristiano, no lo era enteramente y tenía que bajar a enterrarse a las catacumbas, como el grano de trigo en los misterios de Eleusis para salir luego a la luz. El hombre viejo del Imperio Romano, no podía sin más, edificar la nueva cultura, como nadie entra en la vida sin pasar una noche oscura, sin descender a los infiernos según reza el viejo mito, sin haber habitado alguna sepultura. «De la vida nace la muerte y de la muerte, la vida», decía el viejo Heráclito.”¹¹

A la catacumba, al lugar oscuro, al infierno donde reside lo expulsado y desatendido, a las propias entrañas, sólo se descende por la esperanza de una nueva vida, de una nueva luz capaz de transformar lo que el empeño y la voluntad no son capaces de modificar. Y como nos dice también en este artículo: “una catacumba bien puede ser el propio, inajenable corazón”¹²

La figura simbólica de la catacumba, unida a la de la isla, nos indica el adentro de la historia en el que el pensamiento de Zambrano se sumerge en busca de la esperanza:

“Agonizar es no poder morir a causa de la esperanza. No, nadie nos rechaza desde la

¹⁰ Ibid. p. 57.

¹¹ Ibid. p. 58.

¹² Ibid. p.58.

muerte, nadie nos lanza otra vez a la vida, sino la esperanza oculta. La esperanza que brota desesperadamente ante cada nuevo sufrimiento insoportable. Y cuanto más insoportable es lo que se padece, más honda renace la esperanza. Quizá hayamos de padecer por eso; para que la esperanza se revele en toda su profundidad”¹³

Europa no podía morir porque tenía que proseguir su camino que era agonía, calvario de una esperanza desatada, seguir pariendo, pariéndose a sí misma en la historia, como aquella frase que dijo Pablo de Tarso, europeo también: “Hijos míos que estaré de parto por vosotros hasta que Cristo haya nacido en cada uno de vosotros.”¹⁴

En 1940 publica un artículo, “La agonía de Europa”¹⁵ que, junto a otros escritos de este periodo, conformarán en 1945 un libro con el mismo título. Allí nos dice que Europa está en decadencia y ante la caída de algo que ha permanecido victorioso durante siglos, el acumulado rencor se desata junto a la adoración del éxito “como único árbitro de las cosas divinas y humanas.”¹⁶ Quien cae presa del resentimiento se alza en contra de sus principios que, aunque odiados, siguen siendo quizá lo único capaz de sostener su desesperado espíritu. Porque todo lo que consigue alzarse victorioso, engendra inevitablemente una sombra. Tras el vencedor se oculta el vencido que “condenado a no desarrollarse, se convierte en pábulo del resentimiento.”¹⁷

Pero si en este artículo y los que conformarán el libro de 1945 realiza un análisis político-cultural de la situación europea, en el libro gemelo a este, que publicará en 1943, *La confesión: género literario y método*¹⁸, y en un artículo de este mismo año, “La «Guía», forma del pensamiento”¹⁹, su análisis profundiza y excava sucesivas capas, para intentar encontrar el nudo originario que ha desembocado en este resentimiento.

Para Zambrano este resentimiento nace del desfase enorme que se ha producido en Occidente entre verdad y vida, por una “falta de transformación del conocimiento puro en conocimiento activo que alimente la vida del hombre que lo necesita.”²⁰ Esta transformación, que sería encarnación de las ideas, parece haber sido abandonada por

¹³ Monografías (1989b) p. 1056.

¹⁴ Con esta frase termina Zambrano el capítulo de *Delirio y destino*. (Ibid. p. 1056)

¹⁵ Artículos (1940a)

¹⁶ Ibid. p. 23.

¹⁷ Ibid. p. 25.

¹⁸ Monografías (1943)

¹⁹ Artículos (1943a)

²⁰ Ibid. p.74.

la cultura moderna, dejando a la vida huérfana.

“El conocimiento cuando es asimilado no deja a la vida humana en el mismo estado en que la encontró, pues de ser así no sería necesario, y los que se han ocupado exclusivamente de la aplicación técnica tendrían razón. La vida necesita del pensamiento, pero lo necesita porque no puede continuar en el estado en que espontáneamente se produce. Porque no basta nacer una vez y moverse en un mundo de instrumentos útiles. La vida humana reclama siempre ser transformada, estar continuamente convirtiéndose en contacto con ciertas verdades. Verdades que no pueden ser ofrecidas sin persuasión, pues su esencia no es ser conocidas, sino ser aceptadas. Y cuando la vida no acepta dentro de sí cierto grado de verdad operante y transformadora queda sola y en rebeldía, y cualquier conocimiento que adquiera no le bastará. Seremos sabios y bárbaros, porque el corazón sigue rebelde, los instintos sin domar y la voluntad sin freno, y por la incapacidad de actuar verdaderamente y de hallar comunicación efectiva.

El pensamiento flota desasido al no transformar la vida, al no ser acogido por ella y aceptado, solo patrimonio de los que han sido capaces de descubrirlo.”²¹

De esta no aceptación de la verdad por la vida también se puede hacer historia, excavar para conocer la naturaleza de este nudo, y es lo que pretende al comienzo de *La confesión literaria: género y método*. La Filosofía, nos dice, se introduce siempre en el alma de forma violenta. Y aunque el método ocupe un importante lugar en ella, se preocupa tan sólo del método necesario una vez que el hombre está dentro de ella, no de los supuestos anteriores que conducen a su interior. La Filosofía persigue la verdad según la razón, pero es un hombre el que realiza este proceso y acatar tan sólo la existencia de la verdad requiere de este hombre una transformación, pues puede también huirla, rechazarla, responder con un “¿qué me importa?”, de desafío o indiferencia.

En cierta forma, añade, la filosofía griega sí que respondía a esta pregunta. Platón lo hace a través del Mito de la Caverna y Aristóteles, aunque en un principio parece no pretender responderla, pues da por hecho que la búsqueda de la verdad es propia de la naturaleza humana, hace también una teoría de la “vida feliz” como propia del que ha llegado a ser filósofo, que muestra hasta qué punto la vida queda transformada bajo la acción del conocimiento. Además, como Platón había enseñado, entre vida y verdad existe un intermediario, el amor. “Y lo propio de este amor es ser tanto más apasionado cuanto más universal y fría es la verdad, cuanto más lejana y más pura.”²²

El drama de la cultura moderna es la falta de contacto entre la verdad de la razón y la vida. La vida necesita reformarse, convertirse para aceptar la verdad. La filosofía que nace con Descartes, nos dice, “ha abandonado la exigencia de que la vida se convierta y no hace para nada alusión a este asunto.”²³ La vida es dispersión, confusión y ante la

²¹ Ibid. pp.76-77.

²² Monografías (1943) p. 74.

²³ Ibid. p. 17.

verdad pura se siente humillada. La verdad de la razón tiene que encantar a la vida, tiene que enamorarla. “Si la vida no es reformada por el entendimiento, ganada por la verdad que él le ofrece, si la verdad que él le sirve no sabe enamorarla, dejarla vencida sin rencor, se declarará en rebeldía”²⁴

Para intentar salvar esta fractura enorme, la modernidad produce dos movimientos distintos. Por un lado, en lugar de reformar la vida, se pretende reformar la verdad. En vez de salvar la vida de su dispersión, la verdad se hace dispersa, fundándose primero en relaciones, para desembocar luego en los simples hechos. Viviendo el hombre esclavo, en terrible servidumbre ante lo que pasa. Porque la fe en la razón iba dejando un fangoso residuo, el escepticismo.

“¿Para qué, para qué esforzarse en que la oscura realidad se clarifique ante nuestros ojos? ¿A qué proseguir las asperezas del rigor y la disciplina? ¿A qué rechazar lo inmediato? Mejor rendirse adorándolo, dirán unos; mejor entregarse aceptándolo, dirán otros. Aceptar lo que está ahí, aunque no sepamos qué es, ni para cuanto tiempo.”²⁵

Y frente a esto, el idealismo alemán, donde la vida transfiere sus caracteres al Espíritu absoluto, creciendo ambas en soberbia. “Vida y razón se ensoberbecieron, sin corregirse la una a la otra; sin ser la vida aclarada por la razón y sin ser la razón sujeta por la vida que, muy al contrario, le ofreció su ímpetu, todo su ímpetu para que se «totalizara»”²⁶

El hombre frente a esta razón ya sea la relativista de los hechos, ya sea la del Espíritu Absoluto, queda en confusión y desamparo. Encerrado entre la soberbia por un lado y la humillación por el otro. El rencor, nos dice, proviene justo de esa zona de la vida que necesita de la transparencia que proporciona la verdad y como no puede vivir sin ella la busca, mas no pudiendo recibirla, surge de forma tremendamente violenta el rechazo.

“Cuando la vida no se ha convertido, anda confusa y dispersa. Son sus notas cuando corre entregada a la espontaneidad. La verdad racional la propone, y es más, la exige una reducción violenta, sin haberla preparado, sin ofrecerle apenas compensación. «Se hace muy difícil aceptar la verdad sin más, pues una vez aceptada hay que someterse a ella», ha dicho Nietzsche. La razón de la filosofía moderna es la más violenta: por una parte, la más exigente, y por otra, y esto es lo que ha originado el rencor más que cosa alguna, no lleva dentro de sí la justificación de la esperanza humana.”²⁷

Esto se evidencia, para nuestra pensadora, en las obras que surgen del alma europea, que como frutos de ceniza dan testimonio “de la criatura humana

²⁴ Ibid. p. 18.

²⁵ Artículos (1940a) p. 30

²⁶ Monografías (1943) p 77.

²⁷ Ibid. p. 78.

desesperada, sin amparo, pero también sin resignación.”²⁸ Moviada por un ansia irrenunciable que intenta encontrar lo perdido, sin saber muy bien cómo realizarlo. En dos de estos testimonios se centra Zambrano en 1941. El primero de ellos a través de un pequeño librito, *El freudismo, testimonio del hombre actual*²⁹. Allí nos dice que cada época tiene sus males y sus glorias, pero en épocas especialmente complicadas y confusas, éstos vienen mezclados. El freudismo es una de estas mezclas de esplendor y miseria, signo de nuestro tiempo por la función social que desempeña, ser una de nuestras religiones. Porque, aunque nuestra época parezca estar caracterizada por una fuerte irreligiosidad, religiones solapadas la pueblan, sin que sus fieles las acepten como tales. “Las sirven a pesar de sí mismos, sin voluntad, sin conciencia, sin responsabilidad.”³⁰ Se sirve a dioses clandestinos que no osan mostrarse, haciendo que “la mayor parte de las energías de los hombres se vayan en simular, en preparar argumentos encubridores de la mentira en que viven.”³¹ Para Zambrano el freudismo es una de estas religiones ocultas, no tanto por Freud, que tuvo el valor de seguir sus pensamientos hasta el final, sino por el movimiento que le ha seguido.

Freud, nos dice, se encontró con gentes de un medio selecto que, aunque ningún órgano ni víscera les diera motivo de inquietud, vivían desasosegados e infelices. No les pasaba nada, pero vivían bajo una angustia terrible. Y Freud se decidió a curarlos, pero ¿cómo curar un mal tan vago, tan profundo y tan extenso? ¿Cómo curar el alma humana? Y aparece aquí la cuestión más importante, saber la condición y naturaleza de aquello que se pretende curar. Si Descartes había definido la conciencia como la esencia del hombre, siendo los hechos de conciencia los que definían la realidad interior del hombre, los progresos de la Física y la Biología hicieron concebir la realidad humana a imagen y semejanza del mundo físico. El hombre se convirtió en un conjunto de fenómenos: sensaciones, voliciones, juicios... Todo se redujo a términos cuantitativos despojados de cualquier cualidad. Pero Freud, sin intentar rescatar una idea de alma, tuvo la genialidad y el arrojo de lanzarse a curar a esas criaturas utilizando medios psíquicos, “reconociendo de antemano que la terapéutica al uso nada tenía que hacer.”³² Pero aun apartándose de las doctrinas al uso, había algo, fuertemente ligado a Occidente a lo que no pudo renunciar: el método. El método ha sido la característica del

²⁸ Artículos (1940a) p. 32.

²⁹ Monografías (1941)

³⁰ Ibid. p. 21.

³¹ Ibid. p. 21.

³² Ibid. p. 23.

pensamiento europeo, creencia de que la realidad no se revela sin más, pues es preciso buscarla con esfuerzo e incluso con violencia. Torturarla con preguntas, como muestran la violencia de los métodos de experimentación, como por ejemplo la vivisección, que desgraciadamente a veces son efectivos. Freud, que quería curar la enfermedad innominada, tampoco retrocedió ante cosa alguna.

Dos son las concepciones en las que Freud se basa y que Zambrano resalta. La primera es que allí donde empieza la vida comienza la máscara. Todo lo que está vivo se esconde y lo humano mucho más que el resto. “La primera condición de lo psíquico humano sería la tendencia a encubrirse. El afán de vestido, de máscara.”³³ Pero, aunque se oculte, todo lo psíquico busca también la expresión. Necesita mostrarse para que alguien semejante lo perciba. Huye y aparece, hace señales y luego se enmascara. Es un enigma que pide ser descifrado.

“Podría simbolizarse el alma humana en una de aquellas antiguas doncellas de los cuentos que nos enseñaron en la niñez; encerradas en algún castillo languidecían en espera de un esforzado libertador. O sometidas por el poder de una bruja vengativa, pasaban desfiguradas bajo contraria apariencia, en espera que alguien adivinase su verdadera condición. O convertidas en blancas palomas solo el azar hacía tropezar la mano con el agujón hundido en su cabeza. Toda alma humana parece estar sometida a un hechizo o a un dragón, y espera, a veces con angustia espantosa, ser desvelada, comprendida.”³⁴

Freud, conociendo todo esto, comprendió que para ganar esta naturaleza no sería bueno forzarla directamente, porque nada nos daría; sino sorprenderla cuando no se creyera vista. Y los sueños se convirtieron en este lugar para la sorpresa. Desde muy antiguo, nos dice Zambrano, los sueños han sido materia de conocimiento. Ya sean por su importancia profética, en que el porvenir se revelaba, o porque el presente cobraba la plenitud de su sentido. Pero eran siempre sueños inspirados, como también lo era el conocimiento. El hombre por sus propios medios no tenía la capacidad de ver la verdad de la realidad, necesitaba de los designios divinos. Todo saber era revelación. Pero el racionalismo alzándose contra este saber de revelación, por una confianza extrema en su propia razón y una desconfianza terrible hacia la realidad, se aparta de los sueños como método de conocimiento.

Freud manteniendo, pero dislocando también, este juego de confianza y desconfianza (desconfiaba de la realidad psíquica pero también de la razón), se sumergió en el mundo de los sueños como saber de revelación. Pero como hombre moderno que era, añade nuestra pensadora, creía que esta revelación no podía ser

³³ Ibid. p. 24.

³⁴ Ibid. p. 25.

divina, sino psíquica y tenía que obtenerse metódicamente, porque, aunque la conciencia sea claridad, su manifestación puede condicionarse y suprimirse. La educación, la moral, la sociedad hace que suprimamos la manifestación de muchas cosas. Pero Freud va más lejos, estas cosas no solo se callan para los demás, sino también para nosotros mismos. “El disimulo se convierte en inhibición.”³⁵ Sólo la conciencia es liberación y la inhibición no logra sus efectos más que aparentemente. “Freud nos avisa de que podemos, sino vivimos en claro con nosotros mismos, caer en esclavitud, ser poseídos de lo que hemos creído vencer, de las realidades desechadas”³⁶ El lugar psíquico donde se refugian estas verdades humilladas es el inconsciente³⁷, lugar subordinado y sombrío sobre el cual ya no ejercemos control. Y esto es lo que lo hace tan peligroso pues, aunque seamos gentes civilizadas, dueñas de su conocimiento, podemos pasar a ser juguetes de sombras.

Hasta ahora Zambrano ha caminado junto a Freud sin tener nada que reprocharle, lo que la pensadora crítica es el intento de definir al hombre por el inconsciente. Una teoría de la superestructura es lo que Freud defiende, donde lo claro victorioso y constructivo no es sino algo aparential que deriva de una única realidad desconocida. Freud define la totalidad de la subconsciencia por algo que ha encontrado en ella, la libido, fuerza oscura, ciega, animal, trágica y sin límites del apetito sexual. La psicosis no es sino la manifestación de la esencia trágica de la vida, que la moral y la razón han mantenido por siglos encadenada. El hombre se define ahora “como obscuro, informe furor sexual; demonio insaciable perpetuamente insatisfecho, devorador de todo.”³⁸ Freud, cuando el hombre se cansa de tener razón y no ser más que razón, grita agobiado: “la subconsciencia hecha con las sobras, con los desperdicios, es lo real de la vida humana, lo único real. La conciencia ha sido destronada, el hombre ya no es conciencia, ni razón.”³⁹

Para Zambrano esto no es más que un caso típico del “naturalismo” del siglo XIX, un caso más de la conciencia naufragando en un mar extraño y enemigo que la ahoga. Se creía que la razón lo podía todo y apareció este mar primero de fuerzas extrañas, primitivas e indomeñadas. El hombre al mirarse de nuevo en el espejo se encontró con

³⁵ Ibid. p. 26.

³⁶ Ibid. p. 26.

³⁷ Aunque Zambrano durante el texto utiliza el término subconsciencia, hemos preferido utilizar el término inconsciente que es el que Freud utiliza.

³⁸ Ibid. p. 28.

³⁹ Ibid. p. 29.

algo relegado, algo ya nada humano. “Freud nos tiende un espejo en el que sólo vemos la simiesca imagen de un demonio; el demonio furioso del sexo.” Porque Freud nos hace regresar a algo anterior, a la tragedia, ese fondo primario donde arranca nuestra cultura occidental. No por azar recurre él también a sus mitos, como en el complejo de Edipo. Porque detrás de la conciencia del hombre de Occidente cristiano, y antes que eso, griego, aparece el mundo originario de la tragedia, es decir el hombre en estado de naturaleza. Y aunque para el mito europeo regresar a la naturaleza parezca que sea regresar al mundo de la armonía donde todo está resuelto, para nuestra pensadora, no es así. El estado de naturaleza es el estado trágico de lucha sin solución, del hombre esclavo de las fuerzas fatales de sus pasiones, del mecanismo de sus instintos, de la fuerza de la sangre. El hombre aceptó salir de ese lugar, primero con la Filosofía griega y luego con el Cristianismo. Pero ese principio ordenador –el verbo, la palabra, la razón creadora- fue destruido al hacerse cosa humana, al convertirse en algo de su propiedad y el hombre fatigado regresó de nuevo a la naturaleza. Al principio la sintió como un país de ensueño: simplicidad, armonía y paz. Pero si la naturaleza ya no asustaba era porque se la creía conocida.

“La naturaleza entregada a sí misma espanta. Y el hombre, al quedarse en naturaleza, no se encuentra con la ley, ni con la paz. Su «naturaleza» cuando se desprende de los principios, se enmascara, se vuelve ciegamente contra sí misma. El hombre «natural» no es esa criatura pacífica, amable y feliz, sino el verdadero «monstruo de su laberinto». Callejón sin salida, enigma sin solución.”⁴⁰

Esta es la enfermedad que asola a Occidente, el hombre desamparado, lleno de miedo, encerrado en la angustia y el terror de todo y de todos. La paz, como el amor en la que el hombre necesita fundarse para luego adentrarse en el difícil mundo que habita, ha naufragado. No tiene ya una instancia común a la que referirse y sin esa tranquilidad que precisa, “gloria más alta, destello en la tierra de la autoridad que vence sin dejar vencido”⁴¹, al más leve incidente su vida se llena de terror y resentimiento, entrando en guerra con todos y también consigo mismo.

“Porque la enfermedad era y sigue siendo el desamparo, el tremendo desamparo de este hombre de la llamada cultura occidental, que había vivido sintiéndose sostenido por unos principios invulnerables. El Padre de la Religión y la Razón griega que, durante mucho tiempo, estuvieron entrelazados armoniosamente. El hombre occidental no se creyó a sí mismo ser natural, sino ser creado, engendrado por un padre, por unos principios. Abandonado a sí mismo, se llenó de terror, del antiguo terror del pánico. Se sintió preso de las antiguas furias que encadenaban su alma arrastrándole a la fatalidad de una muerte sin esperanza.”⁴²

⁴⁰ Ibid. p. 31.

⁴¹ Ibid. p. 36.

⁴² Ibid. p. 37.

La obra de Freud, para Zambrano, tiene el valor de la confesión, de la voz de un testigo sincero y desesperado de un gravísimo mal. Con valentía se hunde hasta la raíz última del mal que trata de curar, pero estando dentro de ella, la reconoce lleno de lucidez, sin poder hacer nada más. Porque él también fue víctima, encerrada dentro del terrible desamparo que asola lo humano.

El otro testigo de este mal que asola Occidente, en el que nuestra pensadora se detiene es Kafka. En 1941 publica “Franz Kafka, mártir de la miseria humana”⁴³. Resulta significativo observar cómo Kafka realiza una operación contraria a la de Freud. Porque si Freud pretendía desvestir la realidad psíquica para hallar su verdad y se encuentra con un demonio oscuro y ciego, Kafka parte de ser testigo de esta realidad atroz y la viste para así darle forma.

“Hay verdades de tal índole, que en un primer encuentro no podríamos soportar. Por eso tal vez, se nos presenten como sueños sin trascendencia, como fantasmas sin peso, nubes de nuestra alma que bien pronto serán barridas sin dejar huella.

Esta sabiduría es la que acerca el arte de Kafka ya plenamente revelado en «La Metamorfosis» a las antiguas profecías como las que se daba en los sueños. Los sueños mientras transcurren son siempre sueños, por mucho que impresionen siempre hay un rincón en la conciencia que sabe que se trata de un sueño nada más. Por eso pueden soportarse. Luego, los sueños, cierta especie de sueños cobran realidad a medida que se alejan. En su presencia no tendríamos serenidad para afrontarlos sintiéndoles con dura textura de la realidad; necesitamos un largo entrenamiento para aceptarlos como parte de lo real, y todavía más como médula de nuestro destino. El arte antiguo lo sabe; lo sabe también el alma misma que nos advierte de ciertas realidades bajo la capa sutil fantasmagórica del sueño, para darnos así primero a conocer su imagen sin trascendencia propia, y que luego lentamente vayamos aceptando la trascendencia propia de lo real que de un golpe nos hubiera sumergido en la locura. Artimañas astucias del alma, de la sabiduría antigua de viejas culturas y religiones del alma cuyas últimas tradiciones sólo algunos raros artistas nos transmiten. Así Kafka.”⁴⁴

“Las Metamorfosis” pertenecen a la antigüedad como fábula alegre en que el hombre carecía aún de límites fijos con el resto de las criaturas, pero el relato de Kafka nos conduce a un tiempo catastrófico en que, tras un largo camino equivocado, nos encontramos en el mismo lugar del que habíamos partido, pero hundidos en la miseria más atroz. Pues el animal en que se transforma un pobre muchacho de la clase media de una ciudad centroeuropea es “solamente materia bestial, limo de la más baja animalidad, barro sin soplo creador alguno.”⁴⁵ El hombre hundido en sí mismo, nos dice Zambrano, en su infinita sordidez es lo único que ha quedado de su soberbia búsqueda, después de haberse negado por completo a aceptar dádiva alguna. Y la larva, el gusano tan solo una

⁴³ Artículos (1941a)

⁴⁴ Ibid. p. 4-5.

⁴⁵ Ibid. p. 5.

cosa puede hacer, durar mientras llega la muerte, una muerte que es desintegración, sin esperanza de que engendre unidad alguna.

Si *La metamorfosis*, para nuestra pensadora, nos muestra a lo que ha sido reducido el hombre, *El proceso* nos revela de qué clase es el mundo que éste crea: una vacía y espantosa abstracción. Porque, ¿quién acusa aquí y quien es perseguido? Nadie, nada. “Sólo el vacío absoluto no se satisface jamás, sólo él no se calma, no se apacigua. Sólo la abstracción de lo que no es, del *nadie* después de que el hombre rompió el lazo de la redención, de la gracia tras haber roto también el de la creación.”⁴⁶

¿Cómo ha llegado el hombre europeo a esta situación de la que Freud y Kafka son su testimonio? En un artículo de 1944, “La destrucción de las formas”⁴⁷, analiza esta situación a través de la pintura, porque si el arte ha sido capaz de forjar un rostro humano durante tanto tiempo, es porque antes se había formado ya en la mente del hombre. “El rostro humano es el lugar donde la naturaleza, el cosmos entero sale de su hermetismo.”⁴⁸ Pero el arte contemporáneo ha perdido de nuevo este rostro, regresando a la máscara, a lo intranquilizador, a un pasado remoto. A través de la destrucción de las formas que realiza, elementos olvidados reclaman de nuevo el puesto que la figura y la claridad les habían robado. Se ha pretendido entrar en contacto con la materia, pero esto es entrar en contacto “con lo sagrado, con la *fysis* antes del concepto, antes de la filosofía, antes del ser”⁴⁹ Porque el *logos* había conseguido que la *fysis* alcanzara el ser, que tuviera definición. Antes su rostro era máscara, pues todavía no había alcanzado forma definida. En Grecia, aunque ya la máscara fuera muy parecida a lo humano –la persona de la tragedia-, era hermética y por eso trágica, una “fijación de lo humano sin revelarse, la manifestación de lo humano en su cautividad, debatiéndose en la asfixia, sujeto por sus propias pasiones, en el oscuro mundo de la sangre y las entrañas.”⁵⁰

La *fysis* era un término sagrado griego del vocabulario de los misterios, la fuerza sobre la cual el hombre no puede nada. El pensar descubrió algo que no es *fysis* pero que puede mirarla, enfrentarse a ella para definirla. Ser capaz de decir, “es agua”, “es aire” constituye un momento divino de la historia humana que libera al hombre de la servidumbre ante la *fysis* sagrada. Y después de esta liberación que ofrece el concepto, nace el arte tal y como lo conocemos en Occidente, capaz de dar rostro a lo humano de

⁴⁶ Ibid. p. 8.

⁴⁷ Artículos (1944b)

⁴⁸ Ibid. p. 87.

⁴⁹ Ibid. p. 91.

⁵⁰ Ibid. p. 91.

forma múltiple, cargándose de expresiones, ofreciendo unas categorías para sus pasiones.

“Es como si el personaje de la tragedia griega hubiese al fin desatado el nudo último de sus conflictos, como si el sentido oculto de todos los padeceres se hubiera revelado y encontrase cada uno su puesto en el dolor, dolor que por ser padecer dentro de la libertad es al mismo tiempo gozo profundo, felicidad.”⁵¹

Pero es en el arte después del romanticismo, para Zambrano, donde, de forma más evidente, se muestra tanto la destrucción de la forma humana como el desgarramiento de la visión humanizada de la realidad, desenterrando también una manera antiquísima de tratar con ella. Al destruirse la objetividad, la distancia y la frontera que el concepto establece frente a la realidad, aparecían de nuevo los contrarios, la oscuridad de la *fysis* y lo inefable.

“Y en su virtud lo inefable, nunca enteramente vencido por la poesía, aparecerá, como el silencio aplastado por la palabra, empujado por ella al reino de las sombras, asomará pidiendo salir a la luz, vivir la vida de la expresión. Pero esta expresión de lo inexpresable no puede darse sino estableciendo una relación, la relación de la máscara hermética, que la máscara sagrada significa: la participación.”⁵²

El hombre cuando realiza esto busca algo que ha dejado atrás. Abandona la luz del día, la idealidad que le sostiene para sumergirse de nuevo en el lugar oscuro, en la caverna de donde había salido. Porque el arte comenzó siendo un modo de ocultamiento y de contacto con lo no humano, con lo sagrado terrible, a través del adorno y la máscara. La máscara no es para ser contemplada sino para conseguir algo. Es un instrumento para entrar en contacto con un género de realidades con las que sólo se puede entrar en contacto por imitación, por participación. Tomar otra figura no para abandonar la propia que aún no se ha conseguido, sino para entrar en contacto con lo sagrado, esa realidad que devora y es devorada, porque es vida que avasalla toda forma. Cuando la máscara reaparece, la objetividad se eclipsa, la luz se esconde. Y este eclipse es lo que siente que está ocurriendo en Occidente:

“Eclipse de lo humano que se verifica en la vida también. Es la noche oscura de lo humano que semeja el retiro de una luz y un *logos* donde no se encontraban ya sino diferencias, discernimientos; una retirada y un retroceso del Dios de la teología en busca del Dios que devora y quiere ser devorado.”⁵³

Por primera vez realiza aquí la diferenciación capital para su pensamiento entre sagrado y divino, que aparece también en este año, 1944, en uno de sus inéditos, “El

⁵¹ Ibid. p. 93.

⁵² Ibid. p. 98-99.

⁵³ Ibid. p. 102.

final del mundo antiguo y la importancia de la filosofía”⁵⁴, y que darán forma al primer capítulo de *El hombre y lo divino*. Aunque no será hasta finales de los años cuarenta cuando estos nudos cobren la importancia que más tarde desempeñaran en su pensamiento, como relata en 1987 en “A modo de autobiografía”:

“Y ya algo he de decir de lo que he entendido por filosofía: véase la transformación de lo sagrado en lo divino, con lo que estoy obligada a hablar del descubrimiento de lo sagrado, que fue precisamente en la pintura de Luis Fernández. Me enseñó, con mucho pudor, unos dibujos en que aparecían unos órganos sexuales que yo no vi, porque tengo la facultad de no ver lo que no tiene sentido o lo que tiene un sentido diferente, y entonces, lo que vi fueron entrañas, entrañas sacras. Era un pintor de lo sacro que se había desgarrado las entrañas y que no había llegado a hacerlas divinas. El descubrimiento de lo sagrado también se lo debo, o ha estado propiciado, por un libro apasionante leído en mi adolescencia, publicado por *Revista de Occidente*, de un autor alemán, Rudolf Otto, *Lo santo*, y yo me di cuenta que no era lo santo, sino lo sagrado. Lo sagrado que no se manifiesta enteramente y que, sobre todo, está adscrito a un lugar. [...]

¿Y lo divino? Pues para descubrir lo divino está el pensamiento. Lo sacro está adscrito a un lugar, está mudo, hace señas, atrae se puede uno quedar pegado; pero de ahí nos salva, por decirlo así, lo divino. Y en lo divino sucede lo contrario: que es la transparencia, la presencia que querríamos encontrar siempre y que aunque no la encontremos, la sabemos, está ahí.”⁵⁵

Sagrado es el lugar en el que la caridad está hechizada y prisionera, el mundo en que el género del delirio ha intentado internarse, el mundo en el que el poeta se hunde para sentir el lazo que le une con la existencia, el mundo en el que el alma habita. Divino es el instante en que el mundo sagrado se ordena y cobra orden, presencia, realidad. La isla o la catacumba son figuras simbólicas de la penumbra, lugar en que sagrado y divino se comunican. Y justamente como iremos viendo es este el papel del elemento femenino de la divinidad, ser el lugar de la penumbra. Porque lo que Zambrano se propone es transitar por el límite entre ambas realidades, algo que parece que Europa había conseguido en algún momento de su historia, pero que poco a poco ha ido abandonando. Para hundirse en la raíz de este proceso se propondrá escribir, a finales de los años 40, “Filosofía y Cristianismo”⁵⁶, ruina o fracaso, como la propia Zambrano reconoce⁵⁷, que nos dirigirá hacia *El hombre y lo divino*. Pero es ya en los artículos de estos años donde podemos ir observando cómo se vertebran los ejes que irán dando forma a este proyecto, bajo que coordenadas va a ir surgiendo.

Pero para comenzar el recorrido de este germen, primero hay que adentrarse en las

⁵⁴ Inéditos (1944b)

⁵⁵ Artículos (1987a) pp. 722-723.

⁵⁶ A partir de 1942 comienzan a aparecer en los manuscritos de Zambrano proyectos tanto de cursos con este título (Inéditos (1942-1947)) como programas de escritos para darle forma (Inéditos de María Zambrano (1943c))

⁵⁷ “[*El hombre y lo divino*] son los restos de un naufragio, porque lo que yo quería escribir era «Filosofía y Cristianismo»” (Ibid. p. 721)

razones que hacen que el hombre contemporáneo pase “La vida en crisis”⁵⁸, como titula un artículo de 1942. Porque, ¿qué es lo que caracteriza la crisis? La inquietud, responde. Pero una inquietud de un grado distinto de la que la vida humana por sí misma trae. Una inquietud excesiva, más allá del límite de lo soportable: “Es inquietud que nos viene de afuera, no libertadora actividad que brote de adentro.”⁵⁹ El hombre en crisis se sumerge en una pasividad humillante frente a terribles acontecimientos que le llevan y le traen, sin poder dar justificación alguna que le reconforte. Además, vive estos acontecimientos en la más tremenda soledad. Porque al igual que ocurre con la inquietud, la soledad es también algo característico de la vida humana, pero la soledad de la época de crisis nada tiene que ver con la de lucidez, sino con una mayor confusión en la que no se sabe nada ni se puede reposar en cosa alguna. Pero la crisis, para Zambrano, permite que se muestren “las entrañas de la vida humana, el desamparo del hombre que se ha quedado sin asidero, sin punto de referencia; de una vida que no fluye hacia meta alguna y que no encuentra justificación.”⁶⁰ Ante tal situación, aunque aterre al hombre, la única solución posible consiste en reunir la valentía necesaria para mirar esta desnudez sin intentar cubrirla apresuradamente.

Para adentrarse en esta desnudez que la crisis desvela parte Zambrano de las teorías de su maestro en *Ideas y creencias*⁶¹. La vida, nos dice siguiendo a Ortega, es lucidez, tensión, cuidado y vigilia, pero necesita también del abandono y el olvido, de un fondo estable en el que poder descansar. Quietud que pertenece a las certidumbres, a las convicciones de las que no dudamos y que por tanto nos sostienen. La realidad sobre la que el hombre se asienta es la que forman sus creencias. Las ideas por el contrario nacen de la duda. Ortega afirma que la crisis nace cuando faltan las creencias y sobreabundan las ideas. Es en ese momento cuando la vida se vacía de sentido, convirtiéndose el mundo en fantasma y dejando al hombre encerrado entre la inquietud y la inactividad.

Pero lo que Zambrano se propone es hundirse todavía más en ese misterioso nexo que une al hombre con la realidad. Porque para ella, tras las creencias se esconde un fondo de una inocencia absoluta, la confianza. Actitud previa en la que el hombre se abandona, se olvida, abriéndose por completo a algo que se le impone y que él acepta.

⁵⁸ Artículos (1942a)

⁵⁹ Ibid. p. 101.

⁶⁰ Ibid. pp. 101-102.

⁶¹ Ortega y Gasset, J. (1997) Ortega publica este libro en 1940.

“Toda creencia está fundada en lo que a nosotros hace, en esa apertura íntima a lo que hay, cuya mayor amplitud delimita la mayor o menor realidad con que contamos. Las almas mezquinas lo son por estrechez de esta inicial confianza, pues la realidad, en su mayor plenitud, está ligada a la capacidad de aceptación, de olvido y de amor, a ese tesoro divino de confianza y entrega.”⁶²

Confianza que es también esclavitud, porque siendo esclavo, como ya apuntaba en el arquetipo del poeta en *Filosofía y poesía*, el mundo se le ofrece al hombre en su máxima plenitud y riqueza, lleno de ángeles y demonios, como expresiones de todas las fuerzas a las que se siente sometido en su total estado de pureza. “El alma, lo que se entiende por alma humana, ha sido siempre esclava y a la vez no quiere ser otra cosa.”⁶³

Pero el hombre no es tan sólo alma y su confianza no se limita a lo que hay. Existen para él otro tipo de realidades a las que se dirige pidiéndoles algo. El hombre demanda y pide a causa de su insuficiencia. Si el animal es una criatura perfectamente adaptada a su medio, el hombre debe construirse un medio en el que poder vivir, pues no lo recibe dado. En esta necesidad se manifiesta la esperanza, que es hambre de nacer del todo, de llevar a plenitud lo que únicamente se lleva como proyecto. Debido a este nacimiento incompleto el hombre nunca se ha conformado con vivir naturalmente, necesitando siempre algo más. Para ello crea mitos, teorías y mundos que le hacen más habitable una realidad que siente inadecuada y hostil.

“Todas las creencias y también las ideas, que se refieren al orden del mundo, la figura de la realidad, están sostenidas por la esperanza. El hombre que es al mismo tiempo algo fallido y solitario, necesita hacerse una realidad entera donde vivir. Por eso edifica la objetividad. Objetividad que es la estabilidad vigente, el orden que a todos llega y cobija, que todo lo ordena y lo aquieta.”⁶⁴

Pero esta objetividad que el hombre ansía es también una herida, hija del engaño y el fracaso que siente frente a la realidad. Es en Grecia donde nace para Occidente éste ansia de objetividad, a través de la que sus pensadores elevaron la realidad a objeto. “La historia de este proceso tan dramático y aún conmovedor, por ser uno de los mayores actos de generosidad que el hombre haya realizado en su historia, es en realidad la historia de la Filosofía griega desde Parménides hasta Plotino.”⁶⁵ El objeto aparece por una relación entre amor y conocimiento, donde la realidad inmediata fracasa, porque engaña, porque no puede ser aprehendida del todo y se descubre la idealidad, que pretende hacer la realidad invulnerable, invencible, a salvo de cualquier contradicción.

⁶² Artículos (1942a) pp. 107- 108.

⁶³ Ibid. p. 110.

⁶⁴ Ibid. p. 114.

⁶⁵ Ibid. p. 116.

Esta fuerza es una fuerza religiosa “que engendra nuestras creencias, que afirma un orden de mundo, en que la realidad oscura ha adquirido transparencia, permanencia y sentido.”⁶⁶

Pero esta objetividad, aunque se apoye en la esperanza, también la limita y la encierra, porque cuando crece y se siente poderosa, demasiado pulida y acabada, aprisiona a todas las otras esperanzas contrarias a la que ella da forma y rostro.

“Porque la historia de la criatura humana partiendo del horror del nacimiento es una lucha entre el desengaño y la esperanza, entre realidades posibles y ensueños imposibles, entre medida y delirio. Pero a veces, es la razón la que delira.

Cuando se llega a la embriaguez del delirio se hace necesario despertar, volver a despertar. 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.”⁶⁷

En 1941 publica “La violencia europea”⁶⁸ donde pretende hacer memoria para acercarse a esa violencia de raíz, de principio, sobre la que Europa se constituye. Todo a través de una imagen: el Dios europeo. Porque el Dios de Europa, nos dice, no es recogido de Grecia, sino de un pueblo semita, siendo este Dios el creador por excelencia. Y aunque el cristianismo le añade la característica de la misericordia -envía un Dios como él, que adquiere figura humana, carne mortal para morir, para hacerse alimento de la insatisfacción humana-, el hombre europeo destacará la creación como lo fundamental del Dios al que sigue. “Ningún Dios más activo, más violento. De la nada saca al mundo, la espléndida realidad que es la mayor acción de todas.” Pero el hombre europeo recoge también la filosofía griega, lo más propio de esta que consiste salvar las apariencias, constituir una objetividad, algo universal en la que los hombres puedan entenderse -la ciudad-. Anheló de Platón que Aristóteles realiza con sus categorías:

“La Iglesia va a adoptar este pensamiento, que hace de las categorías el molde de la creación divina de la hermosa realidad sacada por Dios de la nada. Se ha salvado así este bajo mundo, el lugar del «destierro», el «valle de lágrimas». Es obra de la filosofía griega, llevada a cabo por la mediación de la Iglesia católica, que no parece que quisiera nunca dejarle percer. La realidad de aquí abajo ha sido siempre ella realidad, y no el ilusorio velo de Maya, la fantasmagórica decoración que fue para las religiones orientales, al menos como tan esquemáticamente aparecían.”⁶⁹

No se conforma el hombre europeo con esta tranquilidad que gana reduciendo la violencia divina, teniendo ante sí un mundo ordenado y un Dios a su servicio, y quiere fundar su historia, hacer su propia creación. El camino de desdicha, de cuidado y

⁶⁶ Ibid. p. 118.

⁶⁷ Ibid. p. 120.

⁶⁸ Artículos (1941b). Luego incluido en *La agonía de Europa* (Monografías de María Zambrano (1945) pp. 43-61.)

⁶⁹ Ibid. p. 53.

vigilancia que es la historia, el hombre europeo lo afirma cada vez más. A esto lo ayuda su cristianismo, pues para el cristiano el mundo nunca es velo de Maya, sino el lugar donde se afirma su perdición o su salvación:

“Su vida es avatar, riesgo aventura, peripecia. Ser cristiano es también no resignarse, agarrarse a la esperanza en lo imposible.

La historia es hija de la mayor violencia, la violencia definitiva que el hombre puede haber cometido; es la glorificación y afirmación de la miseria humana sin reducirla a nada, tal y como se presenta. El hombre es polvo y ceniza pero esta ceniza tiene sentido.”⁷⁰

La historia humana, para Zambrano, es la historia de la desesperación, del cuidado, de la vigilancia y el desastre perenne que el hombre siente al ser pasajero. Pero si él es ceniza, polvo, apenas una nada, para cubrir toda esa fragilidad “tiene que crearse un mundo como hizo Dios cuando estaba solo.”⁷¹ Esto en Europa ha consistido en método, sistema, violencia que realiza la filosofía o la ciencia, cada vez menos misericordiosa, en su cerrada forma sistemática. Porque, nos dice, este crearse un mundo “no es sino afirmación del momento, del eterno momento: «Seréis como dioses».”⁷² Frenesí de ser a imagen y semejanza del dios creador para el que se usan todas las razones. Y así crear desde la nada, sin soporte alguno ni donación posible más allá del propio hombre.

“El conflicto a que Europa ha llegado en su violencia es religioso y la filosofía no podrá resolverlo por sí misma. Antes de que brote una nueva filosofía, en esta tradición europea, tendrá que verificarse una conversión del hombre, tendrá que haber una aceptación de la realidad en forma reveladora.”⁷³

La única manera que Zambrano encuentra de acercarse a esta conversión que el hombre precisa es, como ya está realizando, recorrer la historia de las esperanzas y las desesperaciones, los delirios y los fracasos que encierra en el corazón de Europa, alumbrando estas dos grandes coordenadas, “Filosofía y Cristianismo”, que a través de los artículos de estos años, ya comienza a atisbar.

En “La esperanza europea”⁷⁴ nos dice que toda cultura representa el ansia que el hombre tiene de nacer nuevamente. Ansia que nunca se calma del todo, pues el hombre no acaba de encontrar el ser entero y acabado que busca desesperadamente, necesitando siempre de su resurrección. Y durante estos años Zambrano da gran relevancia a la figura de San Agustín, pues a través suya se muestra como muere y resucita el alma del mundo antiguo, produciéndose una conversión histórica, la salida

⁷⁰ Ibid. p. 57.

⁷¹ Ibid. p. 58.

⁷² Ibid. p. 59.

⁷³ Ibid. p. 60.

⁷⁴ Artículos (1942b)

de una crisis, donde la filosofía griega y el poder romano mueren para pervivir en otra forma.

“Toda resurrección no es sino la transmutación de algo que sigue siendo lo mismo, pero que ya no puede permanecer ni un instante más en su forma, y así, de pronto, en lo más escondido, encuentra una nueva inspiración, encuentra que su esperanza y su desesperación andaban enredadas o eran demasiado difíciles, y descubre otras nuevas. Esta transmutación de esperanza y desesperación es la que nos muestran las *Confesiones* de San Agustín. Y con ello vemos bien claramente, con sencilla evidencia, que una cultura humana no es sino un sistema de esperanzas y desesperaciones. Por eso, cuando se tiene el acierto de fundar una, las esperanzas dispersas se unen y recogen en un sistema. La vida humana es sistemática, mas no de razones y sin razones, sino de esperanzas y desesperanzas. A veces su funcionamiento se ha enredado y se hace imposible; entonces el hombre agoniza, se debate y empieza a buscar, porque no sabe que esperar.”⁷⁵

A través de San Agustín, para nuestra pensadora, no se rompe con la esperanza griega, sino que se encarna aquello que no podía terminar de salvar. La vida griega reposaba sobre un fondo de pesimismo y por eso tenía sed de razón. No encontramos en su poesía, nos indica, un himno de acción de gracias por haber nacido. El culto a Dionisos, dios de la vida, no es un culto alegre, sino terrible. Y podría aventurarse que su importancia de la belleza es “una protesta, una rebeldía contra la mezquindad de la existencia humana, un reto (el único permitido sin proceso) a la envidia de los dioses olímpicos.”⁷⁶ Porque el griego siente que las cosas sólo podrán alcanzar su ser en un lugar que no es la vida ni la muerte, sino la inmortalidad. El ser que ellos descubren es contrario a la vida, está más allá de ella, más allá de todas esas pasiones tan vivas y descubiertas. El mundo griego muestra una sed de razón, de orden, de transparencia que intenta salvarse de tanta violencia y destrucción.

Por todo esto Grecia no pudo realizar una confesión. Es quizá el libro de Job, nos dice, el antecedente de la confesión que San Agustín realiza. Porque no son razones por lo que Job clama. No al menos al estilo griego, sino razones personales, razones de vida que puedan sostenerle en su desesperación.

“La confesión surge de ciertas situaciones. Porque hay situaciones en que la vida ha llegado hasta el extremo de confusión y dispersión. Cosa que puede suceder por obra de circunstancias individuales, pero más todavía históricas. Precisamente cuando el hombre ha sido demasiado humillado, cuando se ha cerrado al rencor, cuando sólo siente sobre sí «el peso de la existencia», necesita entonces que su propia vida se le revele. Y para lograrlo, ejecuta el doble movimiento propio de la confesión: el de huida de sí, y el de buscar algo que le sostenga y le aclare.

La confesión comienza siempre con una huida de sí mismo. Parte de una desesperación. Su supuesto es como el de toda salida, una esperanza y una desesperación; la desesperación

⁷⁵ Ibid. p. 66-67.

⁷⁶ Ibid. p. 69. Para recoger el análisis que Zambrano hace de la confesión de San Agustín vamos a seguir tanto este artículo que acabamos de señalar, “La esperanza europea”, como la parte a esta dedicada en *La confesión: género literario y método* (Monografías (1943) pp. 79-99.)

es de lo que se es, la esperanza es de que algo que todavía no se tiene aparezca.”⁷⁷

Al final del mundo antiguo existía la desesperación y el desengaño ante una razón que, aún en su máximo esplendor, había dejado al hombre en soledad y desamparo. No podía engendrarlo de nuevo sino a través de un heroísmo de tal calibre que expulsaba irremisiblemente al hombre normal a un lugar en el que no encontraba asidero donde agarrarse. Porque si la Filosofía parte de la renuncia a la queja, la nueva esperanza que trae el cristianismo -y que en Job Zambrano ve su primer germen-, muestra primero la desesperación que se obstina en vivir y que se atreve, en medio de las mayores desdichas, a quejarse de su ser perecedero. La tragedia parecía en el mundo griego ser ese lugar donde se mostraban las pasiones y los nudos más oscuros de la vida, pero con una intención distinta a la que San Agustín va a encarnar. La tragedia buscaba esa objetividad que la filosofía daba por supuesta: un lugar, en la propia existencia, en el que encontrar sitio y apaciguamiento. Lo que san Agustín emprende es un nuevo movimiento en el que pretende desvelarse, pero mostrándose a una realidad soberana, ofreciéndose a la mirada divina. La confesión realiza un movimiento contrario al de Adán, que avergonzado se esconde ante la voz divina. Un alguien se descubre ahora, pero no por un acto de sinceridad, sino por la acción de ofrecerse íntegramente a una mirada que, aunque siempre lo ve todo, él siempre elude. El acto fundamental de la confesión no es que seamos vistos, sino “que nos ofrecemos a la vista, que nos sentimos mirados, recogidos por esta mirada, unificados por ella.”⁷⁸

Pero este movimiento, a la vez que descubre una nueva dimensión, crea también una división dentro del hombre:

“Y de aquí que el hombre europeo, el protagonista de su cultura, sea por lo menos dos; que cada hombre, y no por especial genialidad ni particular complicación, sino por vivir en este sistema de vida, lleve a otro dentro de sí. Aquel de quien huye, el yo en sombra, el que vive en desprecio, del que nos avergonzamos, el que irónicamente reconocemos como contrapartida obstinada de nuestro proyecto, y aquel de nuestros sueños con el que llegamos a confundirnos en los momentos afortunados, en esos raros momentos en que nos parece que de veras vivimos y somos.”⁷⁹

La confesión que san Agustín comienza pretende mostrar el camino entre ambas dimensiones, dar forma a esa necesidad biológica y psicológica imperante en el hombre que le hace necesitar sentir, al menos por un instante, que coincide consigo mismo, que el personaje miserable que se ha encontrado siendo, alcanza por fin a ese otro luminoso

⁷⁷ Ibid. p. 84.

⁷⁸ Ibid. pp. 92-93.

⁷⁹ Artículos (1942b) pp. 74-75.

que ansía. Y ese hombre nuevo y luminoso al que se aspira, se convierte ahora en el hombre interior. “Vuelve en ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad”, palabras de San Agustín que Zambrano recoge porque, para ella, aquí nace el hombre europeo, dándose cuenta por primera vez de una interioridad en la que puede reposar. Esto le diferencia, por ejemplo, del estoico, que muestra un individuo sujeto a medida, a límite y que busca tan solo lo que puede soportar. La persona a la que el cristianismo da forma no tiene límite.

“Hay algo en el hombre que todo lo traspone y trasciende; ser hombre es poseer interioridad que lo trasciende todo, esa interioridad inabarcable. Por eso una persona, un cristiano, es como una perspectiva infinita que no se agota jamás en ninguno de sus actos ni en todos ellos juntos; es lo que está siempre más allá; está en el fondo, tiene fondo. Por eso necesita confesarse, revelarse, y jamás se agotará, jamás quedará dicho, porque su verdadero ser reside detrás. Fondo inagotable que jamás se vaciará por mucho que la confusión insista. Es la interioridad atormentada y que no reposa, pues de ella mana ese hombre interior que quiere realizarse aquí abajo, ese clamor desde lo profundo por ser; que una vez que halla la verdad quiere existir en ella y dentro de ella, existir siempre.”⁸⁰

San Agustín pretende dar a luz al hombre entero, real, de carne y hueso, liberando por completo aquello que bajo el mundo antiguo no encontraba lugar en el que vivir. Muestra, para ello, el abismo de la interioridad, pero una interioridad que tiene también una parte terrena, “animal tal vez, tal vez humana, algo así como la tierra en que el espíritu va envuelto, algo que cuando se pone opaco obscurece hasta el brillo mismo de la verdad, algo que turba y enajena, algo que San Agustín encontró perdido: el corazón humano”⁸¹ Porque siempre el corazón, al comienzo, se encuentra en confusión y dispersión.

El camino que la filosofía propone es arrancarlo de la dispersión por la violencia del entendimiento que anula las pasiones. Hacerlo entrar en la luz, ir transformando poco a poco el amor en una inmortalidad muy próxima a la seguridad de las ideas. Existe también otro camino anterior al del filósofo, el del sabio oriental, que pretende dejar el corazón vacío y pulido, para poder utilizarlo como espejo. “Ayuno del corazón que es una conversión amorosa, a la manera de la cortesía oriental, aniquilándose para dejar todo el sitio al huésped esperado, a la entera realidad.”⁸² Pero lo que San Agustín pretende no es extinguir su corazón en la luz, ni convertirlo en espejo, sino que la verdad penetre en esa cavidad oscura, para que el corazón sin ser aniquilado sea capaz de vivir en la luz. Abrir las entrañas para que la luz, como una gota de aceite que

⁸⁰ Ibid. pp. 76-77.

⁸¹ Ibid. pp. 77.

⁸² Monografías (1943) pp. 94-95.

calma y apacigua, descienda hasta ellas para salvarlas de su petrificación y que la esperanza que en ellas se esconde, sea también rescatada.

“No es el corazón hecho espejo que refleja el mundo, sino el corazón transparente lo que quería; el corazón atravesado por la luz, viviendo en la luz. En una luz viviente, la luz misteriosamente viva del Mediterráneo, cuyas Religiones todas, nos atrevemos a decirlo, unifica, genio religioso que ha hallado lo que tanto mito disperso, lo que tanto misterio más o menos oscuro apetecía en una revelación que la contiene porque la sobrepasa. Religión de la vida en unidad, es decir enteramente viva, de la vida y el amor eternos. Su verdad, su Dios, no era el del pensamiento puro, ni el de la misericordia infinita, la zarza que arde sin consumirse y cuya luz es la razón, era la unidad sobrenatural de vida y verdad. Como Dios de la vida no puede anular el corazón, y el corazón no persigue la libertad, vive en esclavitud, en enajenación; el corazón vive siempre en otro. Y su unidad, la unidad de la vida, es la vida eterna, no la vida trasmutada en inmortalidad.”⁸³

Aunque esta forma de conocimiento, este mirar con el corazón que San Agustín reivindica, no sea la metáfora que mejor acogida ha tenido en Occidente, pues la otra, la del conocimiento como visión, como luz que implica también una liberación de las pasiones⁸⁴, es la que más ha prendido, Zambrano se sumerge en ella en un artículo de 1944, “La metáfora del corazón”⁸⁵. Recoge al comienzo del artículo la frase de Empedocles. “dividiendo bien el *Logos* –distribuyéndolo bien por las entrañas”, porque el recorrido que va a realizar no es sólo conceptual, sino que apegándose a su forma, recorriendo sus detalles, intenta mostrar lo que el corazón, como símbolo, ofrece. Para ello lo primero que señala es la condición del corazón de oscura cavidad que le hace ser símbolo y representación máxima de todas esas entrañas que sienten, pero que encierran en su sentir un hermetismo absoluto que jamás se abre. “El corazón es la víscera más noble porque lleva consigo la imagen de un espacio, de un *dentro* oscuro, secreto y misterioso que en ocasiones se abre.”⁸⁶ En este abrirse encuentra su acción más heroica: acoge porque es cerrado, y por esto lo hace en intimidad, participando en su abrirse el resto de las entrañas. Porque el corazón, al contrario que el pensamiento, no tiene vida independiente, lleva siempre adherida las entrañas:

“Ciencia del corazón, que llega a ser ciencia, sin dejar de estar vivo, sin haber alcanzado, ni querer, ni poder alcanzar, impasibilidad e independencia. Permaneciendo siempre en su ciencia vivo, es decir pasivo y dependiente; llegando en su actividad no a anular estas condiciones, sino a extremarlas llenándose de padecimiento y servidumbre, esclavizándose en su acción máxima; en aquella que le define que es el amor.”⁸⁷

Acogiendo a las entrañas les da forma y expresión, las únicas que pueden tener, la del ritmo.

⁸³ Ibid. p. 95.

⁸⁴ “Las dos metáforas del conocimiento” (Artículos (1942c))

⁸⁵ Artículos (1944d)

⁸⁶ Ibid. pp. 65-66.

⁸⁷ Ibid. p. 67.

“Música, latir que representa, en esto también, el latir de tanta entraña sorda; que suena por toda mudez de las demás que si no se hicieran oír de alguna manera, se llenarían de rencor. Pues el rencor nace de lo que no logra, trabajando siempre, ser escuchado.”⁸⁸

Pero este vivir apegado a las entrañas que la visión del corazón supone, siempre le resulta difícil al hombre occidental. Él es el lugar de lucha entre el que quiere ser y el que es. Necesita salir de sí para proyectarse en la tierra, tender a un mundo, construir una ciudad capaz de sustantivar sus sueños. El paradigma de esta esperanza, nos dice nuestra pensadora, también lo podemos encontrar en San Agustín y su Ciudad de Dios. Ella es la ciudad eterna donde mora la verdad, que se opone a la ciudad de los hombres. Pero el europeo quiere construir esa Ciudad de Dios aquí abajo en la tierra. “Afán de compartir el pan y también el alma, es decir, la vida y la muerte, de saltar las barreras de la soledad individual más fuertes en el occidental que en hombre alguno, ya que el Cristianismo –su religión fundamental- es religión de la persona que existe en soledad.”⁸⁹ El problema, como ya veíamos al comienzo de estas páginas al analizar “Ciudad Ausente”, consiste en haber anulado la distancia entre ambas ciudades, la real y la ideal, entregándose el europeo a una necesidad imperiosa de éxito. “Cansancio de la lucidez y del amor a lo imposible y abandono del saber más peculiar del hombre europeo: el saber vivir en el fracaso.”⁹⁰

Recuperar este saber del corazón apegado a las entrañas mudas que Zambrano reivindica en su artículo de 1944 sea quizá lo que salve al hombre europeo de esa idealidad que le encierra. Porque tras san Agustín el hombre europeo recibió la evidencia que se muestra a través de Descartes. Nació el yo y ahora “toda realidad, todo objeto o pretensión de objeto, habría de ir a buscar su última justificación en una inmediatez de la conciencia. Actos de conciencia y en su centro último, como unidad última e interior, el yo, el yo en soledad”⁹¹ Nace un nuevo modo de vida donde el conocimiento se convierte en el propio existir y todo lo que no es conocimiento, aunque apenas se le conceda derecho a vivir, sigue vivo. Y las entrañas dolidas y oscuras no encuentran otra forma para mostrarse que a través de la originalidad del individuo. Nace una nueva confesión, la de Rosseau, donde ahora el individuo “sale de sí sin temor, rasgando su pecho hasta no dejar rincón secreto. Y con infatigable querencia rebaña sus

⁸⁸ Ibid. p. 69.

⁸⁹ Artículos (1941c) pp. 155-156.

⁹⁰ Artículos (1942b) p. 85.

⁹¹ Monografías (1943) p. 106.

entrañas, de tal manera que, aunque horricen, no se pueden rehusar.”⁹² Para ser comprendido por todos los hombres que le malquisieron y realizar un movimiento ideal que el corazón nunca puede realizar, su independencia.

“Comenzará la equivocada vida del corazón independiente, que no sabemos si rebelde o desamparado, prosigue desde sí la vida en avidez. Vida pasiva que se alza en soledad, desprendida de todo objeto, pues a imagen y semejanza del yo, o confundiendo con él, se ha erigido en principio. Ahora tenderá inevitablemente a un objeto, pues es su condición ineludible, pero lo hará sabiendo o creyendo saber que él lo mantiene, que el ídolo adorado vive a sus expensas. Y así el objeto viene a decaer en la más mísera condición, quedando al descubierto todo lo que la actividad del corazón le debe, vuelto más hacia el amor que hacia el objeto en que se deposita; en realidad, vuelto hacia sí mismo, recreándose en su propia actividad, pues como parece imposible que el corazón actúe de manera distinta que como espejo, se refleja a sí mismo, devolviéndose su propia figura, gozándose en su imagen.”⁹³

La soledad del yo comienza a poblarse de personajes, de conatos de ser dentro del individuo, seres sin rostro y sin nombre. Antes del yo cartesiano, añade, existía esa realidad llamada alma “que nos imaginamos ahora como como este espacio interior, como este reino de cada uno, tesoro donde se guardan las ocultas e imprevisibles posibilidades de cada cual, su secreto reino.”⁹⁴ Lugar que precede al conocimiento, contrario a la extrañeza y que permite al hombre orientarse.

“Tener como una especie de instinto, un sentido para penetrar en cada cosa según su especie y modo de ser; destreza, sutileza, que sugiere en efecto, la imagen de una mano tocando la realidad delicadamente, una mano de pulso infalible, maternal y viril a la vez, mano, pulso, tino, que ha mucho se ha perdido entre nosotros, los occidentales.”⁹⁵

Al ser borrado este lugar, aparecieron los hechos psíquicos, los actos de conciencia que hacen que todos los acontecimientos no traducibles a razones anden con realidad, pero sin sede dentro del hombre, “muertos vivos, de los que andan errantes sin encontrar lugar donde posarse”⁹⁶, al haberse anulado esa previa intimidad con la realidad. Al borrar esta realidad lo que debía suponer una silenciosa armonía, se convirtió en ingobernable tumulto, rebeldía sin término, discordia, faltando algo que quede más allá, exento y libre del destino o de las pasiones. Quizá la Filosofía sola fuera capaz de arreglar este conflicto, si esta falta de intimidad con la realidad afectara tan solo a las cosas de fuera, pero lo grave es que el hombre se ha perdido también a sí mismo, su intimidad y anda “enajenado, huésped extraño en la propia casa.”⁹⁷ Necesita insertar de nuevo ese centro interior que el alma suponía, volver a sentir a alguien que

⁹² Ibid. p. 110.

⁹³ Ibid. p. 113.

⁹⁴ Ibid. p. 125.

⁹⁵ Ibid. p. 126.

⁹⁶ Ibid. p. 127.

⁹⁷ Ibid. p. 129.

recoja las doloridas y rencorosas entrañas, para que les llegue una gota de luz y al fin se hagan visibles.

“La pavorosa faz de la actualidad ¿no nos presenta, sin duda, esta figura de un mundo sin sujeto, donde ha desaparecido el sujeto, donde el yo anda errante como rey sin súbditos ni territorio, donde no existe por parte alguna el alguien responsable, el alguien con identidad y figura propia? Mundo anterior al ser, en que lo psíquico tiene la existencia demoniaca de la multiplicidad inapresable y diluida; mundo donde han huido las formas, quedando sólo el fantasma inasible y rencoroso; el fantasma y el vacío. ¿No estará necesitado de una verdadera e implacable confesión?”⁹⁸

La única forma de alzarse de esta situación es la que ya anunciaba en su artículo de 1938, “Misericordia”, donde, como vimos, afirmaba que “habría que revisar los géneros esenciales del saber desde sus orígenes en Grecia y por otra descubrir las raíces de la actual crisis del saber filosófico, o más exactamente racional, de su insuficiencia y agotamiento, para volverse a descubrir ese otro saber allí donde la razón racionalista lo mantuvo confinado, sin haberle podido impedir, sin embargo, que irradiara desde sus escondrijos en los más insospechados lugares. Más que nunca es necesario hoy esto, pues para dar al hombre el alimento espiritual que necesita es preciso que este género de saber se muestre en su plenitud.”⁹⁹ Pero es ahora cuando ha comenzado a transitar este itinerario, recorriendo tanto la crisis que asola Europa como otros géneros de saber, más allá del modo sistemático en que la filosofía se ha encerrado. La confesión es uno de ellos, allí alguien clama por salir de una situación de la vida en la que se siente encerrado. Pero la Guía es otro de estos géneros donde la razón aparece “en su forma medicinal, en su forma extrema misericordiosa.”¹⁰⁰ Se dirige a un alguien también, pero para que escape del lugar que le aprisiona. Este género, nos dice, guarda un eco de aquello de la experiencia que no se resigna a ser ciencia, de ese algo irrenunciable que se opondrá siempre a esa objetividad que en Grecia comienza, transformando creencias originarias en ideas. Porque “ha habido algo, experiencias precisamente, que no se dejaron traducir a universalidades, que se resistió a ascender al cielo de la objetividad.”¹⁰¹ Ese algo es la desnudez del hombre, ciertos estados terribles por los que el ser humano pasa y en los que la fuerza enunciativa de la ciencia no tiene valor. “Porque sabe esta experiencia que las verdades pueden estar frente a nosotros, duras e invulnerables, estériles e impotentes a la vez.”¹⁰² Esta experiencia no precisa ser

⁹⁸ Ibid. p. 129.

⁹⁹ Artículos (1938j) pp. 231-232.

¹⁰⁰ Artículos (1943a) p.78.

¹⁰¹ Ibid. p. 82.

¹⁰² Ibid. p. 85.

aprendida, sino revivida. Por ello no tomará expresión enunciativa y se escuchará tan sólo como insinuación: pequeños pedazos que intentan transmitir el carácter fragmentario de la experiencia. Y aunque busque otorgar unidad a la vida, aportarle una idea, esta no puede ser abstracta. “Ha de ser una idea informadora, de la que se derive una inspiración continua en cada acto, en cada instante; la idea ha de ser una inspiración.”¹⁰³ Esta inspiración pretende hacer a la vida un medio transparente, otorgándole tanto la capacidad de aceptar como la de resistir. Porque la aceptación le permite a la vida entrar en acción, en movimiento y así transformarse, mientras que la resistencia permite conservar cierto canon, cierta medida. Para transformarse la vida necesita también alcanzar forma, una manera de conducirse en el mundo. Esta forma, la da la cultura, la tradición que imprime su canon en criaturas innominadas, “transmite su ciencia, en una serie de conceptos y preceptos que son todo una Guía no escrita.”¹⁰⁴ Pero existen otros seres, nos dice, para los que la cultura circundante no es suficiente y crean una forma, “Ángel de la Guarda que en vez de ir a un lado va delante, exigiendo implacablemente, mostrando a medias su rostro –el rostro del destino- y a veces escondiéndolo.”¹⁰⁵ Para ellos no es suficiente ni la ciencia ni la experiencia que la cultura en la que viven les ofrece, viven bajo una peligrosa y continua inspiración.

“La vida de estos seres será una alternativa de gracia y angustia, de transparencia y confusión, que sólo ellos sabrán resolver. Unidad que enriquecerá al mundo, y que de logarse sólo ellos podrán intuirlo, forjada en un combate sin tregua, con diplomacia y energía sin medida.”¹⁰⁶

Pero en medio existen otros seres para los que la transparencia de la tradición no es suficiente, pero que tampoco han recibido la visita de esa forma inspiradora:

“Son los perplejos, los que andan sin transparencia y sin resistencia, sin acción posible por falta de personajes, por falta de fantasía creadora y por exceder su posibilidad del canon común de lo anónimo. Alguien sin definición precisa y que anda en su busca. [...]

Anda perplejo no el que no piensa sino el que no ve. El pensamiento no cura; antes por su misma riqueza puede producir la perplejidad. La visión, la visión de la propia vida en unidad con los demás, es la que cura la perplejidad.”¹⁰⁷

La Guía se hace para estos perplejos, como Maimónides recoge en *La Guía de perplejos*. Porque estos seres tienen un ancho campo donde elegir, tienen ideas y sabrían definir perfectamente todas las alternativas ante las que enmudecen. Lo que les falta es una forma que les mueva, una relación entre el conocimiento y la vida que ha quedado

¹⁰³ Ibid. p. 88.

¹⁰⁴ Ibid. p. 92

¹⁰⁵ Ibid. p. 92

¹⁰⁶ Ibid. p. 92.

¹⁰⁷ Ibid. p. 93.

impermeable a él.

“Visión y no sistema, porque se trata de la propia vida que no puede ofrecerse en sistema. La vida tiene siempre una figura, que se ofrece en una visión, en una intuición, no en un sistema de razones.

Es lo irrenunciable del saber que postula la Guía y todas las formas de experiencia: la figura. Figura en que ha de moverse la fantasía, y un cierto grado de amor. Hay figuras que enamoran; solo ellas enamoran.”¹⁰⁸

No sólo existen géneros, existen también figuras capaces de encarnar estos saberes esenciales desatendidos por la filosofía, cómo por ejemplo Séneca al que, como ya vimos, Zambrano le dedicaba un lugar importante, en los años de la guerra, para intentar precisar esa otra forma de razón característica del pensamiento español. En 1944 escribe un librito, *El pensamiento vivo de Séneca*¹⁰⁹, donde quiere resaltar la forma universal de este sabio.

No es a la razón pura a lo que da forma Séneca, nos dice, sino a una razón dulcificada que más que curar lo que pretende es aliviar. Más que despertar al hombre pretende consolarlo. Un puente es lo que pretende construir entre la terrible debilidad humana y algo invulnerable que el hombre necesita y por lo que clama. Es un mediador entre la vida y el pensamiento, entre el alto *logos* griego y la vida humilde y menesterosa. Proporcionar consuelo de la enfermedad, de la muerte, de la pérdida de fortuna es a lo que se dedica. En él la razón se compadece de la condición desvalida del hombre. Porque, aunque la razón de Platón y Aristóteles encontró una explicación racional de la realidad, hubo algo que no pudo desvanecer: el terror humano. En tiempos de Séneca el poder sin medida del Imperio Romano era lo que despertaba este terror. “Era el retorno al mundo del rencor y de la venganza, al mundo del delirio y del capricho, pero viéndolo ya instaurado, victorioso sin restricción alguna: totalitario.”¹¹⁰ El hombre se sentía desamparado y Séneca abandona el recinto puro de la sabiduría para acercarse al hombre de la calle y lanzarle una mirada misericordiosa, ofreciéndole una verdad como remedio de su vida. Anuncia Séneca, nos dice nuestra pensadora, lo que el cristianismo con tanta profusión va a engendrar: un padre.

“Paternidad en la que va envuelta la maternidad, por el saber que en ella hay, de la intimidad más hermética, por la persuasión con que se desliza en las entrañas humanas. La razón en estos padres se hace maternal, por su misma renuncia a la prosecución dialéctica, por su limitación a perseguir la idealidad. Regresa de la idealidad para apegarse a algo concreto, que no pretende además definir. De ser lógicamente ideal se transforma en divinamente materialista, si por materialismo entendemos el apego maternal a lo concreto,

¹⁰⁸ Ibid. p. 96.

¹⁰⁹ Monografías (1944). Podemos ver en este libro un mediador en el desarrollo de la idea de misericordia del año 1938 hasta la idea de piedad que veremos en los epígrafes siguientes.

¹¹⁰ Ibid. p. 40.

al hombre real, la renuncia a la abstracción por no despegarse de las entrañas humanas.

Y brota así, una sabiduría prolija y sutil, que no puede quedar aprisionada en definiciones, ni en ninguna armazón lógica. Un saber acerca del alma y sus vericuetos, flexible y astuta, que a veces trae la verdad más desnuda y a veces encubre con la mentira la verdad más inmediata.”¹¹¹

Pero no sólo en los géneros del pensamiento ni en las figuras que los encarnan se detiene Zambrano, porque la poesía, como ya ha estado ocurriendo durante todos estos años, es un nudo importante que hay que continuar clarificando. Como afirma en su artículo de 1944, “Apuntes sobre el tiempo y la poesía”¹¹², la poesía “parece ser el empeño por descifrar o perseguir la huella dejada por una forma perdida de existencia.”¹¹³ Porque lo esencial para la vida humana es el tiempo, pero el hombre siente que el tiempo en el que se siente vivir es ya una escisión e intenta acercarse a un tiempo perdido del que siente una fuerte nostalgia. La poesía primera, nos dice, es el lenguaje sagrado, misteriosa verdad que es operante, activa, ante todo. Verifica una acción pura, libertadora y creadora.

“En el lenguaje sagrado la palabra es acción. Son fórmulas que hacen abrirse un espacio antes inaccesible. La acción de lo sagrado es lo que parece proporcionarnos este espacio, verdadero «espacio vital», pues es la posesión de nuestro tiempo y la manera de que las diferentes clases de seres y cosas entren en contacto con nosotros; es la accesibilidad de las diferentes maneras de realidad. De ahí la imagen inveterada de unas puertas que se abren ante una fórmula sagrada o ante un conjunto mágico, remedo de la verdadera acción.”¹¹⁴

Si la Filosofía, entregada al mundo de la luz, puede ser asociada al mundo de lo divino, como vimos más arriba y como profundizaremos al introducirnos en *El hombre y lo divino*, la poesía más apegada a las entrañas del mundo “tendrá siempre mucho de ese primer lenguaje sagrado; realizará algo anterior al pensamiento y que el pensamiento no podrá suplir cuando no se verifique.”¹¹⁵ La poesía es memoria de un tiempo lejano, de una Edad Dorada o paraíso perdido. Si la razón se dirige hacia el porvenir para conquistarlo, la poesía es memoria piadosa que goza “de la realidad justamente lo que en ella sin cesar se marchita. La poesía lo llora; luego recordando, intentará crear la imagen mágica del tiempo sagrado por una forma de lenguaje activo, creador”¹¹⁶ Lo buscará en las zonas más herméticas de la vida hasta encontrar un lugar de calma y quietud: el silencio.

¹¹¹ Ibid. p. 65-66.

¹¹² Artículos(1944e)

¹¹³ Ibid. p.45.

¹¹⁴ Ibid. p. 46. Veremos al analizar *El hombre y lo divino* como el tema del lenguaje sagrado es allí desarrollado a través de la piedad (Monografías (1955,1973) pp. 236-242)

¹¹⁵ Ibid. p. 46.

¹¹⁶ Ibid. p. 46.

“Pero al retroceder hasta el silencio ha tenido que adentrarse en el ritmo; absorber, en suma, todo lo que la palabra en su forma lógica parece haber dejado atrás. Porque solamente siendo a la vez pensamiento, imagen, ritmo y silencio parece que pueda recuperar la palabra su inocencia perdida, y ser entonces pura acción, palabra creadora.”¹¹⁷

Filosofía y Poesía, afirma en otro artículo de 1944, “Poema y sistema”¹¹⁸, como formas de la palabra parten de una necesidad común en el hombre: una expresión que sea a la par creación. *Poiesis*, creación y expresión en unidad sagrada que tras sucesivas revelaciones hará que al ir naciendo –ya que, nos dice, nacimiento es siempre separación- estas dos formas de la palabra se escindan. Pero algo siguen guardando en común: el ritmo. Si esto en la poesía es más evidente, el pensamiento “cuanto más puro, tiene su número, su medida, su música.”¹¹⁹ Es este ritmo, que ambas formas de la palabra portan, lo que las permite realizar la transmutación o la metamorfosis que pretenden. “Las dos son fusión de disparidades antagónicas; las dos, apaciguamiento en que los más secretos anhelos se aplacan y la vida encuentra su adecuado espejo.”¹²⁰ Pero no solo ellas, un tercer vértice necesita ser también revisado para encontrar esa unidad originaria que portan: la Religión. “Religión, Poesía y Filosofía han de ser miradas de nuevo por una mirada unitaria en que los rencores crecidos con la prolijidad de la ortiga, estén ausentes”¹²¹ Porque sólo cuando se aclaren mutuamente, recibiendo luz, una de otra y reconociendo sus deudas, el hombre podrá reconocer su legitimidad, su unidad originaria.

Es este nudo el que recorrerá ahora Zambrano para empezar a dar forma a esa razón poética, que lleva ya tiempo buscando, y de la que, a través de sucesivas circunvalaciones, parece estar cada vez más próxima, como se lo escribe por carta a Rafael Dieste, el 7 de noviembre de 1944:

“Hace ya años en la guerra sentí que no eran «nuevos principios ni una Reforma de la Razón», como Ortega había postulado en sus últimos cursos, lo que ha de salvarnos, sino algo que sea razón, pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad. Razón poética... es lo que vengo buscando. Y ella no es como la otra, tiene, ha de tener muchas formas, será la misma en géneros diferentes.”¹²²

¹¹⁷ Ibid. p. 49.

¹¹⁸ Artículos (1944c)

¹¹⁹ Ibid. p. 55. Aquí señala también por vez primera un tema importante para comprender las raíces del pensar de Zambrano: este saber del ritmo que ya los pitagóricos portaban en sus enseñanzas, fue oscurecido por el aristotelismo triunfante. Y aunque no fue capaz de extinguirlo del todo, prosiguió este saber heterodoxo como algo secreto, propio de iniciados, lindando ya con la teosofía. Será en *El hombre y lo divino* donde se interne en profundidad en esta ocultación.

¹²⁰ Ibid. p. 56.

¹²¹ Ibid. p. 56.

¹²² Inéditos (1944c) p. 102.

Si la vocación de Europa es la razón, no basta con su reforma porque, como nos decía que debía suceder con la cultura europea, la razón debe también resucitar. Debe entrar en su catacumba, en su noche oscura, para renacer más ancha, reconquistando aquello que ha ido abandonando en su crecimiento y desarrollo. Debe ser capaz de ofrecer no sólo juicio, sino convertirse de nuevo en aquello que dota de certidumbre al angustiado ser humano. Sólo así podrá convertirse, como nos dirá mucho más adelante,¹²³ en aquello capaz de transformar lo sagrado en lo divino, coincidiendo también con la función principal que el elemento femenino de la divinidad va a cumplir en su pensamiento.

Sagrado y divino son la concepción que nace en estos años para dar forma a esos dos mundos distantes que, anteriormente, poesía y filosofía encarnaban. La razón, si quiere volver a ocupar el lugar privilegiado que ostentaba en la cultura de Occidente, no puede ignorar ninguno de estos dos orbes, ninguna de estas dos categorías íntimas de la vida humana. De qué forma se produce la transición y la comunicación entre ambas esferas es a lo que va a dedicar su pensamiento en los próximos años.

¹²³ En *A modo de autobiografía* (Artículos (1987a) p. 722.

3.2- El cuerpo de la mediación: Piedad y Amor. (1944-1951)

Tras todas las circunvalaciones alrededor de los distintos conflictos que hemos ido recorriendo, para intentar deshacer sus nudos y abrir lugares inéditos en la oscuridad que vayan alumbrando esa otra razón más ancha, “una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad”, como nos decía Zambrano; nos introducimos ya plenamente en la génesis de *El hombre y lo divino*. Centro de su pensar que, como señala Jesús Moreno Sanz, se convierte en “imán irradiante”¹ que recogerá tanto los fragmentos hasta ahora rescatados como proyectará nuevas sendas por las que ir transitando. Pero es nuestra pensadora, en la introducción que realiza a la segunda edición de esta obra en 1973, la que escribe: “No está en este pensamiento hacer de *El hombre y lo divino* el título general de los libros por mí dados a la imprenta, ni de los que están en camino de ella. Mas no creo que haya otro mejor que les conviniera.”² ¿Qué es lo que convierte a esta obra en hito fundamental dentro de su pensamiento? Esto es lo que vamos a intentar contestar tanto a través de este punto como del siguiente.

Resulta difícil establecer un límite. ¿Cuándo comienza a idear este proyecto? Como se señala en la genealogía que de *El hombre y lo divino* se hace en el volumen III de sus obras completas³, 1944 parece ser el origen y “Filosofía y cristianismo” el título con el que, como vimos en el apartado anterior, comienza. Los restos de este naufragio serán los que permitirán a Zambrano poner en práctica lo que ya en 1938, en su artículo *Misericordia*, anunciaba: revisar los géneros esenciales del saber desde sus orígenes en Grecia para poder descubrir la crisis del actual saber filosófico y , a la vez, recuperar otro saber allí donde la razón racionalista lo ha mantenido confinado.⁴ Esto es lo que ya lleva realizando algunos años, pero en este periodo, a través de su característico avanzar en espiral, va a sumergirnos en una nueva profundidad. Porque ahora no sólo pretende realizar una genealogía de los géneros del saber, sino también de algo que la filosofía siempre ha rechazado: el sentir humano. En “Para una historia de la piedad” de 1949,

¹ Así lo muestra tanto en su introducción a *El hombre y lo divino* (Monografías (2011a) pp. 21-94) como en su estudio sobre la pensadora: *El logos oscuro: Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano* (Moreno Sanz, J (2008)).

² Monografías (2011a) p. 99.

³ Ibid. pp. 1186-1217.

⁴ Artículos (1938j) pp. 231-232.

escribe:

“Quizá nada más difícil de definir que la vida anímica, que los sentimientos. Cuando pretendemos abarcarlos encontramos que constituyen la vida toda del alma, que son el alma misma. ¿Qué sería de un ser humano si fuera posible extirparle su sentir? Dejaría hasta de sentirse a sí mismo. Todo, todo aquello que puede ser objeto de conocimiento, lo que puede ser pensado o sometido a experiencia, todo lo que puede ser querido, o calculado, es sentido previamente de alguna manera. [...]

El sentir, pues, nos constituye más que ninguna otra de las funciones psíquicas, diríase que las demás las tenemos, mientras que el sentimiento lo somos. Y así, el signo supremo de veracidad, de verdad viva ha sido siempre el sentir; la fuente última de legitimidad de cuanto el hombre dice, hace o piensa.

Con tan breve observación, vemos que si algo tiene derecho y necesidad de historia es, precisamente, este vasto mundo denominado el sentimiento, pues su historia sería la historia más verídica del hombre. Mas, por ello, la dificultad es grande, según una ley que parece presidir todos los asuntos humanos: a mayor necesidad, mayor dificultad. Los sentimientos son muchos, son huidizos; por ser lo más vivo de nuestra vida son lo más inasible; lo más presto a escaparse y a dejarnos una especie de vacío palpitante, cuando pretendemos captarlos. Son lo más rebelde a definición. Por algo la novela y la poesía han sido sus mejores cauces. Porque lo propio de los sentimientos no es ser analizados sino ser expresados. La expresión forma parte de la vida de los sentimientos, que, al lograrla, lejos de palidecer cobran una especie de entidad diamantina que los hace transparentes e invulnerables al tiempo. Y como la época en la 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 es el hermetismo de la vida profunda, de la vida verdadera del sentir que ha ido a esconderse en lugares cada vez menos accesibles. Hacer su historia, aunque tímidamente, será una labor de liberación.”⁵

Este proyecto de hacer historia del sentir aparece ya formulado por Nietzsche en *La ciencia jovial*⁶, pero la mirada que nuestra pensadora pretende imprimir es distinta a la del pensador germano, como nos muestra la crítica que de él realiza en un artículo de 1945, “La destrucción de la filosofía en Nietzsche.”⁷ Friedrich, nos dice, excavando en la oscuridad de lo que la filosofía no se había atrevido a mirar, encuentra la idea del bien y el mal como su único pretexto. El ser no es más que el cimiento que hace de la filosofía una esclava irremediable, que se aleja cada vez más de los valores verdaderos de la vida. Lo que hace que Nietzsche, al igual que había ocurrido con las figuras de Freud y de Kafka, se convierta en una voz que clama por hundirse de nuevo en el mundo de lo sagrado.

“Si la vida no tolera ninguna idea radical, ninguna idea de «ser» sin sentirse suplantada por ella, quiere decir que el hombre no ha de tomar en serio ninguna idea, que ha de vivir sintiendo el oscuro fondo de la vida como una potencia absoluta, inescrutable. La vida vuelve a ser lo que era antes de que naciera la Filosofía Occidental, antes también de su

⁵ “Para una historia de la Piedad” (Artículos (1949c) pp. 109-110)

⁶ “Todos los tipos de pasiones han de ser examinados en detalle, particularmente según las épocas o pueblos, siguiendo tanto sus características grandes como pequeñas. ¡Toda razón de ser, toda apreciación e iluminación sobre las cosas ha de salir a la luz! Hasta ahora todo lo que ha proporcionado color a la existencia no ha tenido historia. ¿Dónde se encontrará una historia del amor, de la avaricia, de la envidia, de la conciencia moral, de la piedad, de la crueldad? (Nietzsche, F. (2001) pp. 97-98.)

⁷ Artículos (1945c)

equivalente oriental: Religión, sabiduría. La era anterior, la de los dioses extraños, inaccesibles al hombre, pues nada importa que la vida sea la propia vida para que permanezca inaccesible. El hombre es de tan singular condición que le es preciso que se le revele lo que lleva dentro de sí; su propia vida.

La Filosofía comenzó en un momento dado porque la vida necesitó de un saber transparente, porque al hombre no le basta con vivir y cuando solamente vive, ni vive tan siquiera. ¿Podría destruir el último fundamento de la idea de ser; podría prescindir en su «vida» de lo que en ella va contenido: inmutabilidad, transparencia, identidad?”⁸

Zambrano recuerda que para Nietzsche la moral fue la Circe de los filósofos, tal como éste apunta en el prólogo de *Aurora*⁹. Y esa moral que quiso destruir convirtió la realidad “en un laberinto lleno de encantos.”¹⁰ Porque al intentar destruir lo que la filosofía había construido, regresó a un mundo mágico que, sin el horizonte y la objetividad que ésta provee, convierte a los objetos en peligrosos hechizos, en focos de enajenación. La medida humana había desaparecido, pero como en Nietzsche habitaba un poeta también, cobró fuerza “en los peligrosos límites en que la luz se disuelve en las tinieblas, más allá de lo inteligible.”¹¹ La poesía precede a la filosofía, nos dice en el artículo, y la ayuda a nacer. La conciencia poética es la primera identidad que el hombre alcanza al enfrentarse con la enajenación de una realidad sin límite alguno: “pronunciar la palabra primera, aquella que fija el orden y hasta la existencia de las cosas mismas.”¹² Pero en Nietzsche se produjo un proceso inverso, la poesía debería aguardar hasta que el lenguaje racional hubiera sido destruido.

“Y como fatal resultado de este drama que Nietzsche nos presenta, claro espejo del hombre moderno, tenemos el mundo fantasmal que hoy nos rodea: un mundo pre-racional después que la razón lo ha habitado. Mundo pre-lógico después de un largo periodo de ejercicio del logos en todas sus formas. Y esto: un mundo de «antes» en el «después» ¿no es la imagen verídica del horror? [...]

El «eterno retorno» es, más que una idea, un espejismo creado por el horror. Como otras ideas de la Filosofía moderna es más que una idea, un estado de ánimo. Nietzsche sucumbió a su horror por no adentrarse todavía más en la destrucción. Pues la vida abandonada a sí misma, bien pronto vuelve a descubrir el pensamiento. La inteligencia nació requerida por la vida, que si hubiera podido sobrevivir sin ella no la hubiese perseguido tan ahincadamente. La Filosofía, en verdad, ha sido vital siempre, logro y realización en sus momentos afortunados de esa necesidad que la vida padece de ver, de esa aspiración hacia la transparencia que si encontró su expresión más pura en la Filosofía y en ciertas Filosofías, es reconocible en todas las tormentas de la historia.”¹³

Nietzsche no se hundió lo suficiente en el fondo sagrado de la realidad, escribirá Zambrano años después cuando publique *El hombre y lo divino*, y será ella, como iremos viendo, la que recoja su figura e intente llevarla por los lugares a los que no tuvo

⁸ Ibid. p. 161.

⁹ Nietzsche, F. (2011a) p. 13.

¹⁰ Artículos (1945c) p. 161.

¹¹ Ibid. p. 162.

¹² Ibid. p. 160.

¹³ Ibid. pp. 164-165.

acceso.¹⁴ Pero lo que nos gustaría resaltar de este artículo es que nos muestra que no es abandonando la idea, la transparencia o la identidad como nuestra pensadora pretende sumergirse en el mundo del sentir, tan humillado por el racionalismo. Ni es sólo una vuelta a atrás al mundo oscuro, sin límites y sin horizonte, lo que se propone en su proyecto de revivir el pasado, para intentar así sorprender el instante en que el hombre ha perdido la dicha; sino recoger los fragmentos luminosos que éste ha ido abandonando, haciendo una crítica también de todas las pérdidas en las que se incurre, al olvidarse de la oscuridad que la realidad inevitablemente soporta.

Las coordenadas sobre las que su proyecto va a fundamentarse nos las muestra en un artículo de 1944, “La escuela de Alejandría”, que, aunque en un comienzo pensó incluir en “Filosofía y cristianismo”¹⁵, luego pasó a formar parte de *Hacia un saber sobre el alma*:

“La Filosofía había nacido en Grecia de esa necesidad de salvarse del movimiento que tan patente se hace en los pasajes más decisivos de los grandes filósofos, en sus teorías fundamentales: «Salvar las apariencias», que decía Platón, salvar el mundo encontrando el ser más allá del cambio. Y este ser es el refugio para el hombre náufrago entre el vaivén de las mutaciones, entre la agitación de sus propias pasiones también. Horror del movimiento sin sentido que condujo a la mente griega, en un camino sin descanso, hacia la idea de «orden» en que la *physis* se cristaliza por fin en Aristóteles. Mas este orden natural no resultaba suficiente para la vida humana. La «unidad», la pura identidad por encima de todo orden de este mundo, la unidad «más allá del ser y de la esencia» es descubierta por Plotino agujoneado por esa necesidad de hallar sitio para el ser humano. Y ella exigía dejar de serlo, convertirse en objeto inteligible, en identidad pura. [...]

Ante tal situación del pensamiento filosófico, la nueva fe cristiana ofrecía no una idea, sino una imagen. La figura de un Dios que había querido ser hombre para estar vivo y morir; muerte cruenta y no muerte suave, ni callada. El misterio central de esta fe era la Pasión, en que el padecer, todo el padecer que puede contener una vida humana, hallaba su espejo y su paradigma. Misterio de la Pasión frente a la impasible vida contemplativa. Puede parecer extraño su definitivo triunfo. Y sin embargo, no había de transcurrir mucho tiempo sin que esa nueva fe del Misterio de la Pasión llamase hacia sí a la decaída Filosofía, a la desvalida inteligencia. Y éste es otro misterio, quizá el más alto, de nuestra cultura de Occidente.”¹⁶

Grecia, como nos dice en otro artículo de 1948, “La crisis de la cultura de Occidente”¹⁷, descubrió al hombre en su serenidad. La inteligencia se enfrentó allí por primera vez a las cosas y las fue descubriendo poco a poco. Se las interrogaba por primera vez y se las obliga a contestar. Así la naturaleza, que era el demonio de las tempestades, de los volcanes y de la sequía, en un lento y trabajoso esfuerzo se convirtió

¹⁴ Monografías (1955,1973) p. 208.

¹⁵ Así lo muestra el manuscrito que lleva por título precisamente “Filosofía y cristianismo” (Inéditos (1944-1953)), donde encontramos este título como parte integrante de este proyecto en los escritos correspondientes a 1944.

¹⁶ Artículos (1944f) p. 182.

¹⁷ Artículos (1948d)

en idea, en orden, en armonía oculta, lugar donde el hombre podía ya alojarse sin terror.

Pero para que esto ocurriera, para que la inteligencia pudiera enfrentarse a la realidad y preguntarle a cara descubierta: ¿qué son las cosas?, el hombre había tenido que recorrer antes un camino muy largo, como nos dice en un artículo de 1951, “De la paganización”¹⁸. La poesía homérica es una de estas etapas, pero en cierto modo también avanzada, porque allí el hombre no sentía ya sus acciones como indignas ante los dioses, sino que incluso las oponía en rivalidad a ellos. Este inicial orgullo quizá fuese la base para que el hombre se manifestara y buscara su definición, intentando liberar con su explicación lo divino que las movía y las hacía ser. Mucho más difícil es intentar saber qué eran los dioses antes que Homero les diera su forma poética “tan leve y transparente”¹⁹ Porque los dioses, nos dice, no se manifiestan un día, han estado ahí siempre, es su forma lo que le viene dada por el hombre. Su presencia oscura, lo sagrado, preexiste y persiste a cualquier forma. El hombre le da una estancia de la realidad humana, le busca un lugar, le crea una forma, una morada donde habitar, para al mismo tiempo ganar la suya, conquistando así un espacio vital. Una matriz oscura y ambigua es este fondo sagrado del que salen los dioses, donde no es posible el tránsito porque es un lleno hermético e inaccesible.

“Es el arcano y todo lo que rodea al hombre y él mismo, es arcano. El hombre es la criatura para la cual la realidad se le da como inaccesible. Pero siempre ha sentido la necesidad ineludible de despejarlo, de abrir camino, de llegar a ello, de que le sea manifestado. Los dioses son las formas de esa manifestación en que el arcano se revela; todo Dios por el mero hecho de aparecer, de tener un rostro y un nombre, de estar de manifiesto es ya benéfico. El arcano se ha convertido en misterio. Y un misterio es algo ya accesible: es la forma en que un secreto sin perder su condición, se manifiesta.

Cuando aparecen los Dioses, es su forma lo que ha advenido; ella es la novedad, mas la forma no es sólo belleza, sino capacidad de función. Es la función divina la que queda asegurada y liberada en la forma, su garantía. Al prestarle su forma, el poeta ha colaborado con los Dioses mismos como colabora todo aquel que sirve a una revelación. Y antes que la función propia de cada uno de los Dioses –su referencia a la vida humana- existe una forma genérica, propia de todos: función ejemplar y que es su sola presencia. Al manifestarse inducen a los hombres a hacerlo, a salir de ese laberinto que es la vida antes de entrar en la cultura. La presencia de los Dioses atrae a los hombres a luz.”²⁰

Pero todo este proceso vivido en Grecia no fue suficiente. El hombre no se sintió conforme con la tranquilidad que primero los dioses y luego la inteligencia le fueron aportando. Necesitaba una nueva revelación de ese fondo sagrado y comenzó a clamar, a exigir una respuesta, a querer saber por qué nació y qué hay más allá de la vida, a reclamar “una verdad infinita como un corazón, donde pueda hundirse para nacer, para

¹⁸ Artículos (1951d) Este artículo será luego incluido en *El hombre y lo divino*.

¹⁹ Ibid. p. 140.

²⁰ Ibid. p. 141.

renacer o resucitar.”²¹ Y por todo ello, nos dice, a través del cristianismo el hombre perdió la serenidad que Grecia le había aportado y comenzó a sufrir y a no ocultar su dolor. “Estaba vejado y humillado, ultrajado por la necesidad y humillado por la esperanza”²². Ya Dios no era el eje de la naturaleza, sino una entidad a la que llamaba Padre y que le descubría la ausencia de límites que se escondía en su interior.

Grecia y el cristianismo son las coordenadas sobre las que desarrollar el recorrido de los géneros esenciales del saber que Zambrano se propone. Por ello el título de “Filosofía y Cristianismo”, que pensó como primera opción para *El hombre y lo divino*. Su propósito es sumergirse en los fundamentos de la madre Grecia, la Inteligencia, y en los del Padre, el cristianismo, la Pasión, para en los nudos en que ha quedado confinada, recuperar la certidumbre que el hombre contemporáneo ha perdido. Porque al perderla ha ingresado en un estado de terror, de desamparo y de pobreza, que le roba cualquier seguridad que pretenda construir. Esta certidumbre, sentir desvelado, es una posesión extraña, como nos explica en un artículo de 1949:

“Certidumbre es más que evidencia, y menos, porque no puede ser encerrada en una fórmula tal como el *cogito* cartesiano y, por ello, resulta menos manejable, y menos generadora de «éxitos». La certidumbre es la figura de la integridad de la vida; no es fórmula que se refiere tan solo al conocimiento, sino a la situación de una vida que reposa en sí misma, la fórmula diríamos, de la cohesión. Y como toda unidad viviente encierra en sí los contrarios: es fe que busca el conocimiento, pues lo lleva en germen; quietud que engendra el movimiento.”²³

El hombre contemporáneo ha abandonado la certidumbre para lanzarse frenéticamente en busca de la evidencia, como añade un artículo de 1945, “Sobre la vacilación actual”²⁴. Esto le ha llevado a abandonar cualquier resto de inspiración que le quedara y toda fe, incluso la que el racionalismo portaba, la fe en la razón. Creyendo que su existencia aparecería en su máximo esplendor, que su identidad se convertiría en evidencia y que disfrutaría de una firmeza superlativa. Pero no ha sido así, pues al quedarse solo y despojado de todas las creencias que le hacían sentirse rodeado y acompañado, su enorme soledad le ha hecho que se precipitara hacia nuevos dioses. Dioses terriblemente ambiguos que participan de aquellos primitivos y olvidados, que no le permiten al hombre reposo, soledad ni independencia, aunque hayan nacido de la claridad del mundo de la conciencia.

“El hombre de nuestros días se ha precipitado atraído irresistiblemente por Dioses

²¹ Artículos (1948d) p. 32.

²² Ibid. p.31.

²³ “Ortega y Gasset, filósofo español”. Artículos (1949b) p. 94-95.

²⁴ Artículos (1945d)

remotos, potencias de aquellas que hacían intolerable la vida del hombre. ¿Podrá el hombre moderno recobrar de esta caída instalándose, sin más, en su soledad, encontrando por sí mismo esa medida «humana», meramente humana, que el racionalismo reclama? Se perderá para siempre los Dioses, potencias inspiradoras a la medida humana, Dioses que ayudaron al hombre a encontrar su ser propio, su independencia; Dioses que han sido como un pacto entre el ser humano y el misterio que sentía alrededor, la fuerza indefinible, que brotaba también de su propia naturaleza, de dentro de sí mismo. Pues ángeles y demonios no hubieran sido jamás sentidos, si el hombre no los hubiera albergado dentro de sí, en discordia y agonía; si sus combates no hubieran sido la fuente de la angustia y de la fidelidad.”²⁵

El hombre necesita figuras, símbolos, presencias para dar cauce al misterio que siente, tanto a su alrededor como dentro de sí mismo, y si pretende eliminarlas, decae irremediabilmente en un estado anterior y primitivo, en el que se debate entre fuerzas oscuras, sin identidad ni rostro, que no le permiten reposo alguno. Debe, por tanto, recuperar alguna de esas figuras mediadoras que le permitan acceder, al menos por un instante, a un lugar de calma, de certidumbre y de confianza, tanto en la realidad como en sí mismo.

Surge de esta búsqueda de la certidumbre la primera vez que Zambrano hace referencia a la Virgen María, en un artículo de 1949,²⁶ asociándola precisamente a la figura de España. Fue Ganivet, nos dice, quien descubre este símbolo como propio de una España que, después de haber sido madre, vino a quedar Virgen.²⁷ Pero lo que en este artículo resalta es que toda vida precisa de una imagen que, nacida de lo más profundo de su anhelo, sea capaz de contenerlo y alimentarlo. La imagen de la Inmaculada Concepción da forma al “ensueño de una vida originaria no manchada por la acción, ni por su huella; el ansia de vivir una vida pura y sin historia.”²⁸ Es capaz de contener y alimentar a todo aquello que en el hombre no quiere ni pretende traspasar el umbral de la historia. Pero renunciar a la historia, nos dice, es renunciar a la vida quedándose en ella. Realizar esto, de una forma creadora, tan sólo es posible a través de la mística, donde el hombre se devora a sí mismo, a la vez que se transforma en otro. Pero únicamente a través del amor se puede realizar tal empresa.

El Amor es el Dios de la inspiración que ha supuesto un pacto de estabilidad, frente a lo más temible y ambivalente de la condición humana. Porque el pacto que este Dios ofrece libera más que el de la Justicia o el de la Ley.

“Orden, justicia, comprensión, sustituyen al primitivo mundo de la ley inexorable. La

²⁵ Ibid. p. 95.

²⁶ “Ortega y Gasset, filósofo español”. Artículos (1949b) p. 93.

²⁷ Ganivet funde la virginidad de María a su Inmaculada Concepción porque, nos dice, así lo siente el alma española. (Paulino, J. (1998) p. 218.

²⁸ Artículos (1949b) p. 93

mirada de un Dios que «comprende» proporciona un espacio, un hueco para que el hombre viva y sea. Pero dentro del mismo hombre subsiste un viejo furor que devora, la fuerza anterior a toda ley, el fuego que destruye. Es preciso que dentro de él surja un «orden», es decir, una comprensión de sí mismo. [...]

El Dios Amor, el Amor hecho deidad, iniciará la revelación de lo más inescrutable de las entrañas humanas. Transformará la furia torturadora en inspiración. Y así, seguir el paso del Amor en la Historia, será seguir la humanización del hombre, la revelación de su vida, el camino por el cual se ha ido encontrando a sí mismo acercándose a la certidumbre. A la certidumbre que es el punto más alto de intensidad de un fuego que se transforma en luz, en que se iluminan al par las «profundas cavernas del sentido» y la dura ley del mundo.”²⁹

Llegamos así al primer escrito que Zambrano incluirá en *El hombre y lo divino*, publicado en 1945, “Aparición histórica del Amor”³⁰, donde va a intentar realizar ese proyecto que ya nos anunciaba: “seguir el paso del Amor en la Historia”. Pero antes de realizarlo escribe una introducción que titula “La Conciencia histórica”, donde se pregunta: ¿cuál es el saber que se precisa para realizar esta empresa de una historia del Amor? El conocimiento moderno, nacido de la conciencia cartesiana, ha querido reducir, deshacer y absorber en una sola dimensión todas las formas de realidad. Pero existen realidades que no se dejan reducir a hechos de conciencia ni a nada que se le asemeje. “Una verdadera conciencia histórica no puede pretender tal reducción, pues no sería entonces saber de la historia sino su arbitraria anulación.”³¹ Porque la historia de una persona o de una cultura, como nos dice en un artículo de 1951, “El nacimiento de la conciencia histórica”³², “no es tan solo lo que le pasa, el relato fiel de los sucesos, sino algo más: cómo se viven esos sucesos, desde qué situación; cuál es la conciencia que los recoge y aún más: cuál es la esperanza que los atraviesa. Sin eso no hay en verdad historia humana, sino tan solo un amasijo de hechos.”³³ El hombre necesita saber lo que le pasa, no le basta con sufrirlo o padecerlo, debe de alguna manera comprenderlo. Por tanto, la conciencia histórica es quehacer humano, pasión y acción de lo que le envuelve y lo condiciona. ¿No es esto conflicto, tragedia? ¿Cómo unir este conflicto al desarrollo temporal de un sentir, a algo como el Amor que, aunque creamos saber lo que es, se nos escurre continuamente entre los dedos? Se precisa, nos dice, de una conciencia que sea a la par memoria, para que a la vez que pudiendo reconocer la historicidad del amor, sus diferentes revelaciones en el tiempo -pues no se halla hundido

²⁹ Artículos (1945d) p. 95.

³⁰ Artículos (1945b). En *El hombre y lo divino* aparecerá un poco modificado, con el título de “Para una historia del amor” (Monografías (1955-1973) pp. 261-274). Dicha versión la publica por primera vez en un artículo de 1952, con el título “Dos fragmentos sobre el Amor” (Artículos (1952a)).

³¹ Artículos (1945b) p. 63.

³² Artículos (1951g).

³³ Ibid. p. 42.

completamente en lo inmutable-, no pretenda deshacer tampoco su irreductible fondo de misterio.³⁴

Quizá sea en los inéditos de estos años, salpicados continuamente por esta Historia del Amor, donde mejor podamos comprender a qué se refiere Zambrano con este saber en el que se unen conciencia y memoria. En uno de esos inéditos de 1947, afirma:

“La Historia sola no tiene justicia, es el Arte –solamente- y en la medida que no es Historia quien crea el equilibrio, quien repara; es el Arte –no la Filosofía- el único reparador; justicia y misericordia a un tiempo. Pero el Arte recoge siempre el pasado y no hay propiamente Arte del porvenir. El tiempo de la Filosofía es el porvenir. Platón mismo abre el porvenir y aún más Parménides, el inmovilista. En toda Filosofía hay siempre un designio un proyecto. El Arte no proyecta nada, no propone nada... Su tiempo es el mismo que el de las religiones; es el tiempo celeste de los templos en el cual todas las cosas: tristes, repugnantes, pueden ser contempladas. Platón se pregunta en el Parménides si puede haber idea de los desperdicios; y él sabe –poeta- que el qué no pueda haberla es el gran fallo de la Filosofía. El Arte solo puede mirar lo repugnante, lo injusto, lo perverso sin comprometerse. Por eso hoy ser artista es la única manera de permanecer incontaminado, siendo activo.”³⁵

Vuelve de nuevo a reflexionar, durante estos años, sobre lo que poesía y filosofía suponen como actividades arquetípicas del hombre. Pero ahora añadiendo las concepciones de sagrado y divino como ejes sobre los que desarrollarlas, como nos muestra también un artículo de 1948, “La Cuba secreta”:

“La poesía permanece en lo sagrado y por ello requiere, exige, estado de permanente sacrificio. El sacrificio es la forma primera de captación de la realidad mas, tratándose de la poesía, la captación es un adentramiento, una penetración de lo todavía informe. La poesía no es contemplativa primariamente, porque es acción antes que conocimiento. [...] La palabra poética es acción que libera al par las formas encerradas en el sueño de la materia y el soplo dormido en el corazón del hombre. No despierta el hombre en soledad, sino cuando su palabra despierta también la parcela de realidad que le ha sido concedida en el alma. [...]

Pues sólo es posible la contemplación cuando ya las formas han sido liberadas y aquietada el hambre originaria de la realidad. La raíz de la creación poética se hunde en la voracidad, en la avidez insaciable de realidad, diremos metafísica. La Filosofía nacida también de esta hambre atraviesa la «fysis» para apacentarse en las ideas idénticas y por tanto diáfnas. La poesía, en cambio, se alimenta del mundo de los sentidos, buscando en la «fysis» su metafísica: la metafísica del ser viviente, en el latido de cada uno de sus instantes, sin identidad. No es la transparencia –condición de la identidad- el imán de la poesía, sino ese otro indefinible género de unidad obscura y palpitante. La poesía atraviesa, sí, la zona de los sentidos, más para llegar a sumergirse en el obscuro abismo que lo sustenta. Antes de que le sea permitido ascender al mundo de las formas idénticas en la luz, ha de descender a los infiernos, de donde Orfeo la rescató dejándola a medias prisionera. Y así la poesía habita como una verdadera intermediaria en el obscuro mundo infernal y en el de la luz, donde las formas aparecen.”³⁶

Realizar una historia del Amor es recorrer, proceso que la poesía tan bien conoce,

³⁴ En este intento de estos años por realizar una historia del sentir podemos observar, como analizaremos con detenimiento en el capítulo siguiente, la solución que Zambrano está proponiendo a la Razón histórica de su maestro Ortega, mediada tanto por Nietzsche y su historia de las pasiones, como hemos referido anteriormente, como por ese saber sobre el alma que Zambrano lleva persiguiendo desde los años treinta y que Ortega tan duramente le criticó.

³⁵ Inéditos (1947b) p.2.

³⁶ Artículos (1948a) pp. 96-97.

cómo esta región intermedia se le va mostrando al hombre y plantearse, por tanto también, una historia de ese lugar oscuro que habita en todo ser humano: las entrañas. Como nos dice en otro de sus inéditos de estos años:³⁷ son estas entrañas, al ser lo más pasivo de la realidad, el infierno de todo lo que ha quedado sin expresión y forma. El lugar de la realidad donde la razón nunca se atreve a descender. Porque, como Platón sabía, de ellas no puede haber idea, aunque atesoren el puro latir de la experiencia. Decantan lo que pasa, lo guardan en el más absoluto silencio, para revelarlo tan solo de golpe, en una revelación deslumbrante. Es esta revelación, memoria viva, lo que en el Amor se desvela:

“Pues en esta memoria viviente no rigen las leyes de la tradicional facultad. Por ser memoria verdadera, continuidad de la vida humana no puede estar regida por las leyes casi mecánicas como la otra, la memoria individual y consciente. El Amor es ante todo vida y revelación de esa parte pasiva y sensible de la vida, de esa que entra en la actividad suprema que es engendrar como obedeciendo y que bajo metáforas diferentes es siempre sentir.

La historia del Amor tendría que ser la búsqueda por la conciencia –en una época que ha quedado aislada- de esa secreta memoria de las entrañas que aún sin historia, la sola estructura del amor mostraría al ser aceptada.”³⁸

Un poema escrito en el año 1950, “Delirio del incrédulo”, nos muestra, de forma condensada, la situación ante la que se encuentra el hombre contemporáneo frente a esta secreta memoria de las entrañas:

“Bajo la flor, la rama
sobre la flor, la estrella
bajo la estrella, el viento
¿Y más allá? Más allá ¿no recuerdas?, solo la nada
duérmete, aduérmete en la nada
si pudiera, pero hundirme.

Ceniza de aquel fuego, oquedad
agua espesa y amarga
el llanto hecho sudor
la sangre que en su huida se lleva la palabra.
Y la carga vacía de un corazón sin marcha.
De verdad ¿es que no hay nada? Hay la nada
Y que no lo recuerdes. Era tu gloria.

Más allá del recuerdo, en el olvido, escucha
En el soplo de tu aliento
Mira en tu pupila misma dentro
en ese fuego que te abrasa, luz y agua.

Mas no puedo. Ojos y oídos son ventanas
Perdido en mí mismo no puedo buscar nada

³⁷ Inéditos (1949c) Dentro de los escritos reunidos en este M-14, nos referiremos al que lleva por título “La historia del amor”.

³⁸ Ibid. p.14.

no llego hasta la Nada.”³⁹

La Nada⁴⁰, rodeada por el infierno, es el lugar del padecimiento y las pasiones, del puro sentir humano (agua espesa y amarga/ el llanto hecho sudor/ la sangre que en su huida se lleva la palabra). Allí, ante las entrañas que guardan lo que ha sido tan solo padecido, jamás pensado, el hombre contemporáneo, el incrédulo, se pierde, pues no ve ni donde asirse ni qué recuperar.

Este no ver, este no llegar, como señala en la nueva introducción que realiza en el artículo “Para una historia del Amor”⁴¹, tiene que ver con la indigencia de nuestros días a lo que al amor se refiere. No porque no exista, sino porque no encuentra ningún lugar de verdadera acogida. En la era de la libertad, del incrédulo, esta misma libertad se ha convertido en negatividad, en la posibilidad infinita que jamás puede realizarse del todo, por falta de amor que engendre. Nada más difícil, nos dice, que descifrar esa negatividad, “lo que sucede en la negación, en la sombra y oquedad”⁴² y que en el poema se expresa como “perdido en mí mismo no puedo buscar nada”. Nadie se atreve hoy a formular ley alguna contra el amor, aparece en pasiones, es calificado como un hecho y quizá de los más importantes. Pareciera, nos dice, que ninguna ciudad le cierra sus puertas, pero en realidad todas esas puertas tan solo están abiertas para sus sucedáneos, para todo aquello que lo suplanta. Porque una idea de hombre, que ni siquiera se presenta como idea sino como la realidad misma, es la que gobierna nuestras vidas: una pobre realidad psicológico-biológica, donde el hombre se encuentra encadenado a una serie de necesidades, todas justificables, porque ahora las soporta como decisión propia y en nombre de la libertad.

“Ha renunciado al amor en provecho del ejercicio de una función orgánica; ha cambiado sus pasiones por complejos, pues no quiere aceptar la herencia divina, creyendo liberarse, por ello, del sufrimiento, de la pasión que todo lo divino sufre entre nosotros y en nosotros. [...]

Y así es la retirada de lo divino, bajo la forma del amor humano, lo que nos mantiene condenados, encerrados en esta cárcel de la fatalidad histórica, de una historia convertida en pesadilla del eterno retorno.”⁴³

La justicia implacable de los hechos es ya la única realidad a la que el incrédulo se

³⁹ Monografías (2014a) p. 324.

⁴⁰ Esta Nada liga al poema tanto a los delirios de los años 1933 y 1934 (“De nuevo el mundo”, “Límite de la Nada” y “De una correspondencia”) como con *El Hombre y lo divino* (La última aparición de lo sagrado: la nada) y se anuncia aquí (duérmete, aduérmete en la nada), quizá por primera vez, el método de la pasividad, precedido por un desvelo y un trabajo en el oscuro mundo del sentir, que Zambrano comenzará a enunciar de una forma más fundada a partir de finales de los 60.

⁴¹ Monografías (1955-1973) pp. 261-264.

⁴² Ibid. p. 261.

⁴³ Ibid. pp. 262-263.

somete. En este estado, el amor no tiene ya nada que ligar, nada que reunir. El hombre siente la misma asfixia –la Nada transformada en angustia- que debió padecer cuando, allá en tiempos remotos, no lograba alcanzar su puesto bajo el sol, en un espacio lleno de dioses, de semidioses y de demonios, de los que tan solo sentía su resistencia. Allí, al igual que ahora, tampoco existía lugar alguno para el amor. Recorrer su historia quizá le haga entender al hombre cuál era su verdadera función y cuáles las razones de su pérdida.

La aparición del amor no es más que su entrada en la conciencia desde el mundo circundante. Porque antes de que esto ocurra, toda potencia que vague fuera enajenará la vida humana. Todo lo que se manifiesta a través de una forma, de una figura, ha sido antes realidad informe que acosa al hombre y lo presiona. Todos los dioses han sido primero potencias enajenadoras, “y de ahí la adoración que se les tributa por el simple hecho de ser dioses, es decir, de mostrarse con rostro y figura; su gracia y misericordia primera estriban en haber aparecido.”⁴⁴ Es en Grecia, nos dice, donde comienza esta historia del Amor. Es allí donde revela por primera vez su rostro, a la vez que fija una órbita en el oscuro caos de la realidad primigenia, a través de las cosmogonías:

“En ella se dio poéticamente la conciencia, el relato del tránsito del caos al mundo, la metamorfosis de las potencias vagabundas en fuerzas sometidas a giro; conciencia poética e histórica de la metamorfosis primera, en que nace el mundo habitable para el hombre. Y así, el amor aparece en este instante de revelación en que el hombre descubre que el mundo, tal como le es visible, que la naturaleza que él ha encontrado moviéndose en un ciclo fijo, no ha sido siempre así, sino que es la obra de alguien o de algo, el resultado de un trabajo: el amor aparece junto con el trabajo, con el esfuerzo y la pasión que han tenido lugar allá en otro tiempo, en el fabuloso tiempo anterior al de los hombres. El amor es potencia anterior al mundo que vemos y ha estado en la metamorfosis primera de la cadena de las metamorfosis visibles e invisibles que marcan la formación del universo. Diríase que el amor ha operado la metamorfosis necesaria para que en la inmensidad de las potencias se forme un mundo donde pueda morar el hombre. Pues el caos, estado anterior al mundo habitado, es caos para el hombre, es la realidad meramente cósmica, sin número ni armonía, sin espacio ni tiempo, es decir, sin condiciones de existencia humana: la realidad inconmensurable.”⁴⁵

Es el amor, en su aurora, el que fija la órbita y la medida en ese mundo sagrado y caótico, a la vez que deja traslucir también la fuerza de esas otras potencias indóciles que siempre quedarán sin someter del todo, sea cual sea el orden que se establezca. Pero este amor de las cosmogonías, enseguida que entra en la dimensión humana, se divide, se fragmenta en dos, al identificarse con el orden que se ansía. Por una parte, señala, aparece un *eros* pasional, entrañable, que a través de la tragedia, recoge los residuos de

⁴⁴ Ibid. p. 265.

⁴⁵ Ibid. p. 266.

ese caos indócil, queriendo revelar a través del padecer, de la pasión inextinguible, los nudos insolubles de “un amor que no se ha aclarado, que no se ha ordenado; que no se ha plegado a órbita, que no es conforme con la naturaleza.”⁴⁶ Por otra parte, en un *eros* de la mirada, que a través de la filosofía, aspira justo a todo lo contrario, a la *apatheia*, a la impasibilidad, a transformar cualquier enajenación en identidad. “La filosofía se apartará cada vez más de la enajenación original de la vida hasta querer borrar de sí misma todo resto de inspiración,”⁴⁷ mientras que la poesía, a través de la lírica, absorberá el amor de la tragedia liberándolo del suceso, convirtiéndose en enajenación pura, en “la pura esclavitud a un *eros* errabundo.”⁴⁸ Poesía y filosofía se convierten ahora en dos formas fracturadas del amor. La palabra se divide, llevándose cada una de sus formas un modo de *eros*, cumpliéndose así la revelación del amor y terminando su aparición histórica.

“Cuando el hombre se ha apropiado del amor que vagaba fuera como potencia divina, cuando lo siente y lo sabe suyo, dentro de su condición, formando parte de su naturaleza, se ha decidido ya a ser hombre y a vivir como tal; ha encontrado su difícil puesto en el cosmos, puesto inestable que le lanza a la historia. Si el equilibrio humano, fuera estable, la historia no existiría.

A partir de este momento el amor pertenecerá a la moral. Mantendrá en realidad una triple existencia; una vida identificada con la poesía, pura enajenación que no quiere dejar de serlo; inspiración en el conocimiento que aspira a ser absoluto: la aspiración, el *eros* de la filosofía, y aquella realidad a que lo reducen las normas de la moral en la vida de todos los hombres.

En la revelación creciente que el hombre obtiene de sí mismo, el amor encontrará su sede (cuya suerte compartirá para siempre) en el alma. *Psiqué* y *Eros* andan juntos, casi indiscernibles en los momentos de máxima fortuna para ambos. El alma es una realidad mediadora, que también ha descendido y se ha adentrado en el hombre. [...]

Alma y amor miden las distancias del universo, transitan entre las diferentes especies de realidad, se alojan en ellas, se vinculan. Pero conviene recordar que alma y amor existieron antes de que hubiera «cosas», antes de que hubiera seres; son anteriores al mundo del ser. Ser hombre, cobrar existencia humana, consiste en el adentrarse del alma en el hombre, y con ella en el amor. Y este adentramiento es padecer: padecer del alma que se adentra en el recinto que parece hermético. Padece el hombre también porque en él se adentran a veces varias almas en discordia. ¿Quién, todavía hoy, no ha sentido la tortura de tener varias almas? O una sola que no entiende.

El amor en esta tragedia es agente de unidad; lo será siempre. En la tragedia poética, será agente de identidad, anhelo de unidad aunque quede frustrada. El amor será agente de fijación del alma, de cada alma individual; en las épocas maduras de la historia se llamaba a este padecer trascendente vocación. Y, llevados, por el amor, los hombres recorrerán ese largo camino cuyo logro es la propia unidad, el llegar a ser de verdad *uno mismo*. El amor engendra siempre.”⁴⁹

En esta historia de unión ineludible entre el alma y el amor, la figura del elemento femenino, asociado ahora a la mujer, pero que más adelante en su pensamiento, como

⁴⁶ Ibid. p. 266.

⁴⁷ Ibid. p. 270

⁴⁸ Ibid. p. 270.

⁴⁹ Ibid. pp. 270-271.

iremos viendo, se irá disociando, cobra un papel de especial importancia. Porque a través de la mujer se muestra, de forma privilegiada, los nudos de esta compleja relación, como explica en uno de sus inéditos de 1949:

“El alma es esclava... El alma no puede vivir sin estar enamorada, es su carácter normal, sino se agota y decae, y su hueco viene a ser ocupado por el espíritu que es voluntad. El reinado del alma es también el de la caridad. El alma es siempre esclava por eso la mujer lo ha sido. [...]

La mujer sigue siendo alma encerrada, reducida. Frente al hombre era la resistencia, la realidad, lo cósmico, lo sagrado, frente a lo religioso. La pasividad frente a la acción.”

Una serie de términos que Zambrano había ido concibiendo, a lo largo de todos estos años, encuentran aquí una relación a través de la órbita del elemento femenino: alma, amor, caridad, sagrado, son todos integrados en la figura de la mujer. Ya en 1940 había comenzado a escribir una serie de conferencias tituladas “La mujer en la historia”, donde recorría la figura de la mujer en la cultura medieval, en el Renacimiento y en el Romanticismo⁵⁰, porque, como escribe, “hablar de la situación de la mujer en cualquier época supone hablar de una de las capas más profundas, de los estratos más decisivos en la marcha de una cultura.”⁵¹ La primera de estas conferencias, “La mujer en la cultura medieval”, entronca con uno de los artículos que escribe en estos años, “Eloísa o la existencia de la mujer.”⁵² La figura de la mujer en la Edad Media, señala, era la creación ideal del hombre, correspondía a la idea platónica: como ella era absoluta, como ella servía de mediadora, de intermediaria.

En la figura de Eloísa, en las cartas que ella misma escribe, una mujer es capaz de expresarse y darse forma a sí misma, mostrando no la idea que el hombre tiene de ella, sino revelando su propia figura. A través de su palabra, nos dice, vemos la diferencia que existe tanto con el varón, como con la figura que éste ha edificado de la mujer. Ella, Eloísa, al expresarse es alma, alma que predomina sobre la carne y el espíritu, sobre el instinto indomable, sobre la razón y la inteligencia. “La mujer es alma, y el alma es esclava: el alma vive cautiva, reclusa y casi siempre hermética. El espíritu se manifiesta y se revela, la carne se muestra plásticamente, únicamente el alma está emparedada entre dos muros.”⁵³

Eloísa siente que el varón, habiendo comenzado su historia mucho tiempo atrás, pretende conquistar una libertad soñada lejos del alma, desprendiéndose para siempre de

⁵⁰ Artículos (1940a, 1940b, 1940c)

⁵¹ Artículos (1940a) p. 116.

⁵² Artículos (1945f)

⁵³ Artículos (1940a) p. 124-125.

ella, extirpando así su enorme fragilidad y misterio. Reconociendo esto, realiza un movimiento imposible, por lo indescifrable que para la razón encierra: a la vez que acepta su destino sin rebelarse, es capaz de desvelarse, de darse una forma distinta a sí misma.

“Fue la mujer que sin desprenderse de su alma, la salvó entregándola a lo que parece ser su contrario: la libertad. El alma solamente se salva entregándose; tal parece ser su destino desde siempre. Mas el ser humano persigue la libertad, y su progreso efectivo es el que se verifica entregándose a ella. Y sucede que una de las resistencias más duras en este adentramiento en la libertad es el que le opone el alma con un modo de ser propio, que es esclavitud. Y de ahí el drama de la cultura de Occidente, donde el hombre ha tenido más clara y visible la imagen de la libertad. Eloísa en su pasión vive este drama y ofrece por su hazaña un modo de ser mujer sumamente fascinante e infinitamente noble: se ha entregado a la libertad por la esclavitud.”⁵⁴

¿Qué significa para Zambrano esta hazaña que Eloísa cumple? La cultura Occidental nace del impulso supremo del hombre que se lanza a ser eso, hombre, a través de la libertad. Intento máximo del humanismo a través de una religión cristiana que alimenta este anhelo. Porque si el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, si ha salido directamente de su mano, esto le da derecho a existir plenamente como hombre y a lanzarse frenéticamente hacia la conquista de su libertad. La soledad ya no es desamparo como al final del Mundo antiguo, sino imagen de la nada, de esa misma nada de la que Dios creó el mundo. El hombre a través de la creación puede conquistar su libertad, pero es solamente el varón, nos dice, quien así vive. La mujer por el contrario supo de su alma, se sintió dueña de ella, se identificó con ella, pero no se concibió como espíritu creador. “No participó de la furia varonil por la existencia, ni, por lo tanto, de su soledad. El alma nunca está sola. Por el contrario, ya Aristóteles dice que «el alma es en cierto modo todas las cosas» y «que es como una mano». Espacio de límites desconocidos donde pueden entrar todas las clases de seres, los diferentes géneros de realidad, en contacto con todas las cosas a condición de no lanzarse como el espíritu, o el «animus», a buscar la libertad.”⁵⁵ Porque si el espíritu creador, ese que el varón ansía, es divino, el mundo del alma, el que la mujer habita, es sagrado, es decir no revelado. “Mundo anterior al «logos», entra en contacto con el «logos» mediante el ofrecimiento de sus entrañas para que en ella se realice; se haga corpórea realidad; carne y alma.”⁵⁶ La mujer se convierte así en la perduración de un mundo anterior, se transforma en la máxima resistencia para la masculina libertad y su infinito anhelo de existir. Por eso el

⁵⁴ Artículos (1945f) p. 174.

⁵⁵ Ibid. p. 175.

⁵⁶ Ibid. p. 176.

hombre medieval debe crear a la mujer, darle forma de manera que se ponga al servicio de su voluntad. Bajo el amor platónico el caballero medieval esculpe a la mujer como símbolo de su querer masculino. Ella representa la unidad ideal que el ánimo varonil necesita para desplegar su ímpetu. Dama lejana e inasequible capaz de unificar sus tumultuosos instintos, que se ofrece como objeto en cuyo nombre el varón se atreve a querer lo que de un modo directo tal vez no se atrevería a desear. La mujer es así encerrada por el hombre dentro de una imagen sagrada, en la que se distancia y a la vez se comunica con una realidad indefinible y reacia.

“Una manera, quizás la más bella y creadora de tratar con lo sagrado –extraño e indefinible- es reducirlo a una imagen... El proyectar una realidad en imagen es una manera de preservarse de ella, alejándola. Pero con esa ambivalencia de lo sagrado, la imagen que lo aleja mantiene al mismo tiempo su contacto. Y así el varón medieval, al crear la «la imagen sagrada» de la mujer se preserva de ella, asegurándose su presencia; la confina y la mantiene en todo el esplendor de su belleza, de tal manera que la antigua resistencia se convierte en instrumento de su querer.

La realidad que no es apresable en concepto, puede, sin embargo, apresarse en imágenes. La imagen es más activa, más eficiente que el concepto, como si fuese la forma adecuada para esa realidad infinitamente activa, no sometida al «logos» y, por tanto, de la que todo puede esperarse y todo puede temerse. Las imágenes revelan esa realidad manteniéndola dentro de unos límites dóciles, en cierto modo, al querer del hombre que ante ella se postra. Y al adorarlas y contemplarlas se alimenta de su fuerza, sin entrar en litigio; sin ofrecerle cosa distinta de lo que puede. La imagen preserva al hombre de ser destruido por la realidad que, sin ella, le acometería siguiendo su ley y apetencia propia. Y así lo sagrado se ha vertido siempre en imágenes, transformándose en protectora presencia. Al objetivársela temible y atrayente realidad, deja espacio para la existencia de su adorador, que conquista, con su adoración, su independencia.”⁵⁷

Esta es la situación que Eloísa se encuentra al venir al mundo y la que no acepta, rebasándola con su pasión. Porque la mujer real se había convertido tan solo en soporte de “la dama”. La única virtud que se le pedía era que no desmintiera la imagen para ella creada con su realidad. “No destruir la identidad de la imagen con el suceso de su vida”⁵⁸, tan sólo permanecer quieta. La hazaña que Eloísa realiza consiste en evadirse de la imagen sagrada, escaparse de la cárcel de la objetividad, para vivir y convertirse en sujeto de su pasión. Atreverse, en suma, a existir.

La primera vez que Eloísa siente su existencia es a causa del amor de Abelardo. El amor concebido en la época medieval, nos dice Zambrano, reproduce la vinculación del acto divino a través del cual Eva es creada por Dios, pero no directamente, si no tan solo a través del sueño de Adán. Ningún hombre nacido bajo este relato puede sentir jamás a la mujer de una manera que lo contradiga. “Criatura de su sueño y no, como él, hija

⁵⁷ Ibid. pp. 176-177.

⁵⁸ Ibid. p. 177.

directa de la divinidad.”⁵⁹ Además se le debe a ella, al capricho de Eva, toda la fatalidad del destino humano. La imagen sagrada, que de la mujer crea la cultura medieval, es un intento masculino de liberarse de la fatalidad de Eva, pero un intento en que la mujer no toma parte alguna. Pero el amor de Eloísa y Abelardo, explica, es en suma distinto. A través de sus cartas se nos muestra una alianza, un pacto diferente, que permite que ella pueda participar en la voluntad de Abelardo, consiguiendo de esta manera identificar amante con amada, reunir imagen con existencia. A través de esta reunión se abre la posibilidad de liberar lo que la imagen sagrada guardaba dentro de sí:

“La vida humana se alimenta durante épocas enteras de «imágenes sagradas» que encierran lo inasequible por el momento. Porque la imagen sagrada contiene una fuerza que el hombre no siempre puede soportar. Y el verdadero crecimiento histórico es aquel que forja una imagen sagrada o aquel que la destruye, liberando la fuerza en ella contenida; revelando lo que yacía oculto para llevarlo a existencia, a realidad.

Y tal liberación de la esencia oculta en la imagen sagrada sólo se realiza por la pasión, por el padecimiento de alguien que, sin saberlo, se atreve a vivir esa imagen a *serla*, verificando la identidad de su esencia. Toda encarnación de una esencia es siempre un glorioso y terrible padecimiento. Eloísa lo soportó a lo largo de su vida.”⁶⁰

La encarnación, a la que Eloísa da forma, es la del frágil equilibrio entre esclavitud y libertad que toda vida humana soporta. En adoración receptora consigue el alma la máxima apertura que la colma de realidad, pero siente, también, padeciéndola, su infinita pequeñez, dejándose grabar por la imagen de lo amado. “Pues el alma no puede persistir en su ser: receptora, pasiva, necesita de la existencia de algo más real que ella a quien adorar y adquirir así la forma que no tiene, la existencia que le falta; las más veces por participación, de un modo imperfecto; por identificación transfiguradora, cuando alcanza su verdadera realidad.”⁶¹ Esta transfiguración sólo se alcanza a través del tiempo. El alma ha de padecer el tiempo instante a instante, hasta que una gota pueda cristalizar en su interior. “Existir es ofrecerse. En el acto de ofrecimiento el alma sale de sí misma, de su pasividad que cobra sentido, que se actualiza de su sueño, que se consume también.”⁶² Pero el problema es que al ofrecerse se corre el riesgo de ser consumido sin ser transfigurado. Todo este ofrecerse, este sacrificio, añade Zambrano, busca un pacto con el poder divino que le permita nacer, alcanzar la libertad humana. “Mas en el alma que adora, tal esperanza no alienta. Quiere ser consumida.”⁶³ Lo que

⁵⁹ Ibid. p. 178.

⁶⁰ Ibid. p.182. Retengamos lo que aquí Zambrano señala como el padecimiento que supone revelar lo que una imagen sagrada ceta, porque, a través de la explicación que aquí realiza, podemos comprender lo que la figura de Nina de *Misericordia* representa, tanto en el análisis que ya ha realizado como en el que realizará en los próximos años, pero también la de Antígona y Diotima.

⁶¹ Ibid. p. 184.

⁶² Ibid. p. 186

⁶³ Ibid. p. 187.

lleva a Eloísa a rechazar cualquier sacrificio por parte de su amado.

“Eloísa no quiso; luchó con la diplomacia de la pasión para que Abelardo siguiera su camino, el de su vocación, prosiguiera su libertad más allá del alma; quiso verlo ascender al lugar divino, donde el sacrificio perenne de su alma lo mantendría. Quería ser consumida. No quería un hombre, sino lo divino, todo lo divino que en un hombre puede hallarse. [...]

Y en tal renuncia hay ese misterio del alma ofreciéndose para ser consumida y no libertada; no quiere sino un dios. Porque solamente lo divino consume.

Viviendo ella este amor, quiso salvar a su amante de ser consumido por su eterno morir. No aceptó que el fuese el amante ni el esposo de Eloísa sino él mismo; dejando libre a lo divino que ella había descubierto en él, dejando en libertad también al hombre para que prosiguiera su heroico destino. [...]

No ha querido al amor, sino al hombre y a lo divino que en el hombre había. Tal es el misterio que le hace recobrar la pureza perfecta de la mujer; de la mujer que ha vencido a la Eva eterna, fatalidad de la libertad humana. [...]

Sin desmentirse vivió muchos años, demasiados años bajo la sombra del Paracleto. El vacío en forma de respeto y admiración la envolvía cada vez más. Impasible en su pasión, imperecedera en su pureza recobrada, llegó hasta el fin a través de una larga paciencia. Era la mujer entera a quien la muerte encontró. No consumida por el amor humano, transfigurada ya, subiría, paloma en libertad, hacia el amor eterno.”⁶⁴

Dos modelos, dos figuras ha encontrado Zambrano para escapar de esa libertad absoluta que, ensoberbecida en el espíritu, se convierte en cárcel que aprisiona; ambos modelos femeninos: Nina y Eloísa. Ambas aceptan la esclavitud que la condición de ser alma conlleva y ambas encuentran, de esta manera, el sostén que les aporta una órbita de la libertad completamente distinta. Nina, a través del espíritu creador, siente que la realidad no es una obra cerrada y conclusa, sino que puede deparar la sorpresa que la esperanza guarda en su más profundo celo. Eloísa queda en manos del Paracleto, del consolador, que lentamente la transfigura en vuelo hacia el amor eterno. Figuras, imágenes que encuentra nuestra pensadora en la tradición, para dar forma a esa certidumbre que tanto ansía y necesita el ser humano, porque como nos decía al hacer referencia a la Inmaculada Concepción, el hombre precisa de ellas para contener y alimentar sus anhelos más profundos.

Zambrano continúa, durante estos años, descifrando lo que la figura de la mujer supone otro artículo de 1947, “A propósito de la «Grandeza y la servidumbre de la mujer.»”⁶⁵ Aquí, al realizar una crítica de este libro del Doctor Pittaluga, realmente lo que hace es mostrarnos su propósito, la dirección que incardina la figura de la mujer a su proyecto de alcanzar una razón más ancha que la que Occidente ahora mismo soporta:

“No cabe duda que la mujer está en el umbral de un mundo nuevo en el cual ha de recoger todos los intentos frustrados, todo el fracaso, diríamos de ciertos tipos de mujer habidos en épocas. La grandeza se realizó, pero ¿y el fracaso? [...] Pocas cosas pueden

⁶⁴ Ibid. pp. 188-192.

⁶⁵ Artículos (1947a)

afirmar más la fe en un ser, en una cultura, como sus intentos fracasados, como los proyectos deshechos y abatidos, pues en ellos reside el germen de una nueva forma de vida que prematuramente cayó al suelo, y que puede y debe intentar su realización: Hubiésemos querido que el autor de un libro tan perspicaz y sabio –de vieja sabiduría- hubiera ido recogiendo a lo largo de sus páginas el fracaso de ciertas mujeres desventuradas, o mal entendidas, de ciertas figuras ambiguas o espléndidas que en su mismo esplendor comportaron un fracaso para, lanzándolas al porvenir, recoger de ellas la fe en una mujer no habida del todo.

Ningún ser más fracasado que ciertos tipos de mujer; ningún ser más cargado de futuro por tanto. Y si el futuro de la especie no está en la Mujer, no reside en parte alguna. [...]

¿Puede crear la Mujer sin dejar de serlo? El precio de la creación del hombre ha sido muy alto y sus condiciones muy rigurosas: soledad, angustia, sacrificio. La mujer había ofrecido su sacrificio permanente sin traspasar el lindero de la «creación». ¿Le será permitido hacerlo, podrá arriesgarse en un nuevo sacrificio?”⁶⁶

De entre estos fracasos, de entre estas ruinas que revelan también todos esos inhóspitos lugares apenas transitados por el hombre, rescata Zambrano una figura de la imaginación de Occidente, la protagonista de la tragedia de Sófocles, Antígona. En 1948 escribe su primer artículo sobre ella, “Delirio de Antígona”⁶⁷, en el que pretende hundirse en lo más profundo de esta figura, para rescatar la flor extraña que el sacrificio de esta muchacha nos muestra, aunque para ello tenga que rectificar al mismísimo autor de la tragedia:

“Antígona según nos cuenta Sófocles, se ahorcó en su cámara mortuoria. Por mucho que nos atemorice el respeto al Autor de su poética existencia, parece imposible aceptar tal fin. No; Antígona, la piadosa, nada sabía de sí misma, ni siquiera que podía matarse; esta rápida acción le era extraña, y, antes de llegar a ella –en el supuesto que fuera su adecuado final-, tenía que entrar en una larga galería de gemidos y ser presa de innumerables delirios; su alma tenía que revelarse y aún rebelarse. Su vida no vivida había de despertar. Ella tuvo que vivir en el delirio lo que no vivió en el tiempo que nos está concedido a los mortales. Le fue quitado su tiempo entre los vivos, dejándosele –ironía de la condena- entre las sombras. [...] Toda doncella perfecta ha de bajar a los infiernos; pues el infierno, que parece estar en el fondo del alma humana, y aún más allá, en el secreto reino de los muertos, las reclama; como si los infiernos, los profundos de la tierra y de las almas, tuvieran necesidad de su pureza, y como si la misma pureza tuviera que lograr su libertad sólo después de haber sufrido las consecuencias del crimen que le es extraño.”⁶⁸

Antígona había venido al mundo no para cumplir vida individual alguna, sino para desatar el nudo del incesto de sus padres, para pacificar, para reconciliar a su atormentada familia. Pero no se trataba de expiar lo que Edipo ya había expiado, sino de agotarlo. Para ello debía apurar los secretos más hondos de la vida, padecer el peso de las leyes, de la justicia, profiriendo los gritos incontenibles de su delirio, única llama capaz de alumbrar los abismos últimos en los que se interna. Sedienta e insatisfecha, nos dice nuestra pensadora, pasa por el rencor, buscando el porqué de su vida no vivida, hasta alcanzar a los dioses. Increpándolos los descubre, los desenmascara: se le revela,

⁶⁶ Ibid. pp. 202-203.

⁶⁷ Artículos (1948f)

⁶⁸ Ibid. p. 84.

más que su mentira, su limitación.

“Los dioses griegos tenían toda la belleza y la limitación de ser una forma; su belleza es falacia o, más, superficialidad frente a la hondura del destino que los mortales habían de apurar solos sin su socorro, ni su comprensión. Pues ellos, formas gloriosas, no trascendían. Eran lo contrario del hombre, criatura trascendente, no encerrada, aunque aprisionada en su forma. Los dioses están fijos en sus formas y de ellas no pueden salir; los dioses griegos son por esencia, lo menos capaz de trascender.

Y así, todos los personajes poéticos o reales, como Antígona y Sócrates, que trascendieron, se encontraron solos y ejecutando una acción en la que no habían pensado: desenmascarar a sus dioses. [...]

Antígona, por su atrevimiento, traspuso los límites de las leyes y de los mandatos de los dioses, de la Justicia, de la Piedad manifestada. Y vino a caer bajo el reino del Dios desconocido. Fue su víctima y su servidora.

Trascendió a sus dioses y murió en el abandono de no haber conocido al dios, al que realmente servía. Es la esencia última de su tragedia. Y por ello fundará una especie, la de las santas niñas o adolescentes, las que han atravesado el mundo con la espada intacta de una piedad sin conmiseración. [...]

Y, entre todas, Antígona gime, la enterrada viva. No podemos dejar de oírla entre las rendijas de su tumba. Sigue delirando, esperanzada justicia sin venganza, claridad inexorable, conciencia virgen, siempre en vela. No podemos dejar de oírla, porque la tumba de Antígona es nuestra propia conciencia oscurecida. Antígona está enterrada viva en nosotros, en cada uno de nosotros.”⁶⁹

Antígona, como había sucedido antes con Eloísa, padece lo que el desvelamiento de una imagen sagrada, encerrada en una forma divina que ya no puede contenerla, supone. Para poder expresar este padecimiento, el “adentrarse en las profundidades de la vida donde libre, sin forma ni figura transcurre su misterio”⁷⁰, Zambrano vuelve a recurrir al delirio. Porque hay que prestarle palabra a Antígona y no solo comentarla. Es necesario hacer un ejercicio poético, dejar que sea ella misma la que hable, que sea esa misma conciencia oscurecida, enterrada y virginal la que exponga su queja por tanto tiempo silenciada. Y así Antígona comienza a delirar:

“Nacida para el Amor me ha devorado la Piedad, y qué hacer con estas entrañas que gimen y siento por primera vez, cuando ya no es tiempo [...]

¿Por qué sigo sola, víctima no aceptada, enterrada viva, con los cabellos grises ya? ¿Por qué la muerte a quien me entregué, no ha acudido? Mis vestidos se han desgarrado, el tiempo ¿Cuánto hace que estoy aquí, ni en la vida ni en la muerte? ¿Cuánto, cuánto tiempo? El tiempo y solo el tiempo ha deshecho mi traje de desposada, de novia de la muerte, de esposa prometida de los muertos. El tiempo ha colgado de telas de araña esta sepultura, esta cámara nupcial; ya se enredan a mis brazos, ya se adhieren a mis cabellos ¿son ellos grises o es el tiempo, solo el tiempo y la tela hecha por la araña, mi única compañera tan pálida y exangüe como yo? [...]

Padre, hermano, ¿dónde estáis? ¿Por qué no venías a rescatar a Antígona, a la que exististeis siempre la Piedad sin darle la protección de que todas las mujeres gozan? Soy vuestra víctima. Sola, sola está aquí vuestra caña, vuestra alondra, pobre paloma perdida. ¿Qué hacéis?”⁷¹

Si vuelve Zambrano en estos años a utilizar el delirio como figura de expresión, lo

⁶⁹ Ibid. p. 87-88.

⁷⁰ Artículos (1947b) p. 16.

⁷¹ Ibid. pp. 88-91.

hace ahora para acoger a lo sagrado que no ha encontrado revelación. Pero el delirio de Antígona no se reduce, en estos años, al breve fragmento que inserta al final de este artículo de 1948, sino que sus inéditos están llenos de borradores en los que continúa ensayando para dar voz a Antígona.⁷² De todos ellos nos gustaría resaltar el que Antígona realiza “Frente a Atenea (la Atenea doliente de la estela)”:

“Tú, sí, la de las razones, ¿me escuchas siquiera?

Nunca has hablado, hija de Zeus, ¿por qué te llaman sabiduría?

Tú, Aurora, hija del Padre, Virgen a quien nadie llega, nacida de la cabeza, tú, ¿qué has hecho de mí?, ¿por qué, Virgen como tú, no me salvaste de la cólera, de la torpeza de esos varones que dicen mandar? Y si mandan ¿no es acaso en tu nombre? [...]

Solo si fueras madre sin dejar de ser virgen me valdrías ¡Qué hermosa! Entonces tendrías las estrellas como corona en lugar del casco de la guerrera, y el cielo todo será tu vestido y pasarás ligera, reina y señora, con algo oscuro, con el alma de todos los creontes bajo tus pies.

¿No me entiendes?, ¿qué haces ahí callada, eso que llaman pensar?

No me atormentes, vete del lugar del sufrimiento, apártate de la que gime, hija de un padre y de una madre, de un horror que tú no supiste tampoco evitar.

Pobre niña obligada a sostener en nombre de tu Padre tu casco, tu escudo y tu lanza, que no has danzado ni una sola vez, que no has sentido el calor del pecho materno difundirse en tu sangre. Pobre niña obligada a saber, vete, nada puedes. Escondida en la luz de tu Padre, tímida, Aurora, ¡algún día serás rescatada! No, no te odio ya, hermana apenas nacida, nacerás cuando de ti nazca un rey, un Dios...”⁷³

Antígona clama ante Atenea buscando un nuevo desvelamiento de la sabiduría, porque para ella, devorada por la Piedad, como clama al principio del delirio, el reino que Atenea le muestra, la Inteligencia sola y desvalida, no es suficiente. Recrimina y se queja porque ansía que, tras la figura de Atenea, se descubra al fin otra diosa, otra fuerza que pueda sostener todos sus padeceres. Ante el elemento revelado de la divinidad femenina, en el fondo oscuro de lo sagrado sin revelar, reclama una presencia distinta donde podemos intuir la figura de la Virgen María: una nueva Aurora, una virginidad distinta, capaz de ser madre también, que el pensamiento de Zambrano irá concibiendo en los próximos años.

Pero tras Atenea lo único que ahora Antígona puede atisbar, en su delirio, es el rostro de la Piedad no revelada. Un sentir distinto, el más antiguo de todos que, como señala nuestra pensadora en otro de sus inéditos de 1948, “Sobre la vida”⁷⁴, consiste en una mirada capaz de recogerlo todo sin juzgar, sin clasificar, tan sólo sosteniéndolo, aceptándolo. Este sentir, aunque simple, es el que precisa la muchacha. Ella, la Piedad, y no la Inteligencia es la Hija primera de Dios, que Antígona reclama que se muestre tras la figura de Atenea.

⁷² Monografías (2014a) pp. 290-322.

⁷³ Ibid. pp. 310-311.

⁷⁴ Inéditos (1948d) M-464, p. 2.

En un artículo de 1949, “Para una historia de la Piedad”⁷⁵, Zambrano se interna en este sentir que, como todos los sentimientos, nos dice, es de difícil definición, porque se desarrolla en manifestaciones múltiples y sucesivas. Definir es ver distintamente los límites de una cosa y para eso se necesita tomar distancia, pero los sentimientos nos poseen, exceden nuestra vida y nuestra conciencia. Razón y justicia son hermanas, una es al conocimiento lo que la otra es a la práctica, pero deben existir otros saberes, tan indispensables como estos, que no solo sean capaces de tratar con lo claro y lo distinto, sino con otro tipo de realidad que, ante esta luz violenta que estos le imponen, huye.

¿No habrá cosas y relaciones tan sutiles, ocultas e indiscernibles que sólo por el presentimiento o la intuición sean captables? ¿Se podrá prescindir de la inspiración? En suma digamos ya la palabra temible que hemos estado celando hasta ahora. ¿No habrá siempre, más que ordenando, sustentando a todo lo claro y visible, a lo que se puede enumerar, un cimiento de misterio? Fondo último y abismal de la realidad inagotable que el hombre siente en sí mismo, llenándole en los momentos felices y en los de sufrimiento; dicha y padecer, se nos aparecen infinitos. Y en ellos es cuando sentimos que la realidad no sólo nos toca, sino nos absorbe, nos inunda.

Piedad es saber tratar con el misterio. Por eso su lenguaje y sus modos han repugnado tanto al hombre moderno que se ha lanzado frenéticamente, a tratar sólo con lo claro y lo distinto. [...] Insensiblemente hemos llegado a creer que «claridad y distinción» son igualmente las notas de la realidad. Y la verdad es que sólo algunas realidades, muy contadas, pueden alcanzar ese privilegio, esas a las que aludíamos antes, diciendo que son las que alcanzan definición. Mas queda un inmenso territorio que nos envuelve y abraza, que nos rechaza sumiéndonos a veces en la angustia o la desesperación, y esa no es clara y distinta. Y ahí está; hemos de vérnosla a cada instante con ella. Es simplemente nuestra propia vida. El misterio no se halla fuera; está dentro y en cada uno de nosotros, al par que nos rodea y envuelve. En él vivimos y nos movemos. La guía para no perdernos en él es la Piedad.”⁷⁶

Piedad, como saber en el que se desarrolla la concepción de la Misericordia de 1938, es saber tratar con lo otro, con lo diferente, sin pretender traducirlo a términos semejantes, sin asimilarlo a lo que nos es conocido. El hombre moderno busca siempre en la realidad un espejo que sea capaz de devolverle su imagen y cuando no lo encuentra se desconcierta. Para calmarse inventa términos como la tolerancia, que no suponen una comprensión ni un trato adecuado, sino simplemente mantener a distancia, de la forma más respetuosa posible, aquello con lo que no sabe tratar; quizá, por esa distancia que ha construido, al intentar abordar a la Piedad de una forma directa, se le escapa. Por ello Zambrano propone acercarse a través de una vía negativa, ya que “las cosas más sutiles que no pueden ser captadas por su presencia, lo son por su ausencia, por el hueco que dejan.”⁷⁷

Y esta Piedad comienza a cobrar tanta importancia en este periodo que, entre 1945 y

⁷⁵ Artículos (1949c)

⁷⁶ Ibid. pp.115-116.

⁷⁷ Ibid. p. 112.

1949, abandonó el título de “Filosofía y Cristianismo” para *El hombre y lo divino* y pensó llamarlo “Para una historia de la Piedad.”⁷⁸ Pero incluso en 1951 cuando ya había entregado una primera copia del proyecto en París le escribe a Medardo Vitier:

“Sí, estoy en un momento muy difícil. ¿Podré decir lo que veo en la filosofía y desde ella? Como signo que usted entenderá le diré que el libro que entregué en París se llama *El hombre y lo divino*. Pero el título que le he dado es *La Ausencia*. Ya sabe usted de Quién... Quisiera tomar su impronta, la negativa del paño de la Verónica.”⁷⁹

Lo negativo del paño de la Verónica es la vida pasiva del cuerpo, su sangre derramada, sus dolores y pesares, como imagen de Cristo camino de la cruz, aceptando el destino que le aguarda. Pero es también aquello que está en blanco⁸⁰, que no ha sido capaz de dejar marca alguna, por ausencia de luz. La luz ha sido la metáfora triunfante en lo que al conocimiento se refiere, como nos decía en “Las dos metáforas del conocimiento”⁸¹, pero hay realidades que no son capaces de mostrarse en la luz. La Piedad es el saber de aquello que no recibe luz y que no necesita luz, “claridad y distinción”, para conocer, porque puede tratar con el misterio. La Ausencia, la impronta negativa de este paño de la Verónica, a través de la Piedad, continuará lentamente germinando ese elemento femenino de la divinidad que en este estudio pretendemos descifrar.

Este saber de la Piedad nos lleva a introducirnos en un artículo de 1951, “Una metáfora de la esperanza: las ruinas”, que modificado también va a ser incluido en *El hombre y lo divino*.⁸² La pregunta, nos dice allí, de dónde ha nacido la Filosofía y las ciencias - ¿qué son las cosas? -, parece haber renunciado a la cuestión personal que la sustenta, a la queja del hombre: “¿qué me pasa?, ¿qué hago con mi vida?” Y aunque la Filosofía haya pretendido sustraerse de toda queja, alejarse del mundo de lo mutable y de las pasiones es imposible que esta pregunta surja de un modo objetivo, es decir, impasible. Porque puede que en las cosas de la naturaleza se encuentren leyes que se puedan enunciar matemáticamente, pero en las cosas que al hombre le pasan en la vida, no son las leyes las que las explican, sino que hay que buscar, descifrar su sentido, para comprender y al comprenderlo hacerlo también nuestro, integrarlo. Pero esta

⁷⁸ Ver genealogía de *El hombre y lo divino*. (Monografías (2011a) pp. 1194-1198.)

⁷⁹ Monografías (1996) p. 263.

⁸⁰ En los años siguientes veremos como la imagen del blanco, de la blancura, comenzará a tomar una gran relevancia en el pensamiento de Zambrano.

⁸¹ Artículos (1942c) p. 60.

⁸² Este artículo fue publicado por primera vez en 1951 y con este título (Artículos (1951c)). Una nueva versión fue publicada en 1953 en la revista *Asomante* de Puerto Rico (Artículos (1953k), que es la que pasará a formar parte de *El hombre y lo divino*.)

asimilación hay que hacerla de forma indirecta, metafórica, como desde siempre ha entendido la poesía. Porque hallar lo que llamamos sentido, nos dice, es “adentrarse en sí mismo y sentir como suyo y propio lo que atormentaba vagando, rondando nuestra cabeza como una pesadilla o una obsesión. Transformar la pesadilla en metáforas...”⁸³

Las ruinas son una metáfora, una imagen que descifra y da forma a algo del acontecer humano. El hombre se ha definido siempre por edificar, ya sea a través de la arquitectura o de la historia. Ambos actos provienen de la misma necesidad, de la misma carencia: su inadaptación frente todos los seres que pueblan la tierra, que le lleva a construir un abrigo para que le proteja. Pero no solo es una necesidad utilitaria lo que le empuja a esta acción, sino también “buscar un dentro, un interior, que cobije su naciente alma, como si fuese alguien que tiene que afrontar su vida antes de haber acabado de nacer y sintiese la necesidad íntima, entrañable de esconderse, de sustraerse de la luz a la que luego tiene que afrontar: a la luz que es también, la ley.”⁸⁴ Al edificar, el hombre intenta realizar un sueño y bajo los sueños alienta siempre la esperanza. Pero, “en las ruinas lo que vemos es una esperanza aprisionada, que cuando estuvo intacto lo que ahora vemos deshecho quizá no era tan presente; no había alcanzado con su presencia lo que logra con su ausencia.”⁸⁵ Esto ocurre porque ninguna presencia, por completa que sea, puede mostrar por entero el rostro de esa esperanza. La tragedia humana brota de la lucha de esta esperanza con la limitación del destino, de las circunstancias. “La esperanza, lo más humano y divino al par de la vida del hombre, queda libre y al descubierto ya, liberada de sus luchas, en las ruinas.”⁸⁶

A través de la imagen de las ruinas y de lo que su pensamiento hace con ellas, convertirlas en un símbolo capaz de acoger el sentir, somos testigos de lo que su pensamiento viene reclamando desde hace años, pero que en este periodo se hace más acuciante: la vida no necesita sólo de conceptos, sino también de imágenes. En un artículo de 1948, “La mirada de Cervantes” escribe: “Incluso en los momentos de mayor esplendor, siempre le ha faltado algo a la filosofía. Toda cultura deja ver la necesidad de imágenes, que orienten el esfuerzo del hombre.”⁸⁷ En estas imágenes, ya sean las que crean los mitos o las novelas, se da forma al hacer y al padecer que constituye la historia de un pueblo. Descifrar el conflicto dándole un cuerpo, como ocurría en Antígona y en

⁸³ Ibid. p. 125.

⁸⁴ Ibid. p. 126.

⁸⁵ Ibid. p. 126.

⁸⁶ Ibid. p. 127.

⁸⁷ Artículos (1948e) p.133.

todas las tragedias, es alumbrar la enorme pesadilla que pesa sobre lo humano a través del padecer de un héroe.

“Toda tragedia es un rito, un sacrificio por el que se aplacan fuerzas oscuras y ambiguas, que permiten al precio de la pasión y la muerte del héroe, que se esclarezca un oscuro conflicto, que se muestre uno de esos nudos temibles que forman la trama de la existencia humana. El protagonista de la tragedia paga a lo largo de toda su vida, y a veces con la totalidad de su sangre, para procurar a los otros una gota de luz.”⁸⁸

La filosofía, desde su nacimiento ha sido, nos dice, un intento por escapar de la tragedia, de su sacrificio, liberándose de la ambigüedad de los dioses. Hoy la Historia parece ser el espejo claro que la razón se afana por pulir, pero haciendo esto la ambigüedad, lo oscuro de la realidad se concentra en el hombre mismo, en el sujeto que es al mismo tiempo su autor y su víctima.

“Mas la angustia de la nada surge bajo el ser de la existencia humana, y, bajo, la conciencia, el subconsciente poblado de pesadillas y esperanzas inconfesables. El mundo del subconsciente es también el mundo de la Tragedia, que busca, exige, figuraciones, mitos, seres de locura. El delirio crece irremisiblemente, pero, esta vez, en la realidad desnuda y no sólo en los sueños del subconsciente.”⁸⁹

Cuando la conciencia filosófica se atrinchera pretende anular estas figuraciones, para eliminar cualquier resto de ambigüedad. Entonces la oscuridad, la angustia, se adensa dentro del hombre no encontrando forma y éste sin notarlo la proyecta en la realidad. Lo que Zambrano anda buscando es una unión entre Filosofía y Poesía, un modo de conocimiento, una suerte de razón que, sin destruir las imágenes, llegue a disipar sus encantamientos:

“Sin alianza con la poesía, el pensamiento filosófico no podrá alcanzar el secreto supremo de la libertad terrestre, la fusión de la libertad con lo que parece ser su contrario: amor, obediencia”⁹⁰

Alcanzar esta libertad significa también alcanzar la identidad, como nos dice en un artículo de 1946, también incluido en *El hombre y lo divino*, “Los males sagrados: la envidia.”⁹¹ Si, como ha firmado repetidas veces durante todos estos años, la libertad ha sido concebida por el hombre contemporáneo como la posibilidad vacía e infinita, éste también ha creído que nacía en soledad y no necesitaba del otro, del prójimo, para alcanzarla. De ser así la tragedia y su padecer sería tan solo un juego equívoco y no respondería, como lo hace, a una situación esencial de la vida humana:

⁸⁸ Ibid. p. 136.

⁸⁹ Ibid. p. 138.

⁹⁰ Ibid. p. 138.

⁹¹ Artículos (1946a). Con este título lo publica en 1946, luego al incluirlo en *El hombre y lo divino* lo llamará “El infierno terrestre: la envidia” añadiendo también su último apartado: El infierno terrestre: la sombra.

“La tragedia no es sino la expresión de la comunidad o la participación anterior a la definición del individuo. Como larvas o conatos de ser, los personajes de tragedia, se identifican con sus pasiones, con aquello que les pasa. Nada tienen ni son: lo que les pasa y nada más. Y así hacen pensar si el hombre no irá en busca de su identidad más allá de sus pasiones, más allá de los sucesos de su vida; sino irá buscando esa identidad pura y libre que le confiera el carácter de ser sujeto de lo que le pasa, pero no simple paciente de su pasar. Y este pasar se mueve en la participación.”⁹²

Aquello capaz de crear una cualidad para lo humano, más allá de sus pasiones y de los sucesos de su vida, es la soledad. Pero Occidente también ha perdido la concepción de lo que la soledad significa. El aislamiento, la incomunicación o el desamparo, única cosa sentida por el hombre en los tiempos modernos, no son verdadera soledad. La interioridad que la soledad nos muestra y que el hombre padece, no es solo el lugar donde nos movemos y percibimos las cosas, sino que también es el lugar donde el semejante está implicado, porque es percibido. Pero al semejante, nos dice, no se le percibe como al resto de las cosas que nos rodean. Para percibir al prójimo el hombre se hunde dentro de sí mismo, escarba en lo más profundo de su interioridad y utiliza esta visión que del otro obtiene como espejo de la vida propia, intentando así satisfacer la necesidad que tiene el hombre de verse a sí mismo.

“Sólo al verme en otro me veo en realidad, sólo en el espejo de otra vida semejante a la mía adquiero certidumbre de mi realidad. Creer en la realidad de sí mismo no es cosa que se dé sin más, parece que es certidumbre recibida de un modo reflejo, porque creo en mí y me siento vivir de verdad si me veo en otro. Mi realidad depende de otro. Y esta trágica vinculación engendra, a la vez, amor y envidia. De la soledad, de la angustia, no se sale a la existencia en un acto solitario, sino a la inversa, de la comunidad en la que estoy sumergido, salgo a mi realidad a través de alguien en quien me veo, en que me siento ser. Toda existencia es recibida. Y ya después de esta certidumbre previa, necesaria, donde la envidia acecha, puede advenir la conquista de la soledad. Soledad relativa a los semejantes, desprendimiento de ellos; adentramiento en busca de otros espacios donde, lejos de los hombres, no estoy solo, sino ante un espejo más allá del tiempo humano, del que algunos hombres han dado testimonio.”⁹³

Alcanzar esta soledad es alcanzar la identidad. Verse al fin el rostro propio en los ojos de otra realidad no tan mutable, no tan sujeta al cambio como los ojos de sus semejantes, para encontrar al fin una imagen de sí mismo que posea una realidad inconfundible. Zambrano recoge este sentir, durante estos años, a través de la plegaria budista: “Señor, haz que yo vea mi rostro tal como era antes de que yo naciese”⁹⁴, poética expresión, nos dice, de uno de los más hondos e irrefrenables anhelos del ser humano. Porque una imagen, como nos decía al referirse a la Virgen, es aquello capaz de contener y alimentar este anhelo.

⁹² Ibid. 283.

⁹³ Ibid. 281-282.

⁹⁴ Artículos (1945d) p. 159.

Otra imagen, recogida ahora de la tradición cristiana, es la que nos ofrece también para dar contención y alimento a esta la soledad en la que se fundamenta la identidad: el ángel. La toma de un momento de la Pasión divina, el Huerto de los Olivos, en el que Jesús está en completa soledad ante su destino y recibe la visita de un ángel, que le alargaba el cáliz de su destino. “Misterio en que lo humano obtiene su liberación suprema de ser sombra del semejante. El ángel se aparece siempre a los que logran la soledad; ¡es la imagen sagrada de la soledad!”⁹⁵

Este ángel como imagen que posibilita la identidad, que había aparecido ya en el artículo de 1943, “La Guía como forma de pensamiento”⁹⁶, reaparece ahora, no sólo en el artículo que estamos comentando, sino también en un poema manuscrito de 1946, “A mi Ángel”⁹⁷:

... Y no hay misterio
sólo trabajos, pesadumbre,
y esa amarga yerba.
Pero tú me conduces
Y nada te pido.
Sí quiero ser tus alas
caídas ahora, llanto,
lluvia de lágrimas por mí.
Porque tú me lloras,
lloras mi no ser
porque me sientes amantísima a tu lado
soy tu fealdad, tu impotencia
extranjera a ti confiada.
Como te peso,
yo la invisible,
soy tu piedra,
el aceite que unta tus alas,
tu rémora
y, en instantes infinitos
tu desesperación.
¡Oh Ángel!
¿Seré tu infierno?
Eterno retorno
de tu ligereza por mí aprisionada.
Como una oscura cosa me ofrezco a tus pies
para ser quemada, ahumada,
víctima necesaria de tu libertad.
No me dejes existir pues te
peso.
Tú me mides,
soy tu irreductible,
¿hasta cuándo?,
tu condena.”

La condena, el infierno, es la imposibilidad, la fracasada e incompleta identidad de la

⁹⁵ Artículos (1946a) p. 284.

⁹⁶ Artículos (1943a) p. 92.

⁹⁷ Monografías (2014a) pp. 278-279.

vida humana. De ésta surge la sombra de lo que falta, la sombra de todo aquello que el hombre tendría que ser sin conseguirlo. Y este no ser, este terrible no alcanzar, que tanto le pesa, inevitablemente lo proyecta sobre las cosas y sobre sus semejantes. En otro inédito de estos años nos habla de la relación del ángel con este infierno que el hombre habita:

“Un Ángel en el infierno de la propia alma, en su propio infernal abismo. No es la sima abierta en la Tierra, sino el ilimitado espacio creado por su giro. Libre, siendo la misma libertad, vuelve, vuelve siempre...

«Que no voy sola -el amor me lleva»

Encadenado como la estrella a su órbita, que tampoco va sola.

El amor encadena soles y los deshace en polvo. El amor que mantiene la cohesión de los cuerpos los hace soñar con la libertad. Y la libertad realizada es el polvo, el polvo que ya no gira.

¿Y el amor ha de ser giro, vuelta, y la libertad sólo destrucción, polvo sin forma? Elegir entre el infierno y la nada. El infierno del amor; la nada de la libertad.”⁹⁸

Fusión de la libertad con su contrario, amor, obediencia, que tanto lleva persiguiendo su pensamiento durante estos años, es lo que se revela en la figura del Ángel. Y como vemos, la solución no se da a través de un concepto, sino de una imagen. Porque sólo la imagen puede recoger el momento de revelación, sentir y pensamiento unidos, en que la persona da un paso al frente aceptando el cáliz amargo que se le ofrece, aceptando al final su destino. En qué consiste este destino, nos lo indica en uno de sus inéditos, fechado el 15 de enero de 1950:

“Persona es lo que subsiste y sobrevive a cualquier catástrofe. A la destrucción de su esperanza, a la destrucción de su amor. Pues entonces se cae en un fondo infinito donde todo lo destruido renace.

Ser persona es ser capaz de renacer cuantas veces sea necesario hasta resucitar.

Ser persona es poder y saber morir como una acción.”⁹⁹

Aquello invulnerable que nos mostraba la imagen de las ruinas, aquello que sólo a través de los sucesivos fracasos y rupturas podía aparecer, es lo que revela el Ángel a la persona, permitiéndole saber morir como una acción. Y es justamente en este momento de su pensamiento, a través de la concepción de la persona, que ahora comienza a gestarse, cuando es capaz de mostrar una alternativa al sujeto de conocimiento que construye la filosofía racionalista.

Pero cuestionar el sujeto es también cuestionar la unidad en la que éste se fundamenta. Porque no existe una única forma de unidad, como la filosofía ha pretendido, nos dice en un artículo de 1949, dedicado a su maestro Ortega:

“Se ha identificado el carácter sistemático de la filosofía con la forma de los sistemas

⁹⁸ “Un Ángel en el infierno”. 1947. Monografías (2014a) p.285.

⁹⁹ Inéditos (1948-1950) p.15.

habidos últimamente, en especial el de Hegel, el más grandioso de todos. Se olvida que han existido *Summas*, los Diálogos, los Discursos... y las Meditaciones. Es decir, que si el pensamiento filosófico es siempre sistemático, la forma del sistema es siempre diversa. Y ha de serlo necesariamente. El carácter sistemático proviene de la unidad interna del pensamiento, y aún de la unidad entre pensamiento y poesía, y aún, de la inspiración religiosa, cuando la hay. Aristóteles repetía incansablemente que «el ser se dice de muchas maneras»; la unidad se manifiesta y se expresa de muchas maneras: Y existen modos distintos de unidad.”¹⁰⁰

La unidad no sólo se expresa a través de un único modelo, no sólo la recoge el concepto o el pensar sistemático, sino que también puede ser contenida en una imagen. Y en una imagen se muestra en la filosofía griega, construyendo algo universal donde los hombres puedan entenderse: la ciudad. En un artículo de 1951 escribe:

“Pero una ciudad no es el feliz resultado, ni el consorcio de diversas «virtudes» o cualidades; es ante todo, una unidad orgánica, viviente; una continuidad que se sucede renovándose a través del tiempo. Atravesando las épocas. [...]

Maternalmente recoge y observa el sufrimiento humano y lo fija en una especie de conciencia que acentúa la irrealidad de su imagen. Y es así ciudad soñada, pensada, ciudad objeto y término del más humano de los anhelos: verse al fin, ver dibujado su penar y su gozar en una imagen, en una cifra escrita en la luz.”¹⁰¹

Somos testigos de cómo de nuevo aquí Zambrano recoge una concepción del pensamiento de sus años iniciales, la Ciudad Ausente, y la impregna de los elementos que ha ido integrando en el desarrollo de estos años. Porque ahora la ciudad recoge maternalmente el sufrimiento humano y es capaz de convertirse en cifra de la luz que dibuja el penar y el gozar humano. Unidad, por tanto, distinta a la del sistema, que aporta intimidad al hombre y que le da la sensación de no estar dentro sólo de una ciudad, sino de ese algo más que el símbolo ofrece: un mundo, un lugar donde su propia alma es recogida y alimentada. “Como si la ciudad fuera una imagen recordada nítida y claramente en el lago de calma de una memoria enamorada”¹⁰² Y así la idea de ciudad y la de alma se funden ofreciendo a lo humano un lugar de encuentro, un lugar para la intimidad:

“El espacio del alma ofrece [...] a cada cosa su lugar natural no intercambiable. En ese espacio se está en un dentro abrigado, oculto y aparente a la vez. Entrar en el medio del alma es haber podido, al fin, salir fuera de las entrañas infernales; haber nacido sin dejar de estar envuelto y protegido en una intimidad.”¹⁰³

Ángel, persona, ciudad, alma son las imágenes de una unidad distinta que Zambrano lleva todos estos años buscando. Un sentido diferente que sea certidumbre capaz de consolar, de acompañar al corazón del hombre en todos sus sordos desvelos, que le

¹⁰⁰ “Ortega y Gasset, filósofo español”. Artículos (1949b)

¹⁰¹ “Una ciudad: Paris”. Artículos (1951b) p. 14.

¹⁰² Ibid. p. 16.

¹⁰³ “El misterio de la pintura en Luis Fernández”. Artículos (1951a) p. 122.

salve de ser carga vacía sin marcha, como decía en “Diario del incrédulo”, y le devuelva la función de ser el lugar en que las entrañas, el padecimiento indecible se revela, encontrando rostro, presencia y figura. Pero esto sólo será posible si el concepto se deja penetrar por la imagen, que es la vida propia del alma. Porque así la memoria no quedará limitada por el recuerdo, sino que será capaz de volver a anudar, horadar y penetrar el campo de sentidos sutiles que la conciencia racionalista ha perdido y abandonado.

Es a través de otro poema como nos lo muestra en 1950:

“El agua ensimismada
¿piensa o sueña? El árbol se inclina buscando sus raíces
el horizonte, ese fuego intocado
¿se piensan o se sueñan?
El mármol fue ave alguna vez,
el oro llama;
el cristal aire o
lágrima
¿Lloran su perdido aliento?
¿Acaso son memoria de sí mismos
y detenidos se contemplan ya para siempre?
Si tú te miras, ¿qué queda?”¹⁰⁴

La realidad, que en algún momento fue danza, transfiguración, metamorfosis, ha quedado ahora fija y congelada, como nos muestra el verso de este poema: “¿Acaso son memoria de sí mismos/ y detenidos se contemplan ya para siempre?”. En la concepción de misericordia, que articulaba en el artículo de 1938, la idea fija del ser de las cosas, de que todo tiene un único ser delimitado y concluido, consistía en un alejamiento del hilo que conectaba al ser humano con el espíritu creador. Y en el poema son ahora las propias cosas las que lloran esta pérdida. Pero es en un artículo de 1949, “Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis”, donde desarrolla esta idea:

“Es relativamente moderno, conquista trabajosa de la conciencia, el ver las cosas y los seres, determinados y fijos, aprisionados en una apariencia siempre la misma, a manera de esclavos a quienes no se les permite mostrarse más que en una sola figura. Desde que el hombre sabe que las cosas tienen un ser, cada uno el suyo, adquirió una seguridad, un respiro que bien pronto cayó en pereza y engendró el más inesperado de sus enemigos: el tedio. Porque al quedar cada esencia o «fuerza» encerrada en su forma –en una sola- se perdió la sorpresa, la danza en la que vivía hasta entonces la creación toda como si agradeciese al creador el haberla dejado salir de sus manos, tan suelta y tan libre; el haberla creado en un acto de gracia «para su gloria». El orden y la seguridad de un mundo compuesto de cosas iguales a sí mismas, distribuidas en familias, en especies y géneros, resultó sumamente tranquilizador y ¡lo más importante! adecuado para que la acción humana se abriera camino, pero hizo palidecer, como si una sutil capa de ceniza se extendiese, al resplandor de la gloria del mundo, de la vida múltiple, inasible, en perpetua metamorfosis.

Esta fijación tranquilizadora, fue la hazaña del pensamiento llevada al extremo por afán

¹⁰⁴ Monografías (2014a) p. 325.

de poderío y dominación. Pues la Filosofía por sí misma, al delimitar a cada cosa, a cada esencia en su forma lo hizo guiada por algo más noble que el afán de seguridad, por el deseo de rescatar la forma originaria, el rostro escondido bajo la tornadiza apariencia. Fue la voluntad el afán humano de reinar sobre un mundo de cosas inmóviles, quien dijo un día: ¡está bien!, ya todo ha de quedar como está. [...]

Pero algunos hombres no se sometieron a esa determinación en que todo quedaba ordenado; guardaban memoria, azuzados por la nostalgia de un tiempo perdido, en que las cosas danzaban en libertad y una piedad sin límites las ganaba al contemplarlas mudas, sometidas como esclavos a quienes está vedado dejar salir de su interior la voz de la alegría, obligados a mostrar su ser solamente bajo un rostro, el de la servidumbre. Si quedó gente que encontraba insoportable esta servidumbre, que es el original verdadero de la separación de las clases, de cosas, de especies... Pues en el principio todo estaba en todo, todas las cosas eran unas y diferentes, multiplicidad sumergida en la unidad, concordia donde nadie, ni nada era ni más ni menos. Paraíso destruido por el afán del hombre de reinar y ¿cómo podría reinar lo que no es Dios, si no introduciendo la diferencia? Esas que según el viejo Anaximandro habrían de pagar inexorablemente las cosas, la «injusticia de ser».

Poetas fueron llamados quienes no podían soportar la injusticia de ser anticipándose a la expiación, recordaban a la vez el tiempo antiguo, cuando los seres podían transitar libremente por todos los estadios de ser. Pues especies, géneros, siempre los hubo, más será posible ir de uno a otro visitándolos, porque estaban abiertos hospitalariamente. «Porque yo he sido alguna vez doncel, doncella, ave y en el piélago salado, pez mudo» que dijera un filósofo que no se había olvidado de esos tiempos. La poesía quedó así como la manera más intensa de recuerdo, también de presentimiento de esa felicidad, de la vida en libertad a la total gloria de Dios. Los poetas aún a trueque de enajenación la sirvieron, mantenedores de la esperanza de todas las cosas y los seres sometidos a esclavitud, liberadores en ejercicio constante.”¹⁰⁵

La memoria, que es poesía porque es creadora y no tan sólo aquello que atesora unos recuerdos ya fijados, es la facultad capaz de reconectar al hombre con ese mundo de transfiguración, de metamorfosis, que es el lugar propio del alma como sede del sentir. “Danza y éxtasis son estados del alma en que el movimiento pleno y la plena quietud coinciden. El alma recogida en sí misma está al mismo tiempo en muchas partes, viaja, transita, conoce.”¹⁰⁶ Pero porque algo no sea fijo e inmutable no significa por ello que carezca de unidad. Y de nuevo surge la pregunta: ¿Cuál es la unidad capaz de la transfiguración, que no deja encerrada cada cosa en una única forma fija? Y responde Zambrano: “Conocimiento poético que ha apresado el instante de lo que ya va ser, de lo que todavía no es, el temblor que da la vida, a la que ninguna forma puede domar por entero, el soplo creador que da gracia y libertad para la forma más plena de la vida: la danza.”¹⁰⁷

Una unidad más ancha de la que ofrece la filosofía, regida también por el conocimiento poético, es la que continúa concibiendo Zambrano y que le hace decir, en una carta que en 1951 escribe a Medardo Vitier: “no voy, sino que vengo de la Filosofía. [...] la Filosofía es el Purgatorio y hay que recorrerlo yendo, viniendo,

¹⁰⁵ Artículos (1949f) pp. 117-118.

¹⁰⁶ Ibid. p. 120.

¹⁰⁷ Ibid. p. 212.

convirtiendo el laberinto en camino.”¹⁰⁸ Y son las figuras femeninas -Nina, Eloísa, la Virgen, Antígona, el alma, la ciudad- las que le permiten recorrer ese purgatorio, yendo y viniendo, una vez tras otra, para convertir el laberinto de lo sagrado en el camino de lo divino, como ya Occidente ha sido capaz de realizar en algunos momentos de su historia. Esto es lo que ha estado realizando durante estos años, construir ese ir y venir con las ruinas de “Filosofía y Cristianismo”, de “Para una historia de la Piedad”, con los artículos que al final sí formarán parte de *El hombre y lo divino* y con los que no. Porque Zambrano está alumbrando una nueva órbita de su pensar capaz de acoger al sentir, hasta ahora rechazado y maltratado por el pensamiento. Pero el sentir no puede mostrarse completamente desnudo, porque entonces se convierte en yaga, en herida que no encuentra consuelo ni redención. Cuáles son las formas capaces de acogerlo y mostrarlo es lo que termina de tomar una dirección en *El hombre y lo divino*.

¹⁰⁸ Monografías (1996) p.263.

3.3. *El hombre y lo divino*. Primera edición.

Aunque esta primera edición de *El hombre y lo divino* no fue publicada hasta 1955, todo parece indicar que ya estaba prácticamente acabada a finales de 1951 y que el último de los capítulos que escribió, “La condenación aristotélica de los pitagóricos”, es de 1952.¹ En sus páginas todo el recorrido que ha estado realizando durante estos años, adquiere forma plena: el diagnóstico del hombre cercado y atrincherado ante una total falta de espacio vital para dar cabida al mundo del sentir, producida por la total ausencia de lo divino como lugar en el que se forjan las imágenes originarias, los símbolos que permiten dar cuerpo y rostro a lo que si no, inevitablemente, permanecerá en la más pura indeterminación, pidiendo todavía más sacrificio por parte de lo humano. Ante tal situación, como ya nos lleva indicando desde 1938, quizá la única opción que le queda al hombre sea volver la vista atrás y recorrer de nuevo la historia de las simbolizaciones, descender a las raíces de la cultura occidental, para rescatar, tanto las esperanzas como las desesperaciones, de donde yacen confinadas. Pero es ahora cuando el proyecto toma forma ejecutiva plena, como lo señala en la introducción que escribe para esta primera edición:²

“Y puesto que ha caído bajo la historia hecha ídolo, quizás haya que recobrase adentrándose sin temor en ella, como el criminal vencido suele hacer volviendo al lugar del crimen; como el hombre que ha perdido la felicidad hace también, si encuentra valor: volver la vista atrás, revivir su pasado a ver si sorprende el instante en que se rompió su dicha. El que no sabe lo que le pasa hace memoria para salvar la interrupción de su cuento, pues no es enteramente desdichado el que puede contarse a sí mismo su propia historia.”³

Aunque lo divino sea una concepción fundamental para el desarrollo de esta obra, hay que tener cautela, añade en esta introducción, al intentar definirlo en una primera instancia. Porque todo aquello de lo humano que en lo divino se manifiesta, se ha convertido en algo complicado de concebir para el hombre contemporáneo. Si bien es verdad que se tolera el hecho de la creencia, ahora se hace tremendamente difícil “revivir la vida en que la creencia era no fórmula cristalizada, sino viviente hálito que en múltiples formas indefinibles, incaptables ante la razón, levantaba la vida humana, la incendiaba o la adormía llevándola por secretos lugares, engendrando «vivencias»,

¹ Así lo indica Jesús Moreno Sanz tanto en la introducción que para el mismo realiza, como en la genealogía que de la obra se realiza en volumen III de las obras completas. (Monografías (2011a) pp. 21-94 y 1186-1226)

² Esta introducción fue escrita entre los años 1953 y 1954 (Ibid. p. 1241)

³ Ibid. p. 109.

cuyo eco encontramos en las artes y la poesía, y cuya réplica, tal vez, ha dado nacimiento a actividades de la mente tan esenciales como la filosofía o la ciencia misma.”⁴ El hombre contemporáneo pasa de largo ante fenómenos de la más honda significación, observándolos tan sólo como hechos, ante los que busca una causa en las únicas cosas que siente como reales, las únicas también capaces de producir cambios: causas económicas o históricas.

Ante tal situación, quizá lo mejor sea cambiar la pregunta por una que sí se pueda contestar: ¿qué es lo histórico? Esta pregunta, aunque no lo parezca nos acerca también a la significación de lo divino, revelando justamente la tragedia humana de no poder vivir sin dioses, entendidos estos, de momento, como una realidad que el hombre siente como distinta y superior. La historia se ha convertido justamente en eso, una realidad cualitativamente distinta con un umbral que el hombre debe traspasar para penetrar en ella. Fue Hegel el responsable de su divinización, añade, al dotarla de un plano superior al de la realidad humana y natural, que forja a la vez un nuevo tipo de trato con la divinidad del que hasta entonces se había practicado. Lo que Hegel propone es una revelación de lo humano, emancipándose de lo divino. La verdad sigue habitando en el interior del hombre, como ocurría en el cristianismo, pero ahora lo hace sólo y exclusivamente en ese interior y, además, ya no en cada uno por entero, sino sólo en el interior de algo hecho, construido, entre todos: la historia. El hombre se había hecho divino a sí mismo, pues había absorbido a la divinidad dentro de sí. Ya sólo en sus manos, en lo que él construía, se revelaba el verdadero rostro del espíritu. Pero al endiosarse, añade, perdía también su condición de individuo, porque ya no era en cada uno donde residía la verdad, sino tan sólo en su historia. La interioridad que el hombre poseía la transmitió a la historia. Se emancipaba de lo divino heredándolo de una forma extraña, pues ahora como individuo era tan sólo portador de un efímero momento, siervo de una historia ante la cual no podía alzar la frente. La vida había sido absorbida por el conocimiento y el hombre se lanzaba hacia el futuro, como único lugar en el que depositar toda esperanza.

“El conocimiento depuraba al hombre de cuanto en la vida es pasividad. No de las «pasiones», que según Hegel sirven a la historia como su materia, como su motor [...] Aquí, el hombre –lo humano- venía a servir de alimento a lo divino a través de la historia o en la historia. Como si el antiguo sacrificio humano de ciertas religiones –tal la azteca- reapareciendo bajo otra forma, la acción vendría a ser la misma: ofrecer el corazón y la sangre –metáfora usual de las pasiones- a un dios ahora llamado historia.”⁵

⁴ Monografías (1955,1973) p. 101.

⁵ Ibid. p. 107.

La liberación humana de cualquier resistencia y, por tanto, de todo tipo de divinidad encuentra un terrible escollo, porque lo divino al ser eliminado como tal, se fragmenta, aparece múltiple, ávido, convertido en ídolo indiferente e insaciable que devora al hombre través de la historia.

Esta recaída del hombre en el mundo de lo sagrado es el diagnóstico de la cultura contemporánea que Zambrano lleva realizando durante todos estos años. Recaída en la situación inicial humana donde lo divino no se manifestaba, donde el único trato posible era a través del delirio. Un delirio de persecución, del que los dioses nacen como forma de aplacar ese terror primero y elemental en el que el hombre se siente inmerso al sentirse distinto, en una situación impar.⁶ Porque siempre, desde sus comienzos, la vida humana se ha sentido bajo algo, mirada por algo que el hombre no puede ver.

“El hombre –ser escondido- anhela salir de sí y lo teme; aunque la realidad toda no envolviera ningún alguien, nadie que pudiese mirarlo, el proyectaría esta mirada; la mirada de que él está dotado y que apenas puede ejercitar. Y así, él mismo, que no puede aún mirarse, se mira desde lo que le rodea. Y todo, los árboles y las piedras, le miran y, sobre todo, aquello que está sobre su cabeza y permanece fijo sobre sus pasos, como una bóveda de la que no puede escapar: el firmamento y sus huéspedes resplandecientes.”⁷

Esta instancia superior el hombre no la inventa, la encuentra en las entrañas de su vida, constituyendo el fondo último de su realidad y es la matriz de la que nacen los dioses. Podemos observar cómo Zambrano, al intentar descifrar qué significa lo divino, se está sumergiendo en una esfera distinta a la de conciencia humana, intentando dar forma a eso que denomina categorías íntimas de la vida humana. Pues divino y sagrado, como elementos cualitativos del sentir humano, son expresión de esas categorías, de las coordenadas íntimas sobre las que gravita la vida humana. Y como ya ha practicado con el amor, de estas coordenadas del sentir se puede también realizar una genealogía, recorrer su historia, para descifrar la forma en que surgieron y en qué momento se anudaron. Esto es el proyecto que va a realizar en la primera parte *El hombre y lo divino*.

Si la aparición de un dios, nos dice, representa el final de un largo periodo de oscuridad y padecimiento, un pacto en el que aparece una figura a la que se puede preguntar sobre la propia y angustiosa vida humana, a la vez que pedir una explicación,

⁶ Lo que nos muestra también, de forma explícita, como el delirio, que lleva practicando desde el comienzo de su pensamiento, era la forma ejecutiva, sin todavía una teoría que la sustentara, de la búsqueda de un elemento distinto de la divinidad, capaz de acoger el mundo sagrado en que el hombre contemporáneo había reingresado.

⁷ Ibid. p.113.

esta aurora cobra forma plena en Occidente a través del mundo griego.

“La aparición de los dioses griegos tiene la ligereza de la luz del alba que domina con sólo mostrarse. Y son como ella, una declaración que equivale a un mandato; revelación de un nuevo orden, donde todo lo que gemía apesado en la oscuridad se presenta. La luz declara, más que a ella misma, a las cosas que baña.”⁸

Ante esta luz que el mundo griego supone, una pluralidad de figuras nace y se deshace, transformándose infatigablemente, porque el reino que estos dioses abren es tanto el de la transparencia como el de la metamorfosis. A través de la metamorfosis, desarrollando todos sus anhelos y apetencias sin contradicción, los dioses griegos evitan el padecer. De esta forma logran lo que supone la característica fundamental de toda divinidad: estar más allá de lo humano, no sometida al principio de contradicción. Y vuelve aquí a hacer una distinción entre la órbita de lo sagrado y la de lo divino. Si ambos se sustraen al principio de contradicción, se escapan de la cárcel de lo humano, lo sagrado lo consigue, no por estar más allá como lo divino, sino por estar más acá, ser anterior y no encerrar dentro de sí unidad alguna. Los dioses griegos, sin alcanzar el ser y a través del despliegue de la metamorfosis, dotan de una primera unidad al mundo oscuro y hermético de lo sagrado. Pero estos dioses, nos dice, apenas tienen relación con la generación del mundo. No son ellos la causa de su origen, sino que directamente aparecen luchando por la supremacía del Caos no engendrado, sin dar razón alguna de él, y, por ello, apenas presentan enigma.

Estas imágenes de los dioses griegos, añade, debido a su transparencia y a su falta de misterio, son capaces, a la vez que dotan de una cierta seguridad al hombre, de mostrarle también su desamparo, todo lo que le falta. En esta extraña circunstancia el hombre puede arrojarse a descubrir lo que tales dioses son incapaces de ofrecerle. Por un lado, la unidad que ellos no poseen, el ser, la identidad, que la filosofía se lanza a perseguir; por otro lado, la luz sombría que el mundo sagrado no ha revelado todavía: el padecer humano en todo su misterio y su enigma, por el que gime la tragedia. Ambas persiguen una nueva forma de lo divino que los dioses griegos, al no ser capaces de revelar, dejan todavía hundido en el oscuro fondo de lo sagrado.

La tragedia clama por el Dios desconocido, fondo último de la realidad de donde emanan las razones y sin razones no dichas por el oráculo.

“La tragedia encontrará el ser que conviene al monstruo que se agita por ser, el que ha de recorrer un fatigoso camino por hacerse visible. Pues el monstruo es simplemente el fragmento de sí mismo, el trozo de una unidad, que de tan ausente, ni siquiera se insinúa. El

⁸ Ibid. p. 121.

trozo que hace referencia a la unidad de que forma parte es producto de división, de una ruptura que, por violenta que sea, no ha deshecho la imagen misma que ya estaba, que ya era. Pero todo lo monstruoso lo parece porque la unidad que ha de salvarle no se ha formado todavía o porque ha fracasado. Aspiración a una unidad o destrucción de una unidad, el monstruo necesita ser acogido por la mirada del Autor –de un ser que es alguien-, para que le restituya o le done la unidad perdida o no alcanzada.

La resistencia a la luz del Dios desconocido obligará a la conciencia poética a asumir el papel de Autor, la mirada oculta en toda luz, más sensible aún en el parpadeo de la luz que arroja algo que se consume. Esa luz que todo lo que se desvive acaba por desprender. Pues la lección de la sabiduría trágica es que el sufrimiento en su grado extremo, cuando consume y desvive, pone en libertad a una luz escondida en lo más refractario a la diafanidad, en la caverna ciega que es el corazón del hombre”⁹

La filosofía, en busca del Dios único e inmutable, generador de todas las cosas, es la que da un paso más firme para separarse de esos dioses que la poesía le había ofrecido. La hazaña de la filosofía griega, añade, fue presentar como suyo el abismo más allá de todo lo sensible, que es la fuente de toda poesía. La poesía había sacado de este fondo las imágenes e historias de todos los dioses, sin hundirse en él, fue la filosofía la que le dio forma, la que lo descubrió y la que ya no descansará hasta extraer de esta realidad sagrada lo divino Unitario: la idea de Dios.

Desde este planteamiento, no muy distinto del que veíamos en los artículos que comienzan a generar la órbita en la que se desarrolla este libro, comienza Zambrano a identificar aquello que ha podido quedar confinado tras el desarrollo de la filosofía. Porque cabe la sospecha, nos dice, de que la filosofía griega haya abandonado realidades, convirtiéndolas en almas en pena.¹⁰ Y dentro de la filosofía, un filósofo, Aristóteles, descubridor de la definición. “Definir es salvar y condenar; salvar condenando. Más aún, juzgar. Y Aristóteles descubrió también el juicio.”¹¹ Si el ansia de Aristóteles es que el pensamiento de todos los filósofos anteriores a él quedara incorporado al pensar sistemático, es capaz de lograrlo con todos excepto con uno: el de los llamados pitagóricos. Y esto es debido, añade, a que lo más importante de su filosofía, la sustancia, que enlazaba con la decisión que había fundado la filosofía, la decisión de ser hombre, de existir y también con la de su maestro de salvar las apariencias, entraba en conflicto con los dones del pitagorismo, la música y las matemáticas, hijas del número y no de la palabra. Si el número expresara la estructura de la realidad, todo quedaría apenas en esquema, siendo el universo un tejido de ritmos,

⁹ Ibid. p. 135.

¹⁰ Así comienza el capítulo “La condenación aristotélica de los pitagóricos que como afirma en un escrito de 1987, “A modo de autobiografía”: “De *El hombre y lo divino*, el capítulo «La condenación aristotélica de los pitagóricos» me parece lo más difícil que he escrito, hasta tal punto que, a veces, lo leo y no acabo de entenderlo, porque eso sí, ahí, sí hay pensamiento” (Monografías (2014a) p.721.)

¹¹ Monografías (1955/1973) p. 144.

una armonía incorpórea. Y más aún, es como si ambas tendencias, nos señala, entraran en conflicto por una diferencia basada en el dios al que sirven, en el fondo sagrado, escondido, que inspirara sus pensamientos. Porque si espacio y tiempo son categorías últimas del universo mirado por el hombre, han de atraer hacia sí también la figura del dios que se siente o se piensa.

La sustancia de Aristóteles, que sustenta la conquista de la realidad por parte del hombre, tiene un carácter espacial, porque al ganar espacio se consigue también salir a la luz a través de la palabra. Pero el Dios de los pitagóricos, aunque nunca llegaran a formularlo como tal, es un Dios temporal. La angustia del tiempo inspiró al orfismo, raíz de las creencias pitagóricas, y la gran tarea de Pitágoras fue la de racionalizar ese tiempo primario y devorador, el viejo Cronos, abismo sin fin del tiempo. “Someter el tiempo a razón es someterlo a número. Así el número inicial, primero es un encanto mágico, el simple contar que lo amansa en monotonía.”¹² El número y el ritmo revelan el tiempo cósmico, lo hacen aparecer y lo aplacan. Extraen de allí su máximo descubrimiento, el alma. No como aventura personal, sino como aventura genérica que es un viaje a través del tiempo. Este descubrimiento del alma parte de un sentir inmediato y angustioso: sentirse pasivo frente a unas fuerzas que le traen y que le llevan, un sentir originario:

“El sentirse suspendido y flotante, a veces a pique de «nafragio», a merced de una totalidad desconocida que nos mueve. Y así, el que de esa totalidad que nos envuelve y nos mueve se destaque algo o alguien, aunque sea acusador, será aceptado como un inmenso alivio; pues constituye al mismo tiempo una manifestación de lo desconocido y una inculpación. Y la inculpación, por terrible que sea, es una atribución que pone de manifiesto lo que será llamado más tarde «sujeto», yo; ser alguien de algún modo.

Y sobre este sentir originario se asentará la escatología de la culpa y la expiación que hunde sus raíces en la noche del orfismo. [...]

Errar y padecer parece ser la situación primera en que la criatura humana se encuentra cuando se siente a sí misma. De ahí que las sabidurías más antiguas sean relatos que explican las luchas habidas, en el principio, entre dioses, entre el cielo y la tierra de donde ha solido salir, ya manchado, el hombre. Así la teogonía órfica.”¹³

Frente a este sentir caben dos actitudes, la que dio lugar a la filosofía, que es poner en suspenso la existencia y la actuación de los dioses, abstraer ese sentir originario, la suerte del alma y ponerse a preguntar por las cosas; del otro lado, la que corresponde al pitagorismo y al orfismo, que se muestra resplandeciente en la leyenda de Orfeo: aceptar la suerte del alma, su gemido cuando se siente a sí misma, padeciendo el tiempo, que es descenso a los infiernos, “a los abismos donde sucede lo que es indecible. Y

¹² Ibid. p. 149.

¹³ Ibid. pp. 163-164.

como es indecible, se resolverá en música y en la forma más musical de la palabra: la poesía.”¹⁴ Porque este gemido no es sólo queja desesperada, sino dulzura secreta que sale de las entrañas del infierno. “La música órfica es el gemido que se resuelve en armonía, el camino de la pasión indecible para integrarse en la armonía del universo. [...] Los números engendran la música en el grito que sale de la garganta humana; el grito sale del alma, es alma. [...] El alma que se desprende amorosamente de su vida concreta, quedándose desencarnada en una forma inmaterial y matemática.”¹⁵

Se descubrieron después los intervalos musicales, la ley y la intensidad del sonido en proporción a la longitud de la cuerda, apareciendo así un logos, una razón. Y ya sin que el alma gimiese, la música podía producirse a través de un símbolo, la lira.

“Las siete cuerdas de la lira simbolizarán el viaje del alma a través de los siete cielos. Es un método, camino a la vez en el tiempo y en el espacio, que al ser recorrido arranca al alma de su condición gimiente, de su sentir indecible. Al encontrar su modo de «decir» - musical y no lógico- se restituye a su lugar y a su originaria condición; es ya sí misma, ha sido rescatada.

El símbolo tiene un sentido absolutamente real para quien lo crea, que se debilita cuando es conocido y usado por quienes viven ya otro modo de vida y habitan bajo otro horizonte, en un mundo lógico o que pretende serlo. La verdad operante, que lleva consigo al par una transformación del que conoce, se expresa por símbolo necesariamente. Y el símbolo es también canon porque ha de ser inalterable.

Los símbolos son el lenguaje de los misterios. El de los órficos era un viaje del alma a sus infiernos resuelto musicalmente, con una inevitable representación plástica. Mas ese viaje cumplido por Orfeo, significa la primera separación irreductible que se muestra en el tiempo, el abismo que separa la vida de la muerte, haciéndola infernal.

El infierno es primero ese pasado en el cual el muerto queda, en que los muertos quedan confinados, solos, dejando al vivo encerrado en un presente inútil. La muerte rompe la ligazón amorosa, el ritmo del amor. Síncopa introducida en la melodía que es la vida feliz.

El alma se adentra en sus infiernos –muerte y padecer indecibles de estar viva. Su viaje es hacia dentro.”¹⁶

La música une así los dos senos del universo, separados por vacíos de silencio: el de los astros, de cuyo movimiento descendió la matemática, y el mundo infernal, de donde nace el gemido. La vibración sonora nace de los cuerpos, no como la luz que es recibida. El sonido se produce en este mundo, donde los pitagóricos situaron el infierno, y debe reintegrarse con la armonía del universo, que engendra la continuidad y que necesariamente había de someter al corazón de la fiera, al ímpetu vital sin más.

Pero ni los pitagóricos ni Platón ni tampoco Aristóteles, añade nuestra autora, pudieron dar cuenta de lo humano que hay en el alma, de lo pasivo que oculta, de la vida informe. Nada quedaba después de la muerte, ya fuera en el viaje por los siete cielos de los pitagóricos o en el “entendimiento agente” de Aristóteles -igual en todos

¹⁴ Ibid. p.165.

¹⁵ Ibid. p. 166.

¹⁶ Ibid. p. 166-167.

los hombres: activo, divino, impersonal-. “De la pasividad y el padecer, del infierno que es la vida terrestre, nada quedará; el alma habrá tenido que transformarlo y no habrá lugar para ninguna ascensión a los cielos desde los infiernos de la pasividad”¹⁷

Lo que sí logró Aristóteles es abordar el problema del tiempo, del viejo Cronos, desde el pensamiento del ser. Si en la concepción órfico-pitagórica el tiempo debía ser múltiple -el universo del número es la multiplicidad, “mundo de planos, de series, de estancias, de escalas musicales, donde las almas suben y bajan”¹⁸-, el tiempo para Aristóteles debía de ser uno y servir a la sustancia, a través del devenir. Una escala que va desde el no-ser todavía, hasta el posterior ser ya, pero donde la potencia es superior al acto, la semilla al árbol, lo que hace del tiempo un círculo y de la *fysis* que todo lo genera, un ciclo.

“El alma había sido liberada por Aristóteles de su viaje incesante, desde el fondo de la *fysis* brotaba llevando una avidez a su perfección bajo un tiempo único. El hombre había ganado su «tiempo propio». El mito del «eterno retorno» quedaba abolido al par que el viaje de la metempsicosis. El hombre había encontrado su lugar en el Universo; en cuanto ser viviente es un acto que informa la materia: en cuanto humano se acerca cuanto es posible al acto puro, *en cuanto conoce «el acto de la inteligencia que es vida»*. El porvenir parecía ganado para siempre por este Aristóteles, «condenado por Dios a ser filósofo».

El dios temporal no pudo contender con el Motor Inmóvil. Dios del pensamiento. Carecía de finalidad. Y para el hombre, en cualquier estación de su historia, y más aún cuando se dispone a conquistar su «ser», un dios que le asegure y le haga sentir la finalidad de todo lo que a su alrededor se mueve, la finalidad del incesante movimiento en que su vida está envuelta, le «servirá» más que ningún otro, será irrefutablemente el dios triunfante.”¹⁹

Frente a este dios puro de la inteligencia no quedaba ya rastro de sometimiento alguno, la naturaleza se había hecho transparente, inteligible y frente a ella un dios, inteligencia pura, pensamiento de pensamientos que no exigía sacrificio alguno. Pero, se pregunta Zambrano, ¿es posible que algún dios pueda existir sin sacrificio alguno? Porque para la vida inmediata de quien siente y sabe tener un alma, movida por un millar de fuerzas, aceptar el Motor Inmóvil supone sacrificar esa alma y su derecho a un viaje tanto sideral como infernal.

Aristóteles había conseguido dar forma luminosa a un dios distinto de ese dios primario y natural que el hombre de forma espontánea siempre siente en su vida: “el que devora y destruye, el que reclama ser alimentado.”²⁰ Ese al que ningún sacrificio puede aplacar, que es fondo irreductible, rencoroso e implacable. Frente a esta divinidad el

¹⁷ Ibid. p. 171.

¹⁸ Ibid. p. 168.

¹⁹ Ibid. p. 172-173.

²⁰ Ibid. p. 176.

hombre clamaba por ver y ser visto, por la presencia de algo que no comportara una resistencia tan terrible a la luz: un dios de la visión, de la inteligencia. Y a esa pura presencia contenida en la naturaleza es a la que Aristóteles da forma, continuado por Plotino y su “luz de luz”.

“Y si bajo esa luz, disuelto ya en ella, hubiera estado el Dios desconocido, el que presidía en ausencia y oscuridad la tragedia, ninguna nueva religión hubiera sido tal vez necesaria ni posible. Mas quedaba rebelde a toda manifestación de la mente, indescifrable aun ante «el pensamiento de pensamientos», oscuro y ciego bajo esa luz suprema, esa resistencia de la vida humana en su desnudez, ese hecho escueto de haber nacido y palpitar solo, igualmente en las tinieblas que en la luz.

Pues la soledad humana sigue desamparada en la luz cuando no ha podido deshacer la resistencia, el ansia infinita contenida en toda vida; cuando persiste en el secreto que es al par promesa y angustia. La soledad advenida bajo la plenitud de la revelación de lo divino, era la verdadera soledad, la del desamparo.”²¹

Esta soledad, este desamparo fue poco a poco produciendo un primer momento de ocultación, de vacío en relación con lo sagrado, que se muestra perfectamente y en total plenitud en las palabras de Lucrecio: “En el caso de que haya dioses, no se ocupan para nada de los hombres”.

“Lo divino se había disgregado en sus dos polos: de una parte, las imágenes de los dioses vacías y sin acción; de otra, la fuerza de lo sagrado enigmática y enredada, apareciendo en los cultos a las deidades extrañas y advenedizas. Y una idea de Dios acuñada por la filosofía, ineficaz, o eficaz solo para algunos, para los capaces de alimentar su amor de la «luz intelectual».

Era una declaración desesperada que no negaba la existencia de los dioses, pero ponía en entredicho su relación con los hombres: era una declaración de los límites que cercan lo humano, en realidad más negadora del hombre que de los dioses. La declaración de los derechos del hombre hecha en modo restrictivo, lo que el hombre tiene derecho a esperar si no hay dioses o si no se ocupan de él para nada: el vacío, el no ser.”²²

Porque, aunque el hombre había ya dado respuesta a muchos de los arcanos que le rodeaban y podía responder a qué son las cosas, haciéndolo se había separado también de la naturaleza. El mundo circundante se había desrealizado y nada le contestaba ya, nada le hablaba salvo él mismo. La resistencia de la realidad se condensaba porque, aunque dueño de su pensamiento, sentía el espacio cósmico como inhumano, pues él era semejante a las cosas. Rodaba y se despeñaba de la misma manera que lo hacían las cosas. “Un espacio vacío, inanimado donde el hombre tiembla en soledad; una resistencia, suma de todas las resistencias que las realidades de las circunstancias físicas, históricas le oponen, disociadas, desintegradas las dos, parecen ser los componentes de esta situación, en la cual el hombre tras de haber recorrido un largo

²¹ Ibid. p. 180.

²² Ibid. p. 187.

ciclo de conocimiento viene a encontrarse.”²³

El Dios de Aristóteles atraía hacia sí a todas las cosas, sin que por ello perdieran su ser; pero de él el hombre no obtenía respuesta alguna. Aunque hacía ver, no hacía sentir su mirada sobre el hombre, no le sostenía cuando se sentía caer.

“Y bajo él la esperanza más inconfesable de todas las que mueven el corazón del hombre quedaba sin respuesta; la esperanza entre todas, ser visto, ser amado, mover a Dios [...]”

Y es ansia lógica, pues sólo la visión será perfecta cuando ninguna oscuridad haya sido abandonada a su propia suerte, cuando lo más sombrío de la caverna que es el corazón humano ascienda a la luz también. Y el cuerpo mismo transfigurado pueda entrar, sin dejar de ser cuerpo, en el resplandor de la luz, cuando haya dejado de oponer resistencia a la luz y pueda ser traspasado por ella sin haber dejado de ser cuerpo. Entonces el reino de la visión, del Dios que ve, estará logrado.

Y aun todavía el amor, ese movimiento el más esencial de todos los que padece la vida humana, donde se resume la condición del hombre –el ser que entre todos se mueve–, no será amor enteramente, si el que mueve, no logra al fin mover. Si es que no hay un Dios que sea movido por el hombre”²⁴

Es a esta ansia, clausurando así también esta primera forma de ateísmo que se da al final del mundo antiguo -la vida divina separada radicalmente de los pesares de lo humano-, lo que, para Zambrano, se colma y se agota en el Calvario de Cristo, en la nueva revelación de lo divino que el cristianismo ofrece. Un Dios que padece, que no solo es capaz de mover al hombre, sino que también se mueve por él.

Pero en este proceso, añade, ocurre también la primera muerte de Dios en la historia. Muerte que no es su negación, “pues solo muere en verdad lo que se ama, solo ello entra en la muerte: lo demás sólo desaparece. Si el amor no existiera, la experiencia de la muerte faltaría. Y sólo cuando Dios se hizo Dios del amor pudo morir por y entre los hombres.”²⁵ Este Dios que se revela, no puede morir sino en manos humanas. Busca el aplacamiento para poder perdonar, a la vez que el hombre busca su crimen para ser perdonado. “Hacer lo que no puede ser superado, lo que no tiene nombre, lo que desborda el pensamiento. Los dos, Dios en la persona de su Hijo y el hombre, apuraron su cáliz. Pues en aquel momento también fue apurado el cáliz de lo humano; no era posible más.”²⁶

Zambrano ha trazado hasta aquí la dinámica que sagrado y divino han seguido durante el mundo antiguo y realiza ahora un salto para explicar de qué forma esta muerte de Dios, que supone el comienzo del cristianismo, entronca con el grito de Dios

²³ Ibid. p. 291.

²⁴ Ibid. p. 180.

²⁵ Ibid. p. 189.

²⁶ Ibid. p. 191.

ha muerto que Nietzsche proclama en nuestra edad contemporánea.

El delirio, la pesadilla y la sombra del hombre, que siempre se proyecta en lo divino, nos dice, para de este modo descifrar su propio laberinto, le ha llevado siempre a soñar con destruir a sus dioses. “La necesidad que exige matar a lo que se ama, y aún más lo que se adora, es un afán de poderío con la avidez de absorber lo que oculta dentro. Se quiere heredar lo que se adora, liberándose al par de ello.”²⁷ Este es el afán que una vez tras otra ha movido al pensamiento a destituir a Dios o a los dioses, alimentarse, heredarlos para así ganar en poderío. El grito de Nietzsche nacido de las entrañas humanas, veinte siglos después, pero de unas entrañas cristianas, para nuestra autora, pues para el no cristiano ese grito debía ser aceptado como un límite de la condición humana, lo que pretende es comulgar con Dios en su muerte: que no haya más diferencia entre su vida y la del hombre. Ya que sólo en la muerte espera el hombre la comunión total con lo que ama.

“«Dios ha muerto». Se ha hundido otra vez su semilla, ahora en las humanas entrañas, en ese nuestro infierno, donde engendramos, cuando engendramos. Cuando se abisma el ser, la realidad luminosa y una, no caemos en nada, sino en el laberinto infernal de nuestras entrañas de las que no podemos desprendernos. Pues todo puede aniquilarse en la vida humana: la conciencia, el pensamiento y toda idea en él sustentada, y aún la misma alma, ese espacio mediador viviente, puede también replegarse hasta dar la ilusión de un total aniquilamiento. Todo lo que es luz o acoge la luz, puede caer en las tinieblas, mas las tinieblas mismas quedan; es la nada, la igualdad en la negación, quien nos acoge como una madre que nos hará nacer de nuevo. Una oscuridad que palpita y de donde inexorablemente hay que renacer nos acoge, unas tinieblas que nos dan de nuevo a luz. Dios su semilla, sufre con nosotros, en nosotros, este viaje infernal, este descenso a los infiernos de la posibilidad inagotable; este devorarse, amor vuelto contra sí. Dios puede morir; podemos matarlo..., mas sólo en nosotros, haciéndolo descender a nuestro infierno, a esas entrañas donde el amor germina, donde toda destrucción se vuelve en ansia de creación. Donde el amor padece la necesidad de engendrar y toda la sustancia aniquilada se convierte en semilla. Nuestro infierno creador. Si Dios creó de la nada, el hombre sólo crea desde su infierno nuestra vida indestructible. De ella, agotada nuestra humana comunión, saldrá un día la claridad que no muere, pero invisible casi, confundido con la luz, volver, quizá, a decir a nuestro amor rescatado: *Noli me tangere...*”²⁸

Cuando lo divino se agota, parece decirnos, cuando se convierte en forma absoluta que más que dar cabida y expresión al mundo sagrado que sostiene, lo que hace es encerrarlo y aislarlo; lo divino debe entrar en el infierno, en la oscuridad, en el padecimiento de las entrañas a las que ya no es capaz de dar sosiego. Este es el movimiento que Nietzsche realiza, pero, como veremos, su hundimiento, para nuestra autora, no consigue sumergirse lo suficiente en el mundo de lo sagrado y por ello se convierte en un éxtasis malogrado, que no logra alcanzar la claridad que no muere, el

²⁷ Ibid. p. 190.

²⁸ Ibid. p. 194.

amor que pretendía rescatar.

Para explicar esto, Zambrano tratar de recorrer el delirio de deificación que ha recorrido la historia humana, hasta la forma clara que toma en el grito del superhombre de Nietzsche. De nuevo emprende una genealogía de otro de los fondos últimos que recorren las entrañas humanas.

Hacía tiempo, nos dice, que el hombre no se soñaba a sí mismo con tanta violencia, pues la filosofía griega y más tarde el cristianismo le habían aplacado, le habían convencido de tener un ser propio, capaz de redención. Pero ¿cuál era esta fuerza que habían logrado calmar?

“La pobreza, la indigencia humana ha sido sentida por el hombre. Mas no reconocida, pues la condición humana parece de ser de tal modo que actúa primero a través de su contrario, no descubriendo su sentir, sino haciendo algo para buscar su compensación. Así, ese sentir originario ha sido y será siempre, ante todo, fuente de acción.”²⁹

El hombre esconde en su fondo más íntimo una tremenda fragilidad, un pordiosero, un indigente, que necesita y que clama por colmar su deficiencia. Todo, menos él, es en el mundo siervo mudo. Aunque en el animal aparezca la necesidad, a diferencia de la planta que tanto su florecer como su marchitarse está sumido en el silencio, el hombre es el único que pide más allá de lo que es. En esta petición muestra cómo su deficiencia es también un sentir originario. Lo que crea un doble movimiento: el que se siente pordiosero, el que padece en sus entrañas la necesidad, no puede evitar tener que revestirse, investirse, cubrirse de esplendor y hacerse rey para esconder o alejarse de aquello que apenas puede soportar. Sólo en aquel que siente profundamente su mendicidad puede surgir el ímpetu ascensional que le lleve a querer coronarse.

“El mendigo sólo puede borrar enteramente su condición, no si se queda en la simple condición de no haber de pedir nada a nadie, sino en la contraria de dar, de conceder todo favor, de dispensar y de mandar. Sólo cuando manda el hombre se siente redimido de su condición esencial de tener que pordiosear lo que necesita.

Pues si el hombre tuviera un ser como las demás criaturas, no habría de sentir esa imperiosa necesidad de ser él quien dispense y otorgue. No nace la realeza de que los hombres necesiten ser mandados como de que el hombre necesite mandar, convertir su pobreza originaria en poder; encubrir su desnudez, esa desnudez que no puede exhibir, revistiéndola de esplendor. Y de ceñir su desamparada cabeza con una corona”³⁰

Es ésta, nos dice, la forma arcaica del superhombre: la imagen mezclada del rey y del mendigo que juntas forman un solo personaje. En ella se manifiesta la ambigüedad esencial de lo humano, la carencia, como sustrato último que le hace revestirse de seguridad, de claridad y de poder. Y el hombre, tras pordiosear largamente en vano,

²⁹ Ibid. p. 198.

³⁰ Ibid. p. 199.

transformó la súplica en exigencia. “Exigir es pensar ya. La exigencia hace nacer el pensamiento. Cuando el hombre piensa deja de ser eso que todas las criaturas son: siervo.”³¹ Nace así la pregunta filosófica y cómo dádiva, como respuesta, encuentra el hombre la idea del ser que le hace sentir que “aun siendo distinto, estaba dentro del Ser descubierto en las cosas, en la «naturaleza».”³² Más tarde, como durante todos estos años recorre una vez tras otra, esta idea de ser será incorporada al cristianismo, sintiendo que ese ser que posee ha sido recibido, creado desde la nada originaria. Pero será Descartes, añade, quien lleve la exigencia hasta su punto máximo, intentando encontrar el centro desde el cual ya todo le resulte al hombre visible, fijo, alcanzable: la conciencia. “Hubo de surgir inevitablemente el “espíritu”, el sujeto puro de conocimiento, sujeto trascendental, anulado de todo goce o sufrimiento, avatares propios del rey- mendigo. Era quedar definitivamente a salvo de la contingencia.”³³ El hombre anhelaba profundamente eludir cualquier contacto tanto con lo divino, como con ese mundo infernal y subterráneo simbolizado por las entrañas. “La conciencia, en su impasibilidad, actúa con esa silenciosa energía de lo que no alberga lugar para nada extraño. La conciencia no permite la extrañeza. El hombre, libre de lo extraño y de lo entrañable, había encontrado por fin su ser propio, a salvo de toda enajenación.”³⁴ La evidencia, que era lo que más faltaba a ese peregrino terrestre que es el hombre, por fin había sido conquistada y el camino hacia el idealismo había sido despejado:

“En el sujeto del idealismo se consumaba la vieja idea, cifra de la aspiración de la filosofía, de que el espíritu no padece: lo que tal vez haya sido el anhelo último que haya movido al pensamiento filosófico: situar al hombre, al ser que padece por su solo ser –el delito de haber nacido, en un lugar a salvo del sufrimiento, sea la impasibilidad de los estoicos, o la «vida contemplativa» de Aristóteles y Plotino. El sujeto descubierto en el idealismo cumplía embriagadoramente este anhelo y esta exigencia que había perseguido a la filosofía. Pues está no solo sustraído al padecer, sino más allá de donde cualquier padecer tiene sentido: su vida *es* la libertad.”³⁵

Nietzsche con su grito del superhombre intenta apurar la tragedia de la libertad, aunque arrastrando al hombre lo más lejos posible de una impasibilidad, que siente como cárcel. Y es algo consustancial de la tragedia en un sacrificio, que precisa de un alguien ante quien ofrecer su agonía. Pero la soledad de la conciencia cartesiana era tal, que Nietzsche no encontró a nadie y comenzó la destrucción. Desmontó cualquier anclaje hasta sumergirse en lo sagrado como caos primero, de donde rescató a Dionisos,

³¹ Ibid. p. 197.

³² Ibid. p. 201.

³³ Ibid. p. 202.

³⁴ Ibid. p. 202.

³⁵ Ibid. p. 205.

como dios primario de la vida misma naciente que se despliega en la metamorfosis. Tuvo que retroceder hasta ese caos de la vida sin forma para lograr rectificar el destino del hombre, para que no fuese ese ser distinto, fijo, caracterizado por la conciencia y enclavado entre el bien y el mal.

“Fundir la humana criatura del caos primario de la vida bajo el calor de Dionisos para que fuese algo que incluyera todo: todo lo que después se llamó «bien» y «mal» en virtud de una «idea». Tener ser es a costa de que exista el Bien y el Mal. Había que renunciar y destruir toda idea, cualquier idea y la idea como tal, para que el hombre encontrase su perdido destino. Perdido por el error de haber querido ser «humano». Lo humano había sido el gran error del hombre, el error de la contestación de Edipo a la esfinge que él hubo de pagar luego. Ser humano lleva consigo el bien y el mal, significa partir con una carga, gravado por el mal y obligado al bien. Ser humano es ser culpable, como toda la sabiduría trágica ha sabido siempre.”³⁶

Aceptando el infinito padecer y el riesgo que es la ascensión hacia la libertad, el hombre, para Nietzsche, tal y como lo ve Zambrano, debería pasar de la inocencia del animal a la condición divina.

“Así, el sacrificio sería pura destrucción: sería el sacrificio de todo el ser logrado del hombre. El último sacrificio del hombre de Occidente al Dios desconocido.

Nietzsche trasladó la omnipresencia de lo divino a la vida. Un instante de esa vida rescatada llevará en sí todas las vidas posibles, actualizará en un solo instante todos los ciclos recorridos. No habrá nada en la vida misma sumido en posibilidad, nada oculto. Hasta entonces lo divino había ofrecido al hombre el cumplimiento de su anhelo de una presencia total. Desde el «acto puro» -el dios aristotélico- sin rastro alguno de «potencia», la presencia total se había ofrecido en el pensamiento a salvo del padecer y de la pasividad. La vida, por el contrario, sujeta al padecer, pasiva, guardaba algo escondido. El hombre participaba del pensamiento, pero, ser viviente, estaba sujeto a pasividad. Su vida nunca le estaría enteramente presente; el tiempo se la celaba, y su propio ser le era no solo oculto, sino enigmático.

El sueño de Nietzsche, encarnado en el superhombre, pretendió vivir la vida a todo riesgo, y había deshecho su enigma: nada de su ser le estaba oculto. La vida sin más, pero toda la vida en «acto puro»; vida divina omnipresente, saltando en el tiempo.”³⁷

En ese apurar el caos de la vida Nietzsche se encontró un último escollo, el tiempo. Ya que la vida obligatoriamente debía seguir desplegándose en el tiempo al que no podía renunciar, pues no era la eternidad lo que él pretendía. Y en el eterno retorno la vida infinita quedó prisionera de la repetición. Porque la inocencia, el puro trascender que Nietzsche buscaba no recorre ciclos, no tiene historia y aunque libre de todo, no lo está de la memoria, del peso que la pura vida crea sobre sí misma y que inevitablemente volvía a convertir al hombre en humano, sometido por la carga del tiempo, última resistencia ante su delirio de deificación.

“El superhombre, rectificación del proyecto en que el hombre de Occidente decidió su ser, no se hundió bastante en el oscuro seno de la vida primaria, de lo sagrado. Lo divino –descubierto por el pensamiento- le atrajo fascinándole. Quiso ser divino, como lo «divino»

³⁶ Ibid. p. 206

³⁷ Ibid. p 207.

que ya estaba pensado, descubierto... Había en realidad sacrificado al hombre ante lo divino abismándose en él. Todo lo humano había sido destruido implacablemente, menos el tiempo. Y más allá del tiempo le hubiera esperado una última resistencia: la nada.”³⁸

Este lugar en el que Zambrano cree que Nietzsche se detiene, nos informa de la dirección por los que nuestra autora está llevando ya su pensamiento y también hacia la que va a continuar dirigiéndolo. Porque como señala Jesús Moreno,³⁹ la más fiel convergencia de Zambrano con Nietzsche es el descenso a las tierras ignotas de la sensibilidad y a las profundidades del cuerpo, como dotadas de vivencias aurales capaces de producir nuevos sentidos.

Desde sus inicios el pensamiento de Zambrano ha intentado dotar de nuevas formas de expresión y de reflexión a lo que el cuerpo significa, ya sea a través de los delirios o a través de la nueva categorización que la imagen como elemento del pensar, como revestimiento de la carne herida y en llaga por su abandono por parte de la razón, puede suponer.

Nietzsche, por su parte, a través del cuerpo tematiza la multiplicidad de los impulsos completamente inconscientes: ese texto múltiple y no lineal en el que se fundamenta nuestro vivir; no conocido, pero sentido, donde la conciencia es tan sólo un comentario más o menos fantástico de la lucha de estos impulsos.⁴⁰ Porque con cuerpo Nietzsche no se refiere a lo biológico, sino a aquello que está antes del juicio y es, a la vez, la base de la capacidad de emitir juicios. Como señala Klossowski interpretando a Nietzsche: “el cuerpo es el resultado de lo fortuito, no es nada más que el lugar de encuentro de un conjunto de impulsos individuales relativos a ese intervalo que constituye una vida humana, los cuales *sólo aspiran a desindividuarse*.”⁴¹ Y por esto el sujeto, para Nietzsche, es tan sólo aquello que niega o afirma estos impulsos después de padecidos, en función de que le parezcan que concuerdan o no con la representación que ha construido como identidad de su yo. Lo que el pensador germano pretende es sumergirse en las tinieblas más allá de la construcción que el individuo supone, acercarse a esos impulsos sin encerrarlos en las metas y el sentido que el yo construye para iluminar todo lo que toca.⁴² Sumergirse en la oscuridad para intentar encontrar una

³⁸ Ibid. p. 208

³⁹ Moreno Sanz, J (2012) Vol. IV, pp. 58-59.

⁴⁰ Nietzsche, F. (2011a) pp. 119-122.

⁴¹ Klossowski, P. (2004) p. 50.

⁴² En sus escritos póstumos escribe Nietzsche. “En lugar de «teoría del conocimiento», una doctrina perspectivista de los afectos (de la que forma parte una jerarquía de los afectos).” Nietzsche, F (2008) p. 237.

razón mucho más vasta que aquella que se confunde con nuestra conciencia. Una razón que se convierta en algo más que la defensa que juzga que no debería ser así, aquello que no puede soportar. Una razón capaz de convertirse, como dice Zaratustra, en una forma de bendecir, de decir sí a todo, de convertirse en el cielo propio de cada cosa porque: “todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal; el bien y el mal mismos no son más que sombras intermedias y húmedas tribulaciones y nubes pasajeras.”⁴³

Hasta aquí el pensamiento de Zambrano acompaña el movimiento de Nietzsche. Pero si Heidegger hace de Nietzsche el último pensador de la metafísica,⁴⁴ nuestra pensadora invierte la imagen y nos muestra a Nietzsche como el último trágico, aquel que revela la última tragedia de lo humano. Desciende desde la filosofía hasta la tragedia convirtiéndose él mismo en protagonista de tragedia, “como si Edipo hubiera escrito su fábula en lugar de ir a insinuarse en la conciencia impasible de Sócrates”⁴⁵ Pero en toda tragedia hay un sacrificio, pues la raya o frontera que el protagonista traspasa es una frontera sagrada.⁴⁶ Nietzsche, en su descenso y como sacrificio de lo que revela, es condenado al eterno retorno, a recomenzar una vez tras otra el mismo juego, precipitándose así en la nada infernal, en los íferos de la historia. Porque el grito de “Dios ha muerto” no es distinto, para nuestra autora, del eterno retorno. Tanto en uno como en otro movimiento, las entrañas son abandonadas a una ausencia que se hace absoluta, se entregan a ser llaga abierta que hace historia de sí misma, una vez tras otra. Un pasado que no termina de pasar del todo y que clama por poder encontrar satisfacción, por poder perecer al fin.⁴⁷ Pero no es repetirse lo que verdaderamente pide este pasado, sino convertirse en semilla de un nuevo renacimiento y para ello debe morir.

Nietzsche, en su revelación de Sils-María, ve la terrible profundidad de las transformaciones infinitas, de las fuerzas en continuo movimiento sin principio ni fin, el *apeiron* como fondo indiferenciado sobre el que la realidad reposa. Pero en lugar de adentrarse un paso más en el misterio, siente que está ante el final del abismo y afirma: “sí, que esto se repita una vez tras otra”, encerrando, para Zambrano, la infinitud en la

⁴³ “Antes de la salida del sol” (Nietzsche, F (1997) p. 239.)

⁴⁴ Heidegger M. (2013) p. 370-377.

⁴⁵ Monografías (1955,1973). p. 195.

⁴⁶ Así lo expresa en “El Cid y Don Juan, una extraña coincidencia.” (Artículos (1959d) p. 712.)

⁴⁷ Así se refiere al grito “Dios ha muerto” en su inédito “Historia y revelación. (Inéditos (1964-1971) La religión del descendimiento)

repetición prisionera. Zaratustra, en su visión del eterno retorno ⁴⁸, ve un joven pastor convulso, ahogándose por una serpiente que colgaba de su boca. Pero en lugar de dejar que la serpiente se deslice y penetre por completo en la garganta, sin por ello ahogarse, para así acoger su misterio; Nietzsche, como su Zaratustra grita: “Arráncale la cabeza ¡Muerde!” Se deshace así de la serpiente, escupe lejos de él su cabeza y vuelve a erguirse, para reír como hombre alguno río sobre la tierra.

Desde allí para nuestra autora, convirtiendo la vida en absoluta, Nietzsche, de nuevo como Edipo ante la esfinge, en límite de la tragedia no es capaz de aceptar la muerte, el acabamiento, la cesación, la transformación que ella supone. Y sin la muerte el tiempo se convierte en duración implacable sin fin, en repetición, eterno retorno.

El Zaratustra de Nietzsche afirma que la mayor causa de rabia para el hombre, de resentimiento, es que el tiempo no pueda caminar hacia atrás. ⁴⁹ Lo que fue, aquello inamovible que ya ha sucedido, es piedra que pesa sobre el cuerpo del hombre. Lo que no puede ser disuelto ni es modificable genera espíritu de venganza y castigo. Todo fue es un enigma, un azar espantoso que en Nietzsche se reconcilia convirtiendo a la voluntad en creadora, incluso de aquello que no puede ser cambiado. Y para ello Zaratustra grita: “¡Yo lo quiero así! ¡Siempre lo querré así!”.

Si Nietzsche nos pregunta en *La ciencia jovial*⁵⁰, ¿cuánto deberías amarte a ti mismo para no amar otra cosa que el eterno repetir una vez tras otra de tu vida, con cada dolor, con cada placer, con cada pensamiento y sufrimiento? Zambrano parece contestarle que mucho más amor se necesita para hundirse profundamente en la imposibilidad, en el acabamiento, en lo inconcebible de cada uno de los sucesos con sus muertes que la vida supone, en las resurrecciones capaces también de modificar el pasado convirtiéndolo en una dimensión vertical del presente. Hundirse en la nada, aceptar la imposibilidad no con resignación, sino como verdadero lugar de transformación.

Porque la muerte, para nuestra pensadora, compone la vida, haciendo posible que el tiempo no gire sobre sí mismo como duración infinita, obligándole también a resucitar en otra dimensión distinta. La vida está compuesta de sucesivas muertes con sus hundimientos en la oscuridad y sus amaneceres. Hundirse completamente en la oscuridad de la vida primaria de lo sagrado, es apurar la nada que la muerte encierra, hacerle un hueco en el corazón. No como simple límite al final de la vida que pretende

⁴⁸ En “De la visión y el enigma” (Nietzsche, F. (1997) pp. 229-232.

⁴⁹ En “De la redención” de *Así habló Zaratustra* (Nietzsche, F (1997) pp. 207-212)

⁵⁰ Nietzsche, F (2001) p. 341.

hacerla objeto dominable, mensurable, sino permitiendo que su presencia, su compañía inconcebible, se convierta en la gran transformadora.

Por ello, para nuestra autora, Nietzsche no se hundió lo bastante en el oscuro seno de lo sagrado, deslumbrado por lo divino que se manifestaba como caos en continua repetición, no se hundió lo suficiente en el abandono, en lo pasivo, en el seno del puro palpar sin forma de la vida primaria que abre la posibilidad de la muerte y del nacimiento de lo puramente inconcebible.

Pero el pensamiento Zambrano, como iremos viendo, realiza un movimiento extraño en cuanto a lo que la figura de Nietzsche supone: no la abandona en el lugar en que diagnostica que se detiene, sino que pretende acompañarlo y hundirlo en los abismos que siente que no pudo acceder. Y es por ello por lo que la figura de Nietzsche nos muestra hacia donde se dirige ahora el pensamiento de nuestra autora: hundirse todavía más en el seno de lo pasivo, en busca de lo puramente inconcebible. Qué significa esto será lo que el elemento femenino de la divinidad nos irá mostrando según se vaya desarrollando.

Pero si Nietzsche se queda detenido por el tiempo que no consigue integrar, más allá le esperaba todavía la nada. Y es a intentar descifrar lo que la nada supone a lo que se lanza ahora Zambrano, realizando también una genealogía de lo que esta concepción supone en la historia.

La nada, nos dice, circundada por el infierno, es el lugar en que la filosofía jamás había osado penetrar. La filosofía en sus orígenes no había prometido nada a la vida personal, a sus anhelos, sino que había propuesto todo lo contrario, la renuncia y una práctica ascética. Y entre esas renunciaciones que promulgaba estaba la de entrar en el lugar del terror. Solo Platón, añade, bordeó esos abismos infernales, aquello de lo que no hay idea, lo que sobra de los cuerpos vivos, los desechos de la materia, en el *Parménides*, pero siempre refiriéndolos al ser. Y así todo aquello sobre lo que no hay idea, todo lo que producía el horror, quedó tan sólo al margen, no siendo abordado por la inteligencia. Se apartó el pensamiento filosófico del infierno, quedando éste encerrado en la propia vida, de la que el pensamiento prometía la salvación.

En términos del ser, la nada era impensable, así que no fue la filosofía, señala, la que la hizo aparecer, sino la religión, identificándola con ese fondo último de donde sale la realidad toda, en el acto creador de un Dios que había juzgado desde sus abismos inescrutables. Desde allí surgió la nada como lo que no puede ser idea, como lo que no puede ser pensado sino tan solo padecido, como sentir originario que se oculta en los

infiernos del ser.

“En los infiernos del ser, en las entrañas. Pues «las entrañas» son la metáfora que capta –con más fidelidad y amplitud que el moderno término «subconsciencia»- lo originario, el sentir irreductible, primero del hombre en su vida, su condición de viviente. La maquinaria del reloj que mide y siente el tiempo, la vibración solitaria y muda y que sale de su mudez en el grito, en el llanto; que se paraliza en la angustia y que se cierra herméticamente en esos estados, tan del hombre moderno, que producen su tan frecuente pseudolibertad. Son ellas, es en ellas, en su irreductible sentir donde aparece el sentir de la nada; la nada que no puede ser idea, pues es lo que devora, lo que más puede devorar: «Lo otro» que amenaza a lo que el hombre tiene de ser; pura palpitación en las tinieblas.”⁵¹

Pero a partir de Lutero, nos dice, la nada comenzó a cambiar su polaridad. Si al ser concebida originariamente se había convertido en la resistencia máxima, en la última amenaza, ahora se comenzaba a concebir que ésta sólo podía provenir de Dios. Era como si en lo divino y lo diabólico se produjera una inversión según la ortodoxia católica. El demonio había sido siempre agente de la nada, de la total negación, como si su *no serviam* fuese el grito último de la nada vencida por el acto creador. El Dios revelado hacía que la resistencia ante la apetencia humana de ser fuese sentida como proveniente del mal. Pero si tal resistencia se convierte en propia de Dios, el hombre podría al fin descansar, abatiendo su ser en Dios, perdiéndose en la noche de los tiempos, dejando su historia, toda la conciencia y la enorme carga de la responsabilidad: “dejarse caer, hundirse en la nada es hundirse en el fondo secreto de lo divino. El demonio no acecha ya por la nada, sino por el ser; el ser es la tentación.”⁵² Pero lo que más le interesa resaltar a Zambrano es que la nada, en esos cambios de lugar según modifica el hombre su proyecto, muestra su condición viviente y de fondo original que lo humano padece.

Pero como la otra alternativa, la de persistir en el proyecto de ser, continuó en la mayoría de los hombres, la nada volvió a convertirse en aquello que reduce a polvo todos los sucesos y cualquier proyecto que el hombre enarbola. Fondo indiferenciado que absorbe el tiempo, reduciéndolo a simple pasar que pesa, que se padece, pero que no encuentra imagen alguna en la que mostrar dicho padecimiento. El hombre creyó encontrar su lugar a salvo frente a esa nada, siempre y cuando pudiera levantar un hecho. “Hechos, cosas, cantidades, son la defensa que inconscientemente levanta el hombre frente a ese vacío que su sentir le acusa.”⁵³ Pensando poder escapar de ese sentir originario al construirse y perderse en un laberinto de deberes. Era el vivir desde

⁵¹ Monografías (1955,1973) p. 211.

⁵² Ibid. p. 211.

⁵³ Ibid. p. 215.

la conciencia, que fue creando un vacío en torno al hombre que reducía todo a ideas, sostenidas en la duda. Hacer, pensar era la forma de enfrentarse al mundo, a toda resistencia, en un colosal esfuerzo sin tregua. Pero la nada, ese vacío que el hombre siente y que no puede ser asimilado al ser, no desaparece por mucho que se haga, que se actué o que se decida. Muestra el otro lado de la realidad, oscuro y pasivo que por mucho que se huya de él, sigue acechando al hombre: “el fondo innominado que no es idea sino sentir. Sentir... porque el hombre no es solo «espíritu», algo idéntico a sí mismo que no necesita apoyarse en otro... Espíritu es libertad, actualidad libre de la pasividad. Y el sentir se presenta ante él recogiendo en forma infernal ese vacío hecho por su conciencia.”⁵⁴ Empujando de nuevo al hombre frente a lo sagrado hermético, ambiguo, activo, incoercible.

“Cerrado a la libertad, el hombre sujeto a ser libre se encuentra que todas las cosas son nada. Mas la primera, originaria «apertura» de la vida humana a las cosas que la rodean, a las circunstancias, es padecerlas. Las cosas que no son nada son algo cuando se las padece.”⁵⁵

Termina así Zambrano la primera parte de esta primera edición de *El hombre y lo divino* donde ha dado una nueva forma a todo lo que había ido desentrañando desde que abandonó España en 1939. Hundiéndose en lo pasivo del sentir a través de las diversas genealogías que de éste ha ido realizando, a través de las formas íntimas de la vida que pueden contenerlo: lo divino y lo sagrado, el delirio del superhombre y la nada.

Pero todavía no ha recorrido todas estas formas íntimas de la vida, pues la segunda parte está por completo dedica a realizar una nueva una genealogía de la piedad porque, al igual que el amor, a través de ella, para nuestra autora, el hombre puede dar envoltura y alimento a eso pasivo que la vida encierra: las entrañas.

“Si el intelecto es vida en acto, actualidad pura e impassibilidad, eso otro de la vida humana es lo contrario: pasividad, padecer en toda forma, sentir el instante que gota a gota pasa, sentir inapelablemente el transcurrir que es la vida, padecer sin tregua por el simple hecho de estar vivo, que no puede reducirse a razón. Sentir la multiplicidad, la discordancia, lo heterogéneo aún en sí mismo –si es que hay “mismo” en ese estrato de vida-, sentir lo que no se dice, estar condenado al silencio. ¿Podrá la razón hablar por todo esto?

Y no sólo los semiseres y el tiempo, sino también la muerte, que no siendo vida ocurre en la vida; la muerte y los muertos, es decir, todo lo que de un modo u otro está en otro plano que la vida lúcida de la conciencia; lo que no se sabe, «lo otro». Y eso idéntico que el hombre cree ser en los momentos en que la inteligencia le saca de la vida por su simultaneidad y su identidad, tiene que tratar con «lo otro». No somos solo sujeto del conocimiento, un punto de identidad rodeado de lo que no la tiene y de lo que la tuvo y misteriosamente ha desaparecido, actualidad combatida por el tiempo; impassibilidad que ha

⁵⁴ Ibid. p. 217.

⁵⁵ Ibid. p.218.

de responder por algo que vive bajo ella y que es continuo inacabable padecer.⁵⁶

Comienza la genealogía de la piedad justo en el primer momento en el que parece comenzar a desdibujarse. Es en el diálogo platónico del *Eufritón*⁵⁷, donde Sócrates, habiendo ya sido acusado por Meleto de impiedad, realiza una búsqueda sobre qué es aquello que se denomina piedad. La primera definición a la que llega, junto con su interlocutor, es que la piedad es la virtud que hace tratar debidamente a los dioses, para enseguida acabar concluyendo que es aquello que trata de lo justo y lo injusto. Entregándola así a la inquisición de su esencia, sometiéndola al conocimiento y convirtiéndola en una virtud que depende de un saber adecuado. Lo heterogéneo del sentir que la piedad encierra ha de responder ahora ante la razón.

Esto es así, nos dice nuestra autora, porque cuando Sócrates se hace la pregunta acerca de la piedad, la pasión por la luz, que la razón enardece, estaba ya afianzada, se había descubierto y establecido ya la idea de ser. Parménides había ya vencido. Y la acusación que Meleto realiza contra Sócrates parece estar ya inspirada por el temor de que lo otro, lo que no puede ser asimilado al ser en todas sus especies, quede devorado y destruido por lo Uno. Una nueva forma de piedad ha nacido, que sirve ya a otro tipo de dios. Como el propio Sócrates reconoce al principio del diálogo, Meleto temeroso le acusa justamente por esto: ser hacedor de nuevos dioses y no creer en los antiguos, creando a la vez una nueva relación con lo divino⁵⁸.

Porque, ¿es posible el desplegarse de lo heterogéneo que la piedad encierra desde el ser?, se pregunta Zambrano. “En la unidad se absorbe, por una parte, cuanto de ser hay y, por otra se condena a la sombra a lo que no puede llegar al ser, pero que de algún modo tiene realidad. Dioses, divinidades contrarias a Apolo han de someterse a él, han de ser disueltas en su luz”⁵⁹. ¿De qué manera una vez descubierto el uno, poder tratar con lo que nunca puede ser uno y persiste siendo otro?

La piedad, según avanza en su camino la razón, queda cada vez más arrinconada por pertenecer al oscuro mundo del sentir.

“La piedad es acción porque es sentir, sentir «lo otro» como tal, sin esquematizarlo en una abstracción; la forma pura en que se presentan los diversos planos de la realidad, las diversas especies de realidades con las cuales el hombre tiene que habérselas. Y este habérselas, es por lo pronto un trato; un trato según un orden, según norma. [...]

La actividad primera por urgente, por ineludible, y necesaria entre todas y por tanto

⁵⁶ Ibid. pp. 222-223.

⁵⁷ Platón (1985) pp. 213-242.

⁵⁸ Platón (1985) p. 220.

⁵⁹ Monografías (1955,1973) p. 234.

espontánea, es la que tiende justamente a establecer un orden; la acción que tiende a establecer un orden sin conciencia de establecerlo, sino creyendo con toda ingenuidad captarlo, aprehenderlo. Ingenuidad por falta de experiencia y, más todavía, porque la fuente originaria es un sentir.”⁶⁰

El problema para Zambrano es que el racionalismo descalificó al sentir como mera subjetividad negando que en él pudiera existir ningún proceso creador o captador de objetividad. Hasta que con Hegel el sentir se convierte en la desvalida subjetividad que la objetividad de la razón debe quemar. “Todo sentir quedaba desvirtuado en sentimiento, afección del sujeto confinado en sí mismo, mareas de un mar interior que solo a su agitación corresponden.”⁶¹

La piedad, que es un sentir, necesita para comprenderla no analizarla como un concepto, sino adentrarse en la forma de su manifestación. Al igual que ocurre con las imágenes, la piedad no puede ser escindida de la manifestación en la que aparece. Y donde mejor se vislumbra el lugar de su aparición es en el lenguaje sagrado⁶², que es también el lenguaje en su forma originaria.

El lenguaje, nos dice, debió de tener en sus orígenes un objetivo diferente al que ahora tiene en el mundo racionalista, donde se hace enunciativo, comunicativo en forma directa y personal. Aún en el lenguaje tal y como hoy lo utilizamos persisten, sobre todo en las capas más entrañables de la sociedad y en la infancia, modos de decir que tienen otra función distinta a la de la comunicación. En los estribillos, las frases hechas, esas palabras que se repiten en el mismo orden y tono, como expresión de un sentir y como respuesta frente a un acontecimiento, late todavía una función arcaica del lenguaje distinta a la de la mera comunicación.

“Pues no se trata en principio de expresar opiniones, ni emociones personales, sino ejecutar una acción eficaz: conjuro, invocación, oficio; modos de provocar la aparición de un *algo*, suceso, situación, desencadenamiento de un conflicto.

En cuanto captación de este algo, el lenguaje tiene función de encanto mágico; lo fija y lo hace desvanecerse, lo disuelve o lo hace perdurar, lo hace existir o trata de devolverlo al fondo oscuro de donde saliera. Pues aún el horizonte no se ha manifestado y los seres y los sucesos, las «apariciones» -aún de criaturas reales-, deben de presentarse viniendo de un fondo oscuro, de un *apeiron* sin nombrar aún. La situación debe ser muy pareja a la vida en los lugares donde las noches son largas y apenas el día permite la visibilidad y la alegría que le acompaña. La luz estaba allí sin duda, mas el hombre no podía enseñorearse de ella, moverse en ella, pues no la habita en su alma, como sucede en las neurosis o en los estados de angustia persistente o bajo terror.”⁶³

⁶⁰ Ibid. p. 236.

⁶¹ Ibid. p. 237.

⁶² Comienza aquí Zambrano sus reflexiones sobre la palabra y el lenguaje que como iremos comprobando cobran un papel fundamental en la ejecución de su razón poética y que alcanzan su máximo desarrollo en *Claros del bosque* y *De la Aurora*.

⁶³ Ibid. p. 237-238.

Es el puro sentir lo que se intenta objetivar en estos dichos. Porque las entrañas, añade, al igual que la criada semianalfabeta que va en busca del escribano para que le escriba una carta de amor, encuentran en las expresiones hechas, en los rituales, la expresión adecuada de lo que sienten, mucho más que en cualquier alarde de invención individual. “Las «razones del corazón que la razón no conoce» se dicen ritualmente en gestos, acciones y palabras, según número y anónimamente, pues cuando se logran acaban por serlo. Por eso, la «razón» las desdeña y en parte no las conoce.”⁶⁴

Todos estos conjuros, invocaciones y decires que se repiten desde tiempo inmemorial alcanzan su madurez en la tragedia griega. Porque el oficio de la tragedia es dar forma a un sentir capaz de conocer, expresar y fijar un orden que dé sentido a los sucesos que el hombre siente como indecibles, a todas las situaciones más extremas de la vida humana, cuya codificación nunca es del todo posible.

“El rito tiene función de conocimiento. Conocimiento nacido de la piedad que es saber tratar con «lo otro», y entre «lo otro» está lo que paraliza a los hombres en el espanto. Lo primero es fijarlo y conjurarlo, enseguida reducirlo. Y esta reducción es ya conocimiento.

Y el conocimiento que la tragedia traía era simplemente el conocimiento del hombre. La reabsorción de cualquier destino, de cualquier falta también, por monstruosa que sea, en la condición humana. Y así la conclusión será siempre la misma, como si dijera: «Con todo esto que ha ocurrido, por monstruosos que haya sido su crimen, es un hombre». Exorcismo piadoso que reintegra al culpable a la humana condición; que hace entrar «lo otro» en lo uno, que muestra también la extensión de lo uno –el género humano-, sus entrañas.”⁶⁵

El momento decisivo de la tragedia, el reconocimiento del que ha cometido la falta, desata idéntico proceso en el espectador, que cae también de la mentira en la que se representa a sí mismo y a través de la piedad es capaz de crear un equilibrio. Conducido desde su estrecho mundo a un lugar donde todas las cosas humanas le son propias, donde nada le es extraño, sueños y delirios incluidos, sufre una purificación que es el resultado de haber asumido, no solo el padecer del protagonista, sino cualquier posible padecer. “Se diría que la acción de la piedad es a la manera del agua: disuelve, comunica, arrastra.”⁶⁶ Se alcanza un equilibrio, nos dice, que no podría establecerse ni por la razón ni por la conciencia, “pues es un orden hecho de razones secretas, sutiles, paradójicas; de razones del corazón que solo el delirio da a conocer”⁶⁷ Equilibrio capaz de conjurar y revelar a la vez a los múltiples *daimones* que asaltan el corazón humano.

“El *daimon* no es sino la cifra de la situación en que se encuentra espontáneamente toda vida humana, todo hombre: estar fuera de sí, andar enajenado. Y el enajenado delira; delira también el ensimismado, porque el delirio es la fuente primera de donde mana la expresión;

⁶⁴ Ibid. p. 239.

⁶⁵ Ibid. p.240.

⁶⁶ Ibid. p. 241.

⁶⁷ Ibid. p. 241.

el delirio de quien anda asaltado de monstruos y no puede rechazarlos sin dejarlos delirar; delirio del que sumido en la soledad duda de ser un monstruo.”⁶⁸

Mediante el oficio de la pasión, entre conjuros, invocaciones y llantos, el hombre comprende que en el juego de la vida hay que pagar prenda por mucho que se atienda al juego. Inevitable sacrificio por una carga heredada y genérica, por ser simplemente hombre. Y desde allí, añade, desde esa oscura comprensión, que es sentir, puede nacer la conciencia. La piedad apura su oficio permitiendo el hueco necesario para que comience la verdadera historia de la libertad y el pensamiento.

La Piedad, desarrollo de la misericordia, es el hundimiento de aquella razón maternal, que Zambrano andaba buscando a finales de los años treinta, en los abismos de lo sagrado. Pero es también la primera forma en que el elemento femenino de la divinidad se encarna tras haber tomado forma en los anhelos y en la forma de vida de Nina. Una manera distinta de tratar con el mundo parece mostrarnos, que no precise del juicio y la clasificación como su única herramienta, tal como Antígona clamaba sepultada en su tumba, un nuevo rostro ante el que preguntar y anhelar. Pero todavía, nuestra autora, no ha dibujado por completo su figura, todavía continúa hundida en el fondo de lo sagrado.

Termina así Zambrano la segunda parte de esta primera edición de *El hombre y lo divino* y comienza una tercera y última parte titulada “Los procesos de lo divino”⁶⁹, intentando abrir un cauce en esa cualidad temporal de lo divino ante la que tanto Aristóteles, los pitagóricos y Nietzsche se quedaron detenidos. ¿Cuál es el poso de lo profundamente pasivo que el alma encierra y de qué modo se muestra a través del tiempo?

En el primero de los apartados que componen esta sección se dedica a la esfera del pasado.⁷⁰ Allí nos señala que el conocimiento de la historia nunca puede ser un conocimiento impasible, objetivo ni desinteresado, porque en este conocimiento el hombre se pregunta por aquello que ha pasado, buscando una visión de lo que padece a la vez que realiza.

“Pues el tiempo real de la vida no es el que se hunde en la arena de los relojes, ni el que palidece en la memoria, sino el que contiene ese tesoro: las raíces de la propia vida de hoy.

⁶⁸ Ibid. p. 241.

⁶⁹ En esta tercera parte, a parte de los capítulos que ahora vamos a analizar, incluye también algunos artículos publicados en años anteriores y en los que nos hemos detenido en el punto anterior: “De la paganización”, “Para una historia del Amor” y “El infierno terrestre: La envidia”.

⁷⁰ “Las ruinas”, modificación al artículo que publicó en 1951, “Una metáfora de la esperanza: las ruinas” (Artículos(1951c)) y que también recorrimos en el apartado anterior.

Porque la vida no está formada de momentos, sino que los momentos consumen tan sólo un argumento último que necesita ser descifrado.

Y así el gesto de aquel que se inclina sobre las cosas pasadas para ponerlas bajo la luz, ante la vista de todos, es un gesto de protagonista de tragedia, de alguien sacudido de su sueño por la evidencia de un mal inexplicable. La pregunta acerca de lo que ha pasado no ha sonado nunca en el mismo tono de aquella otra, fundadora del conocimiento objetivo: «¿Qué son las cosas?», «las cosas de la naturaleza» ... Pues, lo que ha pasado en la historia es lo que alguien ha hecho, lo que hice o lo que me hicieron; en lo hondo del ánimo del que formula la pregunta, aún con apariencias de impasibilidad, estará próxima a sonar como aquella del protagonista de la tragedia: ¿Qué es lo que yo he hecho? O si el sentido de la propia culpa no se hace sentir: ¿Qué es lo que me han hecho? Pregunta trágica que todo el que arriba a la «edad de la razón» siente que se formula en su angustiada conciencia.⁷¹

Angustioso momento, añade, éste en que alguien se pregunta por el pasado, sintiéndolo como enigma impenetrable del que tan solo se siente la huella de un presente adverso, cargado de consecuencias. Si en la vida personal el esclarecimiento de la responsabilidad es lo que calma, porque de este modo la persona se afirma frente a la realidad, en el conocimiento de la historia no descubro lo que yo he hecho, sino lo que se ha hecho, con un carácter impersonal que lo acerca al destino. Y esto es justamente lo que más acerca la historia a la antigua tragedia griega. El hombre no es un ser solitario, sino que está enredado en un tejido de sucesos, en una situación de la que es inocente, pero que inexorablemente ha de soportar y vencer. “Y lo que en ello va no es tanto la dicha, ni la calma, sino la propia condición humana, el rescatar la esperanza de la fatalidad.”⁷² La esperanza, que es capaz de sobrevivir al enigma y lo descifra, es también aquello capaz de rescatar a la conciencia de su enemistad con la vida y transformar su fría claridad en luz viviente.

“Porque lo propiamente histórico no es ni el hecho resucitado con todos sus componentes –fantasma de su realidad-, ni tampoco la visión arbitraria que elude el hecho, sino la visión de los hechos en su supervivencia, el sentido que sobrevive tomándolos como cuerpo. No los acontecimientos tal como fueron, sino lo que de ellos ha quedado: su ruina. [...]

Las ruinas nos darían el punto de identidad entre el vivir personal –entre la personal historia- y la historia. Persona es lo que ha sobrevivido a la destrucción de todo en su vida, y aún deja entrever que, de su propia vida, un sentido superior a los hechos les hace cobrar significación y conformarse en una imagen, la afirmación de una libertad imperecedera a través de las imposiciones de las circunstancias, en la cárcel de las situaciones”⁷³

Ante la imagen de las ruinas el hombre siente algo parecido a lo que el antiguo espectador de la tragedia experimentaba. Si en la tragedia, como hemos visto, el espectador sufre una purificación al haber asumido por simpatía el padecer, no solo del protagonista, sino cualquier posible padecer; ante las ruinas se siente la traza de algo

⁷¹ Monografías (1955,1973) p. 256.

⁷² Ibid. p. 257.

⁷³ Ibid. p. 257.

humano vencido simplemente por el pasar del tiempo, pero es también capaz de sobrevivir al tiempo. Porque la ruina guarda la huella de algo que cuando el edificio estaba intacto, no podía mostrarse plenamente.

“Toda ruina tiene algo de templo; es por lo pronto un lugar sagrado. Lugar sagrado porque encarna la ligazón inexorable de la vida con la muerte; el abatimiento de lo que el hombre orgullosamente ha edificado, vencido ya, y la supervivencia de aquello que no pudo alcanzar en la edificación: la realidad perenne de lo frustrado; la victoria del fracaso.”⁷⁴

De esta experiencia, añade, emana algo divino y no venido de lo alto, sino nacida de la oscuridad propio vivir humano, algo que se gana al apurar la esperanza en su límite extremo, soportando el fracaso y aún la muerte: “el algo que queda del todo que pasa.”⁷⁵

“Las ruinas vienen a ser la imagen acabada del sueño que anida en lo más hondo de la vida humana, de todo hombre: que al final de sus padeceres algo suyo volverá a la tierra a proseguir inacabablemente ciclo vida-muerte y que algo escapará liberándose y quedándose al mismo tiempo, que tal es la condición de lo divino.”⁷⁶

La ruina es la imagen de aquello pasivo que queda tras la muerte, elemento de lo divino, que como ocurría con el alma de los pitagóricos, no proviene de una esfera superior, sino que gana su trascendencia apurando el fracaso que la vida implica. Lo que queda tras el fracaso de lo que se pretendía alumbrar, lo que permanece detrás de la intención primera con la que el hombre construye, es cómo lo pasivo, que el alma encierra, se muestra en la realidad. Al igual que ocurre con la concepción de persona – “persona es lo que subsiste y sobrevive a cualquier catástrofe”⁷⁷, nos decía-, existe algo no medible, no cuantificable por las predicciones de la conciencia que, en la experiencia del tiempo, revela un rostro diferente a todo lo que se había concebido. La misericordia, que a través de Nina comenzaba a tejerse como la capacidad de que la esperanza cobrara rostro, sin tener por ello que adoptar una forma fija, a través de la imagen de la ruina se convierte en símbolo.

Continúa Zambrano después de “Las ruinas”, en esta tercera y última parte, descifrando otra de las esferas temporales de la vida humana en “El futuro, dios desconocido”. El dios desconocido, nos dice, es la figura que tomó en Grecia, no un dios cuyo nombre se desconocía, sino esa última resistencia que lo divino no había entregado al pensamiento filosófico y del que la tragedia, como hemos visto, hace su argumento. “El Dios desconocido era al par la vida que la idea de Dios no había logrado

⁷⁴ Ibid. p. 259.

⁷⁵ Ibid. p. 259.

⁷⁶ Ibid. p. 260.

⁷⁷ Inéditos (1948-1950) p.15

apresar y la figura del destino. Era la máscara del Dios vivo.”⁷⁸

Lo desconocido de Dios, señala, es la soledad en la que el hombre vive su ausencia. Y ante esta soledad la conciencia sustituye al alma “y al vivir de nociones, de respuestas e ideas claras, la resistencia que es la marca de la realidad no se siente ya situada en ella, en la realidad de las cosas donde fue apresada.”⁷⁹ La realidad, las cosas, han sido sustituidas por conceptos y en la lucha con ellos es donde aparece ahora la resistencia.

Un largo desarrollo de esta pasión por la claridad, que Zambrano lleva recorriendo todos estos años, desemboca en nuestros días en, por una parte, un conocimiento científico de la naturaleza que aporta un gran dominio sobre ella y, por otra, en un proceso metafísico que sitúa al hombre como sujeto del conocimiento y como sede máxima de la realidad. Y, se pregunta, ¿si el hombre es ahora la sede máxima de la realidad, no encontrará dentro de sí también la máxima resistencia? “Pues allí donde se fija la realidad aparece la máxima resistencia.”⁸⁰

En los momentos de positivismo o realismo la realidad aparece múltiple y se necesita el establecimiento de relaciones: causas, efectos, fines... intentando alcanzar la unidad que sostiene y explica la multiplicidad de las cosas, la unidad del Dios del pensamiento descubierto por la filosofía. Pero luego adviene la soledad, tras el desengaño de las cosas y su vacío, sintiendo la ausencia de realidad como proveniente de un foco primario, viviente. El hombre apura su soledad y cree que en él mismo puede encontrar ese foco primario que pueda restituir la confianza y la vida. Aparece de nuevo el Dios desconocido, pero ahora dentro de sí mismo. Y alguna nota o condición se destaca sobre las demás como soporte de esa resistencia máxima. Tal es hoy, añade, lo que ocurre con el tiempo. El tiempo humano al ser lo más resistente, abre también un canal para la esperanza: el futuro.

“Porque el porvenir es el mañana previsible, lo que se prevé presente y es presente ya en cierto modo; participa de la seguridad que la conciencia establece en todo lo que hace entrar en ella: mientras que el futuro es lo desconocido como tal, el reino de la ilimitada esperanza, y toca, siendo una dimensión del tiempo, lo intemporal.”⁸¹

En el futuro, por su condición de no llegar nunca se tiene la ilusión de trascender la caverna temporal, desatando la esperanza de que nuestra vida, sin dejar de ser nuestra, obtenga los caracteres que le faltan: identidad, realización completa, realidad total.

⁷⁸ Monografías (1955,1973) p. 288.

⁷⁹ Ibid. p. 289.

⁸⁰ Ibid. p. 291.

⁸¹ Ibid. p. 292.

Para nuestra autora la forma espontánea de la vida humana se da en la caverna. Cada época tiene la suya, su infierno propio, la forma en que siente la resistencia de la realidad. La alegoría de la caverna de Platón define la situación del hombre antiguo y encuentra la solución que consiste en salir, desligarse de la condición terrestre donde se siente irremisiblemente condenado para ir al lugar donde se mueven las ideas. El conocimiento es la única salvación, identificar el pensar con el ser, para alcanzar la objetividad, dejando abandonado el dentro que gime. El cristianismo ofrece la conversión de la caverna temporal a través de la entrada en Cristo que es la entrada en uno mismo. Se trasciende la caverna por la revelación de Dios en ella. Pero el hombre en la situación actual, que ya no sale en busca de la verdad, quedándose en sí mismo, pero en la ausencia de Dios, vuelve a hundirse en la caverna temporal. Entonces es cuando el futuro se convierte en su Dios desconocido.

“Pues es Dios, o hace oficio de Dios, aquello a que se sacrifica. Y no hay sacrificio que el hombre de hoy deje de ofrecer al futuro. No hay sacrificio que, aun hundiendo tal vez sus raíces en otros motivos, no quede justificado, legitimado en nombre del futuro. Y aun la renuncia que la vida impone es aceptada en nombre del futuro, como si de él se esperara la total compensación y aun la resurrección de todas las esperanzas muertas, del *es* sin resultado, de la vida no *sida*, de esa vida que apareció posible algún día y aun real por algún momento y que ha quedado en larva. Todos los proyectos fracasados, y los que obstinadamente se persiguen, privados de horizonte –de futuro- son arrojados, como otros días el corazón en las religiones de sacrificio humano a este mismo futuro. [...]

El futuro, dios desconocido, se comporta como una deidad que exige implacablemente y sin saciarse que le sea entregado el fruto que va a madurar, el grano logrado; ese instante de calma, la paz de una hora, lo que en la vida humana puede darse de tensión, ese presente que es el tiempo propio de la vida y de la paz. [...]

La lucha con el dios desconocido es una vuelta a la edad del sacrificio. Siempre ha de haber sacrificio; mas, en ciertas épocas llamadas de madurez, el sacrificio tiene un límite y produce un resultado. Saber sacrificar y sacrificarse es la suprema sabiduría de hombre, a quien no basta, por lo visto, la misericordia concedida por el Dios revelado, pues se forja un dios que no perdona, al que presta diversas máscaras; en los días que corren: el futuro y el Estado.”⁸²

La única manera para escapar de lo que nos aprisiona, sin que ni siquiera nos demos cuenta de que nos está aprisionando, es descender hacia el oscuro lugar en el que habita lo que creemos haber eliminado de nuestra vida. Y como lleva señalando desde el comienzo de la gestación de *El hombre y lo divino*, al creer el hombre haber eliminado la órbita de lo divino, por haberlo incorporado dentro de sí. Lo que así sucede es que la dimensión de lo sagrado renace y se paga sacrificio ante oscuras divinidades que ni siquiera llevan ya ese nombre. “Entonces el pensamiento ha de recomenzar su acción liberadora contra tales dioses insaciables. Y es difícil que una filosofía nos libre de la

⁸² Ibid. p. 293-294.

tiranía del futuro al par que nos lo haga asequible; es difícil, pero es indispensable.”⁸³

Termina así Zambrano “El futuro Dios desconocido” y comienza el último apartado de esta primera edición de *El hombre y lo divino*, “La huella del paraíso”. Continúa aquí descifrando la dimensión temporal del sentir del hombre y, aunque pareciera que regresa a la órbita del pasado, nos advierte que, en realidad, ambas dimensiones están entremezcladas en la condición humana.

“El «corazón», que es una metáfora de la vida en lo que tiene de más secreto e incomunicable, fondo íntimo del sentir originario, *a priori* no declarado de la voluntad, de la vocación, de la dirección que toma el conocimiento. Nostalgia y esperanza son dos dimensiones que este sentir originario toma en el tiempo, de tal manera que cuando se diferencian es solo porque el tiempo, el de la conciencia, las ha separado, sin ese tiempo consciente estarían siempre entremezcladas, como lo están muy a menudo. En ambas se hace sentir el mismo hecho, el hecho de que la vida humana sea sentida por su protagonista como incompleta y fragmentaria.”⁸⁴

Haciendo referencia a Ortega, Zambrano nos dice que la realidad siempre se presenta, es percibida como fragmentaria, haciendo alusión a algo que le falta. No es una totalidad completa pues en ella se percibe una ausencia. De esta forma la unidad que el hombre ansia no se da nunca como presencia, pero como ocurría con la imagen de la Ciudad ausente, no por ello deja de tener menos realidad en la existencia humana.

Pero esto no le sucede al hombre en lo que a su exterioridad se refiere, entra también en su interioridad: yo mismo que, aunque me siento y me sé uno, debido a la ausencia de unidad completa, me siento también separado de mi origen, sumido en una especie de olvido del que quisiera poder despertar. Y despertar es poder verme a mí mismo por completo, poder vivir sin la dependencia de un pasado. Pero no de un pasado que conozco, sino de un pasado que es incognoscible por naturaleza.

“Es el pasado que queda libre, especie de hueco que atrae a la representación y cuya existencia es sin duda la determinación primera de la necesidad de crear mitos. [...]

La necesidad de fabular proviene, sin duda, de este pasado puro, que permanece vacío, que no puede llenarse con recuerdo alguno, punto de partida de la nostalgia.

Y al no poder llenar con nada este pasado puro se le siente como pasado perdido. Y así el vivir humano comporta el sentir de haber perdido algo y, en consecuencia, estar «así», de esta manera sin hayamos conocido jamás otra.”⁸⁵

Cada cultura, cada religión inventa un relato para llenar este hueco del pasado perdido, para dar satisfacción a la disconformidad que el hombre siente ante la realidad que le rodea y su propia condición. Pero en estos relatos se diseña una vida donde toda carencia es anulada, en la que el tiempo no existe, no existe la precariedad y se está a

⁸³ Ibid. p. 294

⁸⁴ Ibid. 294.

⁸⁵ Ibid. p. 295.

salvo de la contingencia. Si la nostalgia crea esta idea de hombre originario, la esperanza se desata hacia el futuro intentando restablecer ese pasado perdido. Y entre ellas el abismo de la decadencia o de la caída de la situación actual del hombre.

“Y en los dos puntos extremos que marcan el horizonte humano, el pasado perdido y el futuro a crear, resplandece la sed y el ansia de una vida divina sin dejar de ser humana, una vida divina que el hombre parece haber tenido siempre como modelo previo, que se ha ido diseñando a través de la confusión en abigarradas imágenes, como un rayo de luz pura colorease al atravesar la turbia atmósfera de las pasiones, de la necesidad y el sufrimiento.”⁸⁶

En la tradición judeocristiana es la imagen del paraíso perdido la que alienta a la nostalgia. Allí el hombre no lleva una vida divina, existe la diferencia entre su ser y el de la divinidad. Adán es la manifestación de Dios en una criatura que ya no era Él, pero que es su gloria. Y la vida en el paraíso era justamente esa gloria de Dios, manifestación transparente de su realidad, vida en la que no se interpone sombra alguna. Filiación perfecta, en la que se es obediente criatura.

La apetencia de recuperar este paraíso se ha ido ligada casi siempre a la naturaleza o al estado de naturaleza, en que parece esconderse una vida perfecta donde el hombre encontraría el absoluto apaciguamiento. Es como si apareciera una fatiga de ser hombre y se necesitara arrojar la carga de lo más humano, la libertad y su inseparable compañera, la responsabilidad. Porque ser libre es ser responsable, exponerse y aun reclamar ser juzgado. “El ámbito de la vida humana, su espacio vital, es el del juicio del que, en la nostalgia del paraíso, busca liberarse.”⁸⁷ En la libertad es preciso hacer elecciones que rebasan cualquier conocimiento. Pues el hombre se aventura y decide en momentos decisivos lo que aún no es, lo que será, lo que va a ir construyendo de sí mismo. Y tales decisiones se toman en soledad, abandonados a nosotros mismos, engendrando nuestra suerte. Las criaturas de la naturaleza no son libres, no pueden elegir ni han de decidir, han recibido su ser de forma invariable. Y debido a esto la nostalgia de una vida paradisiaca se proyecta sobre la vida en la naturaleza, como si hubiéramos perdido esa “naturaleza”, como si fuera nuestra culpa no vivir según ella, una obstinación persistir en esta vida humana donde cada uno debe hacerse a sí mismo.

“Volver a una vida natural equivale a reencontrar el origen, el ser originario que se es; el que se es en lugar de este vacío, de esta falta de ser, de este no ser o no ser todavía que nos obliga a hacer, a elegir y a elegirnos.

Porque en la nostalgia del paraíso se despierta una nostalgia aun más primordial y original, la de ser. Ser no como resultado de un esfuerzo y de una elección, sino por haber sido engendrado y elegido. Ser en su modo más natural es –en términos humanos– ser como

⁸⁶ Ibid. p. 296.

⁸⁷ Ibid. p. 298.

hijo.

Ser hijo mas no en soledad. La vuelta hacia el Padre es recuperación del ser original y originario y de la comunidad perdida con todas las criaturas; el entendimiento perfecto con lo viviente, el que los seres naturales, bestias, constelaciones y la misma madre tierra –tan huraña- y sus frutos no se nos aparezcan encerrados bajo máscara ambigua, como si todo lo viviente estuviera disfrazado y nos enviara signos en demanda de un reconocimiento; como si nosotros mismos también anduviésemos errantes, desconocidos aun para nosotros mismos, pues aquel que somos no lo vemos. Y de ahí esa imagen que todo hombre se va forjando de sí mismo y que le causa tanto padecer al no verla impresa en quienes le miran. Y también la angustia de no sentirse mirado.

Y es, sería poder leer claramente lo que se nos aparece en los jeroglíficos de las estrellas; ver el universo totalmente y en su sentido; habitar no un pequeño rincón desde donde percibimos a lo lejos y en enigma el universo, sino estar en él como en nuestra casa; gozar de su inmensidad sin sobresalto ni extrañeza, que todo nos sea familiar: Y así el conocimiento no sería adquirido, ni siquiera consciente, como a veces recordamos o creemos recordar era por momentos, en nuestra infancia.”⁸⁸

Una pura intimidad con la realidad, sin la reclusión que el hombre siente, sin ese dentro donde se asfixia prisionero, ni ese fuera en el que siente engañado con dolor y en el que nadie jamás le responde. En esta nostalgia, nos dice Zambrano, se esconde el ansia de ofrecer la libertad, toda nuestra personalidad a cambio de esta intimidad que imaginamos como una visión total, donde ya no existiera apariencia y fondo escondido. Renuncia y abolición también de la historia, del quehacer por forjar el futuro y de ese pasado ya hecho en el que nos encontramos, queramos o no, viviendo.

“Anhelo de liberarse de la historia definitivamente que lleva la marca de la nostalgia del paraíso. Nostalgia exasperada en la fatiga de esta vida humana que ha de hacerse así misma, de engendrar el futuro, de edificar el mundo que nunca llegará a albergarnos. El mundo histórico hecho por los hombres y extraño a los hombres, hermético, llega a ser tan intangible y necesitado de explicación como la naturaleza; nos impone una necesidad de conocimiento –comprensión, razón histórica- de dar cuenta y de darnos cuenta de lo que hemos hecho, de lo que «otros» han hecho. Y de nada sirve renunciar a toda acción que modifique la historia, a tomar parte activa en ella; pues nadie nos quitará el tener que padecerla.”⁸⁹

Estar vivo para el hombre significa habitar un espacio donde existe fuera y dentro que consiste en hacer y padecer, como muestra la historia. En la vida paradisiaca no habría tal cosa: el hacer no sería padecido por otro, no se acumularía creando circunstancias. Porque hacer y padecer es la evidencia de una acción que no logra vencer la pasividad, lo pasivo que hay en lo que el hombre realiza. La vida paradisiaca sería acto puro, todo estaría en acto, vida, como ya hemos analizado, diseñada por Aristóteles en el Motor Inmóvil, condición límite en que la filosofía piensa las condiciones de ese paraíso. Pero, aunque fuera pensado, el hombre seguía sin ser capaz de penetrar en él.

⁸⁸ Ibid. p. 299-300.

⁸⁹ Ibid. p. 301.

“Había de dejar su más cara intimidad, su ser secreto y no develado todavía, renunciar a la esperanza oscura de que no puede desprenderse. Y así, la nostalgia del paraíso reaparece no aplacada por el pensamiento de una vida perfecta que para el hombre no resulta ser perfecta, porque no es la suya. Y mientras su vida siga siendo tal, mientras sea solo hombre, será alguien obligado a ser libre y a hacer, a hacerse con la esperanza, que por momentos se exaspera, de ser al fin enteramente. Ser enteramente, ser del todo, que sería ser simplemente criatura; simple hijo de Dios.”⁹⁰

Termina *El hombre y lo divino* apuntando a lo pasivo que el alma encierra, señalándolo en las diversas genealogías de las formas íntimas de la vida, como el lugar en el que el pensamiento de nuestra autora ha de seguir penetrando. Porque si lo divino que el hombre ha construido tan sólo ha podido pensar la pasividad como aquello que opone máxima resistencia, ¿existe alguna forma en que la divinidad pueda encarnarlo de una manera distinta? Para ello, como iremos viendo, esta resistencia ha de transformarse en virginidad y esto es lo que el elemento femenino de la divinidad va a permitir continuar realizando.

⁹⁰ Ibid. p. 302.

4- Las categorías de la pasividad.

“Ya que lo «humano» nunca será simplemente un hecho o conjunto de hechos, sino alma. Hechos, sucesos, pasajes; más todo ello imagen, es decir, alma. La imagen es la vida propia del alma.”

María Zambrano

4.1- Las imágenes: ética del sentir (1952-1954).

Como acabamos de ver en *El hombre y lo divino*, Zambrano ha pretendido recorrer el alma humana como si en ella “se conservasen todas las formas de primitivismo religioso, adormidas, pero dispuestas a despertar a la más ligera ocasión.”¹ Porque detrás de todas las capas construidas, tras las circunstancias históricas, tras cada una de nuestras actitudes cotidianas, persiste como fondo el sentir originario²: la condición del hombre de jamás estar solo, de que sus gestos, sus acciones y sus palabras vayan acompañadas siempre por la intención de ser vistas, sostenidas, recogidas por algo o por alguien. Esta condición, dato y realidad del sentir humano -el hombre no solo necesita ver, sino sentirse mirado-, al ser completamente abandonada y olvidada por el racionalismo, ha hecho que elimine también de su estructura de pensamiento a la imagen. Pero la imagen, como nos en la cita con la que comienza este capítulo³, es la vida propia del alma y, por tanto, lo es también del sentir. Y como, para nuestra autora, “pensar, lo que se dice pensar, debería ser ante todo, descifrar lo que se siente”⁴, se encamina en estos años a descifrar qué es la imagen en la vida del sentir. Como señala en un poema- esquema de 1954:

“La forma verdadera es la
que responde a las entrañas
es su alimento y su paz.

Su cifra.

La forma = matemática de las entrañas.

El arte. Cuando nos hace amar por = la vida y la muerte: aceptar el paraíso y aceptar el infierno terrestre que hemos de atravesar para llegar a él.”⁵

¹ El ídolo y la víctima. Artículos (1953g) p. 38.

² En uno de los artículos que publica en estos años escribe: “Y se echa de menos que el sabio que se ocupa de prehistoria o arqueología, o de historia de las Religiones, no vaya a descubrir en las actitudes diarias muchos sentires –formas de sentir, frescas aún y vigentes- que explicarían el signo ambiguo hallado en la piedra o en el hermético documento que tan perplejo le deja” (Artículos (1953f) p. 169)

³ El realismo del cine italiano. Artículos (1952d) p. 13.

⁴ El espejo de la Historia. Artículos (1952b) p. 103.

⁵ Monografías (2014a) p. 352.

Imagen es la forma a través de la cual el sentir humano logra mostrarse, alcanzar realidad. Imágenes son lo divino, las ruinas, el paraíso que hemos recorrido en el epígrafe anterior, pero también el Ángel. como figura lograda de la soledad, o los delirios que Zambrano lleva realizando desde sus primeros artículos, como intento de tejer un cuerpo en el que puedan habitar todos los conatos de ser que pueblan la vida del hombre. Pero ¿qué es aquello que convierte a todos estos elementos en imagen?

En estos años va a reflexionar sobre la imagen como categoría. Y para ello va a recorrer, primeramente, cual es el movimiento que la imagen realiza, a través de una serie de artículos, en algunos creadores de imágenes, ya sean pictóricas o poéticas.

En uno de estos artículos de 1953, “Picasso en Roma”, escribe:

“«Pues sí, el artista, el que de veras crea, es siempre eso, un niño prodigioso y loco»; loco, es decir, cuerdo, pues que refleja con impasibilidad y pasión todas vuestras locuras, vuestras secretas pesadillas que a nadie confesáis, vuestros terrores nocturnos, de esa noche del alma que la atención a la vida diaria no os permite percibir, de esas tinieblas que la conciencia llamada normal rechaza sin atreverse a desgarrar un solo instante. Picasso, como todo creador, es ante todo intérprete de las tinieblas, del lado oscuro de la vida. Porque artista solo es el que penetra en las tinieblas para arrancarles algo de su secreto, de sus formas apenas dibujadas, y a veces monstruosas. Una de las funciones del arte es la redimir monstruos.”⁶

Redimir es ahora, tras la forma que dio al arquetipo del poeta en 1938, dar una imagen al mundo de lo sagrado, a todo aquello que no es fijo, a todo lo que no posee identidad, pintar un rostro al latido sordo que guardan las entrañas desde antes que la conciencia naciera. Porque de la órbita de lo sagrado no se regresa con un concepto, sino con una imagen capaz de redimirlo, es decir, de mostrarlo. Pero para ello hay que internarse en él, descender al infierno, al lugar del sentir, como escribe sobre Pirandello en otro artículo de 1953, para rescatar:

“personajes a medias nacidos, que piden nacer gimiendo; su llanto y su temblor, son los del nacimiento, el llanto con que todos los humanos entran en la vida, como si todos entrásemos con una gran congoja, con una congoja pura anterior a la palabra y no expresable del todo por ella. Y por eso cuando al fin tenemos palabra no podemos recordarla. Como si al nacer a la vida consciente dejásemos encerrados en las entrañas, que es también el mundo de los sueños, todo un mundo condenado al silencio.”⁷

Crear una imagen consiste, por tanto, en realizar un movimiento de exilio, desde el lugar que se cree ocupar, desde aquello que es, que parece tener voz, palabra y rostro, pero que padece por algo que empuja, que llora, que se lamenta y que no alcanza jamás a mostrarse. Lanzarse hacia la profundidad del corazón “como si alguien abandonado y

⁶ Artículos (1953j) p. 110.

⁷ Artículos (1953i) p. 215. Podemos observar ya que, al reflexionar sobre la imagen como categoría capaz de albergar lo sagrado, comienza a dirigir su mirada al mundo de los sueños, lugar en el que encontrará las categorías capaces de albergar a la pasividad.

al fin atendido comenzara a desgranar su secreto; es la tiniebla que se entreabre y una claridad no vista comienza a brillar; algo que brilla sin ser iluminado.”⁸

La imagen es el medio para que aquello que pertenece a la oscuridad pueda por un instante brillar sin la violencia de tener que comparecer del todo, sin tener que ser obligado a perder su naturaleza. La imagen es el lenguaje de la piedad, capaz de mirar al monstruo, a todo lo rechazado y prestarle una forma, sin exigirle que se convierta en otra cosa distinta de lo que es para ser contemplado. Pero no solo la imagen consiste en esto para nuestra pensadora, sino también el alma porque, “es la luz que logra dibujar lo que lleva dentro de sí misma; hacer visibles sus propias entrañas. Las entrañas que han creado su propio medio. Alma es imagen y medio que la manifiesta a la par.”⁹

En un dibujo de Picasso encuentra Zambrano una imagen, formada a través del elemento femenino, para lo que ella está tratando de dibujar con su pensamiento: el fauno, que se aquieta, que se duerme aplacando su furia, vigilado por la mujer, su presa capturada, hecha amiga y convertida en su propia alma.



“Es la antigua ternura, más vieja que el amor; la fidelidad de las entrañas aquietadas que nuestra concepción moderna del amor-pasión ha olvidado. [...] Y así, más que amor, puede llamarse ternura: La ternura fiel por naturaleza, que no combate; la paz de las entrañas. La paloma que se desangraba en su vuelo ha encontrado la libertad.”¹⁰

⁸ Artículos (1954a) p.269.

⁹ Artículos (1952e) p. 107.

¹⁰ Ibid. 108.

A través de estos diversos fragmentos está tejiendo una órbita de lo que la imagen como categoría supone. Pero no solo en la poesía o la pintura podemos encontrar lo que busca en la imagen. El payaso es, por ejemplo, otro de esos fragmentos sobre los que reflexionar. Esta figura del arte humilde, cuyo origen se pierde en el origen de los tiempos, es capaz de crear una imagen de sí mismo para después jugar con ella. El payaso se reviste de una máscara, pero como diciendo: “no soy el único que lo hace, cualquier hombre, cualquiera de vosotros, también lo hace. La sociedad, las costumbres, nos lo exigen cotidianamente.” Todos paseamos con nuestra máscara por las calles, hablamos con nuestros semejantes, sacrificamos ciertas cosas para mantenerla. A veces cosas insignificantes, un gesto de ternura o una lágrima, pero otras sacrificamos incluso “el grano de felicidad que nos hubiera tocado gozar por seguir manteniendo esa nuestra máscara.”¹¹ El payaso utiliza la máscara, desde un tiempo inmemorial, para justo lo contrario, para borrar la que todos llevamos adherida a nuestra piel de hombre social y respetable. “Blanquea su rostro, lo convierte en un vaciado de la muerte, lo inmoviliza; la muerte está en él; la gran verdad.”¹² Con ella recibe bofetadas y burlas. Se ofrece no solo para que se rían con él, sino de él. Sabe que la muchedumbre necesita mofarse y no le importa, pues hasta eso quiere satisfacer. Porque sus piruetas llevan la esperanza de ennoblecer a esa muchedumbre. Se rebaja hasta la humillación con el único afán de entrar en comunión con el público, con el hombre, con todos los hombres.

“El que solloza en la risa y por eso hace reír, porque sabe del sufrimiento de una niña doblegada por el miedo y la fusta, y de la ciega que no vende sus violetas. Del sueño de un chico hambriento de alegría y de ese muro que se levanta frente a la ternura y a la vida inocentes. [...]

Y a los que ya no pueden llorar ese gesto magistral, que vale por todo un tratado de Filosofía, el encogerse de hombros mientras los pies hacen una pirueta. ¿Qué oponer a la persistente estupidez del que debiera comprendernos y a la inexorabilidad del destino sino eso?: una pirueta que es réplica y comentario, inteligencia total de la situación y de su falta de remedio, y en la desesperación, alegría, alegría por el hecho simple de estar vivo y poder

¹¹ Artículos (1953e) p.161.

¹² Ibid. p.161. La simbología del blanco con la muerte es algo que recorre su obra. En estos años donde más claramente lo expresa es en el artículo “Amor y muerte en los dibujos de Picasso” al que anteriormente hacía referencia. Escribe allí: “Pues no es la muerte término de la vida, sino ese país, ese desierto, del cual teníamos un cierto símbolo, en el blanco inigualable de un pintor también español: Zurbarán. La muerte que puede tener mil caras, que puede modularse infinitamente porque no es límite, sino elemento de la creación.” (Artículos (1952e) p. 104). Y también en sus diarios de 1955 que escribe: “Si los huesos se deshacen queda su cal que es blancura, si todas las vibraciones del color se acallan, aparece la blancura. Si la luz calla y se aduerme, se hace la blancura. Si el agua se libera, si la piedra se pulveriza, si la tierra se hace sal, si el espacio se hace centro, la blancura. Si el Tiempo, si la Sierpe al fin... Si la historia humana se anega en su fin, si el amor lo lleva todo para sí. Si la Paloma... Entonces será la blancura, la sombra de Dios.” (Monografías (2014a) p. 376)

sufrir y danzar.”¹³

En estos años, en otro artículo, “El payaso y la Filosofía”, utiliza también al payaso como imagen del pensamiento. Esta figura en su ir y venir vacilante, que cambia continuamente de dirección, que parece que va a alcanzar algo pero que se detiene a medio camino, que lanza un gesto fallido para apresar lo que nunca alcanza, mimetiza el movimiento del pensamiento. “Realiza la mímica de esta situación en forma poética y plástica, o más bien musical; la hace visible cuanto es permitido.”¹⁴ Hace ver, encarna desde fuera, para el hombre que mira al que piensa, sus gestos torpes y sus tropiezos. Convierte, con su mímica, la sombra densa de nuestros conflictos en algo tan leve que es capaz de hacer sonreír:

“Es el gesto de Charlot que recoge cuidadosamente una gota de champagne con un dedo de una mano, mientras con la otra está vertiendo el contenido de una botella. El que tropieza con un piano de cola por perseguir un villano... o una nada en el aire. Un villano o una mariposa... una nada inapresable, perseguida tenazmente y que se escapa hasta que, al fin, ya la tiene. Pero ¿qué tiene?; una nada. Por eso la risa o la sonrisa de los que sospechan que esa nada –villano o mariposa- es un símbolo de la verdad y de la libertad, del «espíritu» como se ha nombrado a veces, de lo que libra al hombre de ser nada más que un manojo de instintos. Un símbolo de ese poder que no se acaba.”¹⁵

En todos estos fragmentos que compone sobre la imagen, Zambrano está dibujando también el movimiento de la condescendencia. Para recoger lo que no tiene forma hay que aprender a acomodarse a su voluntad, a su modo de revelación. Porque lo fracasado, lo condenado y lo olvidado que todos escondemos dentro y no solo nosotros, porque también la historia lo cela sus entrañas, impone una resistencia a la revelación.

El problema ante esta resistencia, como explica en otro artículo, “Sentido de la derrota”¹⁶, es que el hombre profesa más religiones de las que conoce, convirtiendo sin darse cuenta sus creencias en absolutas. Éstas se deslizan subrepticamente y se apoderan del ánimo sin ser notadas, actuando como supuestos del pensamiento y de la conducta. Una de estas religiones no declaradas de estos días, señala, es la religión del éxito. El éxito ha sido elevado a potencia máxima ante la que cualquier acción ha de justificarse. Y no solo toda acción sino también la persona, aquello cuyo designio se nos escapa, tan frágil y tan cercano, tan invulnerable y tan conmovedor. A toda esa riqueza se la hace comparecer ante un juez implacable que continuamente pregunta: ¿Qué has

¹³ Ibid. p. 163. En este fragmento se está refiriendo a Charlot como receptor y renovador de la tradición del payaso en Occidente.

¹⁴ Artículos (1953f) p. 171.

¹⁵ Ibid. p. 172.

¹⁶ Artículos (1953b)

conseguido? ¿En qué te obstinas? En vivir, añade, habría que responderle. En sostener esa tensión continua entre lo que se logra por voluntad y lo que el azar levanta o entierra, en descifrar esas circunstancias determinadas de tiempo y de lugar que ninguno de nosotros ni ha inventado ni ha decidido. Porque lo que este juez no conoce es que la derrota, lo fracasado es también creador, si se sabe entregar lo más valioso para que renazca. “Para ser hombre, hace falta estar vencido o... merecerlo; vencer si se vence, con la sabiduría de los derrotados que han ganado su derrota.”¹⁷

Desde esta visión nos muestra en otro artículo, “Carta abierta a Alfonso Reyes”¹⁸, su resistencia e incluso cierto rencor ante la figura de Goethe, por su luminosidad en demasía. Su vida, nos dice, aparece como el triunfo de la humana voluntad frente a las pasiones, pero habiéndose escapado de pagar prenda, habiendo eludido padecer el infierno “que se abre en las entrañas de la historia y aún en nuestras entrañas.”¹⁹ Porque la palabra que aclara la vida no puede mostrar tan solo la gloria, sino que necesita también desentrañar los fracasos, aportar un poco de luz a todas las caídas y pérdidas:

“Y como quien esto escribe ha pasado por su vida –no tan larga ni tan corta- bordeando infiernos, trabada en luchas demoníacas, cuando no a pique de asfixiarse en las tinieblas, como si las circunstancias, las famosas circunstancias históricas, fuesen casi solo eso: infiernos de la condición humana, que haya que rescatar una y otra vez, *sin tregua*, ¿es de extrañar que la imaginación rememore los tiempos del sacrificio, y que se nos pueble de figuras de la antigua Piedad, y que aquellos que pagaron prenda sean nuestros «santos»?”²⁰

¹⁷ Ibid. p. 168.

¹⁸ Artículos de María Zambrano (1954f)

¹⁹ Ibid. p. 366.

²⁰ Ibid. p.366. Zambrano se reconcilia en el artículo con la figura de Goethe, tan solo sin poder perdonarle el haber pasado de largo junto a Hölderlin a través de un cuento que una criada analfabeta le contaba de niña: “Una doncella de la Edad Media, sobrina de un canónigo, tenía que ir por agua todos los días, con su cántaro a la parte baja de la ciudad, y una tarde, en la que el frío le calaba los huesos, invocó al «Otro», para que la librara de esa fatiga, a cambio de la prenda de su alma. Acudió, como en aquellos tiempos solía, «El Otro», presuroso, y se hizo el pacto, que imagino que no se debió firmar porque la doncella no sabría. Aquella misma noche haría un puente que trajera agua, pero había de ser terminado antes de la salida del sol; de no ser así, la doncella guardaría su alma. Legiones de diablillos trabajaron toda la noche –yo los he visto en un viejo grabado- bajo las órdenes del arquitecto y, ya solo quedaba poner una piedra, cuando el primer rayo de sol fue a caer precisamente en su hueco, cara a Levante. La grandiosa Puente del Diablo quedó hecha y la doncella guardó su alma para quien la creó. [...] Que Goethe nos guíe a todos para que nuestro voto más íntimo se cumpla, aún con parsimonia y fatiga. Y si pudiera pactar por nosotros –ya que parece ser que tan bien supo hacerlo- para que las fuerzas de las entrañas abismales se plieguen a trabajar a las órdenes del arquitecto, que es siempre «el Uno». Y que se construya el puente que sea cauce y camino –todos los imperios han de hacer el suyo-, para que por él nos venga el hilillo de agua de nuestra historia poética que nos calme la sed; la sed de que el hombre sea, vaya siendo... que no nos descarriemos, ni se nos quebranten todos los huesos en las idas y venidas de nuestra historia” (Ibid. pp.369-370).

Contrasta esta figura que Zambrano muestra de Goethe con la de su maestro, Ortega, que si bien en su *Goethe desde dentro*, critica la figura de Goethe convertido en estatua: “Goethe se acostumbró a flotar sobre la vida— se olvidó de que era un náufrago. Muchas de las actividades que en él eran destino, degeneraron en aficiones. Yo no descubro en el resto de su vida un momento de esfuerzo penoso. Y el esfuerzo, sólo lo es propiamente cuando empieza a doler: lo demás es... «actividad», el esfuerzo sin esfuerzo que hace la planta para florecer y fructificar. Goethe se vegetaliza. El vegetal es el ser orgánico

A través de su reflexión sobre la imagen, como aquello capaz de redimir lo fracasado y abandonado, se va concibiendo también una ética, en la que los «santos», figuras o imágenes en las que fundamentarla, nos va acercando a lo que más tarde Zambrano denominará: los caídos ante el Árbol de la vida, aquellos que sí que pagaron prenda, como Hölderlin o Nietzsche, tantas veces nombrados en este artículo como contrafiguras de Goethe.

Una de estas figuras, de estos «santos», que recupera en estos años es José Martí²¹ que, a través de su *Diario de campaña*, hace un testimonio, un itinerario de lo que va a ser su morir. Zambrano señala la falta de angustia que ante este acontecimiento la figura de Martí evoca.

“Iba hacia su muerte, la suya; pues solo alcanza una muerte propia el que ha cumplido hasta el fin. Quien ha realizado sus hazañas pasando por otros momentos esenciales que hacen humana la vida del hombre; angustia, amargura vencida a fuerza de generosidad; soledad, esa soledad en que el ser se siente a sí mismo temblando y como perdido en la inmensidad del universo y también en la compañía de todas las cosas, las más altas y lejanas y las más humildes y próximas. Quien ha realizado el doble viaje: el descenso a los infiernos de la angustia y el vuelo de la certidumbre.”²²

Si ante la muerte, nos dice, no aparece la angustia de la culpa por hacer que el fondo secreto de la persona salga a la luz, es porque que ha sucedido algo, algo que permite sentir la muerte desde adentro, algo que devuelve a la inocencia y que permite la “desnudez del alma que se deja herir por toda cosa, que vibra despidiéndose sin saberlo;

que no lucha con su contorno. Por eso no puede vivir sino en ambiente favorable, sostenido, mimado por él. Weimar fue el capullo de seda que el gusano segrega de sí para interponerlo entre sí y el mundo.” (Ortega y Gasset (1966) vol. IV, p. 418). Ortega se reconcilia con Goethe a través de la acción, de su entrada en la realidad, en la historia. (“Nuestro fondo es más abismático de lo que suponíamos. Por eso no hay medio de capturar nuestro «yo mismo» en la intimidad. Se escapa por escotillón, como Mefistófeles en el teatro. Goethe nos propone otro método, que es el verdadero. En vez de ponernos a contemplar nuestro interior, salgamos fuera. La vida es precisamente un inexorable ¡afuera!, un incesante salir de sí al Universo. Si yo pudiese vivir dentro de mí, faltaría a lo que llamamos vida su atributo esencial: tener que sostenerse' en un elemento antagónico, en el contorno, en las circunstancias. Ésta es la diferencia entre Dios y nosotros. Él está dentro de sí, flota en sí mismo; lo que le rodea no es diferente de lo que él es. Esto no es vida —es beatitud, felicidad. Dios se da el gusto de ser sí mismo. Pero la vida humana es precisamente la lucha, el esfuerzo, siempre más o menos fallido, de ser sí mismo. En rigor, para Dios no hay un dentro ni un fuera —porque no vive. La contraposición surge en el caso del hombre: es él un dentro que tiene que convertirse en un fuera. En este sentido, la vida es constitutivamente acción y quehacer. El dentro, el «sí mismo» no es una cosa espiritual frente a las cosas corporales del contorno. La psique no es sino un cuasi-cuerpo, un cuerpo fluido o espectral. Cuando miro, de espaldas al contorno físico, esa supuesta intimidad mía, lo que hallo es mi paisaje psíquico, pero no mi yo. Este no es una cosa, sino un programa de quehaceres, una norma y perfil de conducta. Por eso, en el mismo trozo casi de ultratumba que ahora comentamos explica Goethe su acto libertador del sí mismo diciendo: «Ahora ya no tenéis una norma —se entiende, recibida—; ahora tenéis que dárosela a vosotros mismos.» (Ibid. p. 426))

²¹ “Martí camino de su muerte.” Artículos (1953d)

²² Ibid. p. 150.

y una paz profunda en ese adiós.”²³ Este algo que ha sucedido, que el Goethe de Zambrano no conoció, es el sacrificio:

“La moral única que podría enunciarse en una forma valedera para cualquier condición humana: Toma tu cruz, vale decir, asume tu destino, por mucho que contrarié tu deseo, a tu placer, y aún a los dones que recibiste por naturaleza. Lo cual lleva, cuando se hace, a tener que inventarse a sí mismo, rehaciéndose a cada instante, viviendo con la ciencia desvelada todos los menudos incidentes sobre los que los demás resbalan. [...]

El trabajo incesante de los hombres ha sido siempre el hacerse una casa y una casa es también la Cultura, las Leyes, la Historia... y hasta el Arte. Pero ha habido hombres que han querido vivir en la intemperie, para sentir hasta calarles los huesos esa lluvia incesante que siempre cae, sin protección, sin albergue. La lluvia pura del destino aceptado como algo celeste. Soportar la inclemencia que viene del cielo, de lo que está sobre nuestras cabezas... Es la forma de ser habitante del Planeta, de vivir un destino humano sobre la Tierra. Y esto para dejar una Casa hecha para los otros, para todos.”²⁴

En toda esta red compleja sobre la imagen y la condescendencia que Zambrano está tejiendo, se trasluce también una concepción de la persona, que inevitablemente tiene que lidiar con las imágenes que su sentir va conformando y con todo aquello que mudo, no alcanza ni siquiera a mostrarse. Porque imagen es también el sustrato que la persona al sentirse mirada, juzgada, amada o rechazada construye de sí misma. El conjunto heterogéneo de rasgos, de percepciones, de emociones, de capacidades e incapacidades que, aunque fragmentario, dispone de cierta unidad. Imagen que la vida niega muchas veces por todo lo que opone, por todas sus resistencias y se convierte en prisión de la que el hombre no puede escapar, pues no es nada sin ella y no es capaz de sentir su valor sin esa estructura que la sostiene.

“Que en esa soledad se descubre que vivimos en compañía de la imagen que nos hemos en parte edificado para nuestro uso y apoyo; en parte fabricada y en parte nacida de no se sabe qué lugar desconocido. Y que luego resulta no ser vista por los demás en la inexorable convivencia. De ahí el sobresalto que experimentamos al verla desconocida o desmentida, inexistente. ¿Quiénes somos?, nos preguntamos.

Quiénes somos, quiénes hemos sido, nos preguntamos aún con mayor sobresalto, cuando ha pasado un tramo de la vida, una unidad en que los hechos que nos han tocado vivir se conforman en argumento. Y si nuestra imagen se revela impotente para absorber dentro de sí, sin deformarse, aquel argumento, a veces drama o tragedia en el que tuvimos nuestra parte, si no podemos sentirnos como sujeto responsable de ella, como persona, entonces nuestra imagen se revela... nada; cae como una máscara que las circunstancias nos impusieron: las circunstancias..., los demás, «los otros». Y nos quedamos a ciegas, sin saber quiénes somos; si hemos vivido de verdad, si no nos vieron, si nos pasamos por la vida hechizados.”²⁵

Juego laberíntico en que las imágenes nacen, “desnacen” y renacen, latiendo la esperanza de al fin alcanzar a vernos, al mismo tiempo que el enorme temor de “que nos

²³ Ibid. p. 149.

²⁴ Ibid. pp. 151-152.

²⁵ Artículos (1952b) p. 103.

digamos quienes somos, como si nosotros nunca pudiésemos saberlo de verdad.”²⁶ Y en este proceso se introduce Zambrano en la obra que escribe en 1952, *Delirio y destino*²⁷, encarnándolo en ella misma:

“No he cultivado el género de la novela, aunque sí algo la biografía, tratándose de otros, nunca de la mía. Mas tenía que ser la por mí vivida, incluidos los delirios, que con la biografía forman una cierta unidad. ¿Por qué no ha de contener también una autobiografía verdadera delirios que no son una falacia de falso ensoñamiento?”²⁸

No es una autobiografía lo que Zambrano pretende, porque esto consistiría, según ella, en revelarse por completo a sí misma, en pretender la absoluta transparencia. Y esto, aunque es algo que el ser humano anhela fervientemente, le resulta imposible de realizar, porque debería dar luz a épocas completas de oscuridad en las que no está presente a sí mismo²⁹. Más cerca está la intención de Zambrano de la confesión, sobre la que como hemos visto en los años cuarenta había reflexionado. Porque la confesión es el lenguaje que pretende dar forma no a los sentimientos, ni a los anhelos, ni siquiera a las esperanzas, sino a los conatos de ser. El que se novela, quien realiza una novela autobiográfica, nos dice, revela cierta complacencia hacia sí mismo, “objetiva su fracaso, su ser a medias y se recrea en él.”³⁰ Olvidándose que no es lo mismo el movimiento de la objetivación que el de la aceptación. No es lo mismo justificar la falta, que apurar su padecimiento. En *Delirio y destino* escribe:

“Había rechazado a la sombra de sus personajes, a sus sombras a sus conatos de ser que le hacían presente lo que ella era, un conato. Un conato que no había podido deshacerse y que ahora debía proseguir su vida de larva, en busca del ser, una avidez de ser; vivir sería eso, proseguir esta pasión que no deja tregua, padecer esta avidez, aceptarse no siendo y, al aceptarse, ir siendo, ir hacia el ser, afrontar el riesgo de ser en falso, de ser otra cosa que lo entrevisto y lo presentado, de ser «el otro», uno de los múltiples otros que la posibilidad ofrece en sus espejos, y uno, uno mismo...”

Pero llegar a ser «uno mismo» y no «el otro», ¿cómo podrá lograrse? Habría que conocerse ya desde un principio. ¿Cómo despejar la «autenticidad», si cada acción nos crea o nos deforma, si aquello que hemos vivido arroja su sombra? ¿Quién mide nuestra autenticidad? Sólo alguien que nos viese haciendo que su visión nos penetrara hasta el fondo como si naciera en ella, espontánea: precisa y clara como si nos fuera dada. Solo si fuésemos formas naturales de una inteligencia que concibe engendrando, que se conocerá íntegra en cada una de sus imágenes distintas; sólo si fuésemos «unidos», aun siendo tantos.

Vivir es errar andar a la deriva tras ese «único» que nos persigue sin tregua, en el seno sin fin de esa realidad que no nos deja, que tampoco permite que nos hundamos en ella, resistencia última que nos obliga a salir, a sostenernos. La cifra de esa resistencia, amor o

²⁶ Ibid. p. 103.

²⁷ Monografías (1989b). Aunque no fue publicado hasta 1989 el libro fue escrito entre abril de 1951 y mayo de 1953, para presentarse al *Prix littéraire européen*. Ver “Genealogía” de *Delirio y destino* (Monografías (2014a) pp. 1437-1440).

²⁸ Ibid. pp. 841-842. Prólogo que Zambrano escribe en 1988 con motivo de la publicación de la obra.

²⁹ Así expresa Zambrano su idea sobre la autobiografía en un artículo de 1987, “A modo de Autobiografía”. (Monografías (2014a) pp. 713-717.)

³⁰ Monografías (1943) p. 82

vocación, nos obliga a ser él, porque nos descubre el no ser.”³¹

Es la vocación, como aceptación incondicional del destino que se ha de realizar, lo que parece ser capaz de dotar de unidad al gran magma del espacio interior del hombre; “mundo apretado, poblado de cosas, personajes en embrión, esperanzas y nostalgias, esbozos y proyectos, huellas y presentimientos de realidad sin nombre, mundo que linda o que está dentro de lo inefable, y que no por ser inefable es menos real.”³² En tres momentos, en lo que llevamos de recorrido por la obra de nuestra autora, se ha referido a esta vocación. El primero de ellos en 1933 en el artículo “Obras de José Ortega y Gasset (1914-1932). Señal de vida”, donde encarna esta vocación en su maestro, al ser capaz de convertir toda la oscuridad que el hombre arrastra en destino puro: “*la reabsorción de la circunstancia*, la vivificación de la circunstancia, el abrazarse a lo que nos limita, sujetándose libremente a lo que encadena; encontrar la libertad en la lucha y jamás en la evasión.”³³ La siguiente imagen que da cuerpo a esta vocación es el ángel que aparece en la Pasión divina, cuando Jesús, solo ante su destino, en la más absoluta soledad, alarga “el cáliz de su inajenable padecer.”³⁴ El cáliz que luego se convierte en cruz y de la que escribe en uno de los delirios de la parte final de *Delirio y destino*:

“Y sintió que la Cruz es el paraíso, el mismo paraíso, que solo ella lo es aquí en la tierra, que aquella desnuda pobreza y el Paraíso son la misma cosa. [...]

Y sintió la tierra, el planeta, todo desnudo y pobre, y esa lucha terrible de los hombres por no saberlo. ¡Si algún día al fin lo reconociéramos, nuestra indignancia! Surgiría el esplendor del cuerpo revestido de luz reflejándose en las nubes, en la turbia atmósfera, en las pupilas que la apresan y en la palabra, un poco de la gloria de Dios. Porque nos dejaron algo del paraíso que nos ofusca, el hechizo del arte, consuelos, la rendija por donde se filtra la música, y ese vacío interior, donde todo resuena y desde donde proyectamos las imágenes y los ecos, y aún más, un rayo de luz divina, el pensamiento. Y nada puede recubrir toda esa miseria inicial, ese pordiosero que de tan pobre no sabe pedir: nuestro ser.”³⁵

La última mención a la vocación la acabamos de ver en José Martí, en la que también se refiere a tomar su cruz y vivir a la intemperie, aceptando la lluvia del destino como algo celeste.

En las tres referencias que hasta ahora ha realizado de la vocación como aquello que es capaz de reunir lo múltiple, todos los conatos que el hombre lleva encerrados en su interioridad y proyecta en el mundo como juego de espejos de lo posible, habla más de una aceptación que de una decisión. Aceptación de la condición humana como

³¹ Monografías (1989) pp. 885-886.

³² Monografías (1943) p. 101.

³³ Artículos (1933c) p. 69.

³⁴ Monografías (1955,1973) p. 284.

³⁵ Monografías (2014a) pp.1091-1092.

desamparo, como terrible padecer, que si es apurada hasta el último sorbo es también capaz de mostrar en su fondo último la certidumbre. Y, aunque en uno de los modelos de vocación se encuentre Ortega, el sentido del término es muy distinto al de su maestro. Porque si Ortega desestima el sentir en la tarea filosófica, reduciéndolo a sentimentalidad, haciendo así que la vocación retroceda desde la propia intimidad hacia el campo de lo social; Zambrano, por el contrario, se sumerge en lo pasivo de la vocación, en el padecer que ésta supone, ajeno a la decisión clara de la conciencia y al empuje de la voluntad. La vocación, para nuestra pensadora, tiene que acoger a las pasiones, que no son fruto de la decisión de un proyecto de vida, sino aquello oscuro y oculto de la naturaleza humana. La vocación debe ser la rama florecida, el fruto que da forma a las oscuras raíces de la intimidad, a los abismos del corazón. Esperanza que recoge la queja del sentir, su terrible fragilidad y terror, sosteniéndolo, escuchándolo, creando un lugar en el que pueda habitar.³⁶

Desde esta distinción podemos comprender mejor el término *adsum* –“estoy presente”, “estoy aquí”- con el que abre y cierra *Delirio y destino*: acepto lo que soy, lo que no soy, lo que permanecerá como lamento dentro de mí, acepto también la realidad que de forma tan terrible destruye la esperanza que levanto, acepto todo esto y comparezco mostrando mi pobreza, pero con la certidumbre también, de que seré sostenida.

El primer capítulo de *Delirio y destino* se titula justamente “*Adsum*”. Teje allí, a través de la experiencia con la tuberculosis que le fue diagnosticada a finales de 1928 y la retiene postrada en cama, una malla que permite el tránsito por nacimiento, “desnacimiento” y renacimiento. “Había querido morir, no al modo en que se quiere cuando se está lejos de la muerte, sino yendo hacia ella”³⁷, comienza el capítulo. Pero ante tal deseo, nos relata, se había sentido también rechazada, empujada ante un muro que ni la acogía ni la permitía avanzar. Esta experiencia le hizo ser consciente de que tampoco había estado nunca viva del todo.

“Porque no es posible estarlo enteramente; cuando alguien aprisionado y ávido que va en nosotros sale a la luz no encuentra casi nunca lo que le hizo salir. Al salirse de sí, nadie aparece, aquello amado se ha ido y solo encontramos el vacío, la negación. El «no», cualquier no sabemos lo que significa sólo cuando hemos pasado por esta experiencia de lo negativo.

³⁶ Para las diferencias del término vocación en Zambrano y Ortega remito al artículo de M.^a Luisa Maillard: “Cuando la vigilia tiene la textura de sueño: Del concepto de vocación al sueño creador” (Beneyto, J. M; González Fuentes, J. A (ed.) (2004) pp. 361-372)

³⁷ Monografías (2014a) p. 847.

Sabemos que él, ello, lo esperado no está ahí, ni cerca ni lejos. Y entonces nos damos cuenta de que vivimos enteramente solos. Y vivir solos es vivir a medias, es estar recluso, condenado, cegado también; es estar en reserva y a la defensiva.”³⁸

Si vivir es anhelar, nos dice, “el apetito desde lo más adentro, el hambre originaria. Hambre de todo, hambre indiferenciada;”³⁹ una de las manifestaciones de esta hambre es el mirar, el ansia de verlo todo que produce también una ruptura en dos realidades, la de dentro y la total. Volcarse hacia afuera, sacrifica algo innominado que todos llevamos en lo más hondo de nosotros mismos, algo que vive en las tinieblas, y que, por ansia, por apetito, se convierte en víctima, en sacrificado a luz.

“Y cada vez que se nace o renace, y aun en el ir naciendo de cada día, hay que aceptar esa herida en el ser, esta escisión entre el que mira que puede identificarse con lo mirado –y así lo anhela- y el otro; el que siente a oscuras y en silencio, entre la noche del sentido donde ningún sentido lleva ningún mensaje. Y hay que aprender a soportarlo.”⁴⁰

Frente a la negación y las heridas que el ser soporta se dio cuenta, añade, que se sentía resentida de estar aquí y completamente desvalida, sola, en una desnudez tan completa que nada podía cubrir. Pero esto no le ocurría a ella sola, sino también al otro, al prójimo. Todos y cada uno estaban solos y desvalidos. Y debía entonces aceptar esta pobreza, la suya y la de los demás que la rodeaban:

“Desde la verdad esto es ser pobre. No pretender que nada nos cubra de esplendor, ni aparecer de ninguna manera ante nadie, apreciar solo lo necesario sin darle importancia; ir rectamente hacia el corazón de las cosas; tratar al prójimo sin temor, ni vanidad, porque, ya lo había visto, eran eso; el prójimo sin más, el hermano. Pobres y solos, todos, sin saberlo aunque algunos lo sabrían, lo habían debido saber antes que ella: Y algunos, muchos, no solo pobres en su falta de ser, sino heridos en la pobreza, heridos... por tantas cosas. Porque tenemos el ser suficiente para que en él se abran heridas. ¿Era ella acaso otra cosa hasta hace poco? Una herida. Había llorado tanto por querer lo que no querían darle, por querer a quien no la quería y porque sí; había llorado desde niña reprochándole a la vida, envolviéndolo todo en su reproche, [...] por nostalgia de una felicidad perdida y de la que sólo recordaba perderla, el estarla perdiendo siempre, por horror de ser juzgada. Y sólo encontraba la calma cuando, a solas en su cuarto o en el jardín o entre la gente, sentía aquella presencia no sabía de qué; se sentía mirada, vista desde lo alto, esto es, lo más cerca a la verdad, más libre de interpretación.”⁴¹

Como no había nacido del todo, se sentía ahora decidida a hacerlo, atravesaría el estado prenatal “en el que inevitablemente había de ser presa de delirios, y recorrería galerías oscuras empujando puertas semiabiertas, [...], desfalleciendo de vez en cuando, cayendo en pozos de silencio, en negaciones.”⁴² Pero estaba decidida a hacerlo, a sostener su pobreza y decir: “sí, estoy aquí.”

³⁸ Ibid. p. 847.

³⁹ Ibid. p. 849.

⁴⁰ Ibid. p. 850.

⁴¹ Ibid. pp. 853-854.

⁴² Ibid. p. 858.

Y desde este primer *adsum* pasa Zambrano a recorrer su juventud, los años anteriores a la proclamación de la República, la ilusión y la decepción, la tremenda injusticia de la guerra civil, la lucha por la causa en la creía, la herida terrible del exilio y los primeros años del mismo. Todo lo que en este trabajo hemos recorrido en los primeros epígrafes, valiéndonos justamente de este libro, *Delirio y Destino*, como esqueleto.

Pero tras todo este largo recorrido en la última página del libro regresa a la idea del *adsum*, recreando como delirio su vuelta a la Habana desde Europa en 1951:

“No basta abrir los ojos, ver la luz que entra sin nacer aún. ¡Cómo es sensible que la luz pesa! Que se curva para entrar aquí, para llegarnos, que ha dejado atrás, allá lejos en lo invisible, su virginidad originaria, sometida a la canción carnal que exige este Universo. ¿Dónde tú la luz primera, la eterna aurora sin pasión, la virgen sin historia que nace a cada instante, por estar por eso ni aquí ni allí, en ninguna parte, sin alumbrar forma alguna, libre de dar a luz? ¿Dónde empieza tu trabajo y tu pena?

Insensiblemente se había quedado sin sentir, sin sentirse aquí, embebida por una claridad ultraceleste, sin diseño, sin alusión a nada, ni siquiera al horizonte, claridad no coaccionada por la forma del «cielo», ni obligada a bajar a ninguna tierra, sin peso, sin número ni medida; comprendiendo que era sólo una sombra salida de su pensamiento, que luchaba por despertar ¿hacia dónde? Y al tener conciencia de ello, despertó enteramente. La tierra estaba allí rojiza y húmeda, color de planeta y humanidad, del primer hombre que se curvó en el trabajo, que se curvó sobre ella ofreciendo su espalda al sol. El barco estaba atracando ya; el muelle estrecho estaba lleno de hombres con el pecho rojizo al aire, llevando bultos, trasudando fatiga; se arregló rápidamente en el cuarto de baño, afrontando su cuerpo pálido, de la luz de Europa. Y se encontró al lado de su hermana bajando la escala, pisando ya la tierra del nuevo mundo, en la Guaira; se dio cuenta de que iba sonriendo, aunque nadie la esperaba; sonreía porque, desde lo más adentro de su ser, una voz suya y ajena contestaba a una llamada, a alguien que la había llamado desde muy lejos, insensible más imperativamente, y le contestó desde adentro: «Sí, estoy aquí; sí, estoy aquí... todavía en este mundo”⁴³

Pero para que la respuesta a esta llamada se realice, para que esta certidumbre aparezca, como tantas veces ha señalado ya, hay que realizar un trabajo con las zonas oscuras de la realidad, con aquello que no comparece ante la claridad, un trabajo con los ínfimos, con lo monstruoso, con todo lo desechado, que siempre y cada vez que el hombre establece una zona de seguridad, resentido se oculta. Esta tarea es lo que la imagen posibilita y en *Delirio y destino* se muestra mediante los delirios que conforman la segunda parte del libro.

Pero para comprender estos delirios hay que detenerse en tres inéditos de 1954. El primero de estos inéditos es “Proyecto de metafísica partiendo de Aristóteles” donde escribe:

“Quizá haya que invertir el pensamiento de Aristóteles.

MOTOR INMÓVIL: Vida verdadera.

DIOS: Sustancia. Categoría sólo referida a él.

Hay que cuidar de no tratar como estático lo que es movimiento –y el movimiento está

⁴³ Ibid. p. 1097.

enmascarado a menudo y otras veces sólo indicado-.

En los conflictos no hay que buscar el punto, pues el punto es el nudo que hay que deshacer. Hay que saber anudar y desanudar los nudos del universo que sería la sabiduría – del movimiento a su imagen-, los conflictos de la Historia.

Sería el modo de descubrir, de hacer visibles más bien, las matemáticas de la Historia, postuladas por Ortega. Es igualmente necesario –paralelamente- ir descubriendo en la vida, en la propia vida.

La ética del Motor inmóvil es la que había que hacer, su Metafísica; solo podría venir después de la metafísica que es tragedia.

Podría ser así:

Metafísica trágica, de la vida como tragedia: Del hombre como conato de ser (palpitación, aliento, sueño y primeros y sucesivos despertares)

Metafísica matemática: De la vida verdadera. La encontrada en el verdadero conocimiento (los nudos ya desatados pueden quedar como puntos de articulación, transformados ya en puntos de articulación, en planos de sostén, en escalas.)”⁴⁴

La filosofía, en la imagen de Aristóteles, para nuestra pensadora, como ya hemos recorrido en el epígrafe anterior en “La condenación aristotélica de los pitagóricos”, da una forma única al tiempo y con ello se fija tan solo en lo estático del movimiento, en aquello que puede aislar, fijar y establecer de forma clara. El tiempo, para Aristóteles, debe servir a la sustancia y convertirse en devenir, escala que va desde el no ser todavía hacia el ser ya. Pero para Zambrano la esencia del tiempo es múltiple ya que hay realidades que no son capaces de comparecer en el tiempo lineal de la conciencia, estructura en la que deriva el devenir de Aristóteles. Escribe en *Delirio y destino*:

“La confusión de los tiempos. Si viviéramos en uno solo quizá no hubiera confusión; si solo el tiempo fuese ése que con tanto trabajo –ahora se daba cuenta- le había costado establecer: el tiempo sucesivo, antes, después, ahora, linealmente; el tiempo invención de la conciencia. Cuando leyó a Bergson, le embriagó la crítica del tiempo a imagen y semejanza del espacio, el descubrimiento de la *durée* y de la intuición; y se sintió segura que entre filosofía y música no hay diferencia; que las dos hacen algo análogo con el tiempo; recogerlo quizá, ese tiempo de la superficial conciencia, el tiempo cadena, condena; introducir un sistema de número o palabra y lograr así que el tiempo sucesivo por el que nos arrastramos sea como un solo instante.

Pues el instante –un cierto instante- parece ser el término de la aspiración que irrefrenable se presenta en nosotros, quizá porque la felicidad se da en un instante. Pero, quizá sea lo contrario, que la felicidad haya de tomar forzosamente la forma del instante, que es la unidad del tiempo disperso, la transparencia en el tiempo confuso.”⁴⁵

Los *adsum* de *Delirio y destino* son formas de ese instante, la certidumbre ganada, los nudos ya desatados que pueden convertirse en puntos de articulación, en planos de sostén, en escalas, como indica en el inédito. El devenir de Aristóteles y el tiempo de la conciencia, como momentos de plenitud en la conformación de lo humano, también lo son. El problema es cuando esos instantes pretenden convertirse en ley férrea con la que dilatar la estabilidad conquistada por el hombre. Escribe en otro de los inéditos de 1954, “Fragmentos de una ética”:

⁴⁴ Inéditos (1954b) p.1.

⁴⁵ Monografías (2014a) p. 936.

“La vida humana es auroral, lo es siempre y cuando pierde ese carácter se deshumaniza. La deshumanización comienza pues en la plenitud, en el mediodía, cuando se pretende la estabilidad. Y sin embargo esa pretensión de estabilidad, de establecerse por que se ha llegado es inevitable...”

Sería pedir un milagro al hombre que persistiera en su carácter auroral, en sentirse a sí mismo como un comienzo. La aurora es eterna porque el hombre lleva en sí la infinitud.

La muerte es la prueba de la infinitud del hombre y no de su finitud. Para ello es preciso abrirse a la muerte, acción máxima entre todas y esto es lo más esencial o una de las cosas más esenciales a mostrar en la ética.”⁴⁶

Hay que aprender a anudar y a desanudar, comprender que el punto, lo estático es tan solo el principio, lo que se ha quedado fijo, inmutable, lo hay que ser capaz de penetrar para convertir el movimiento encerrado en imagen. Pero esta apertura tan solo es posible si se es capaz de mirar la herida que todos llevamos dentro, sin negarla. Porque si la vida humana es auroral, como nos dice, lo es porque la Aurora es una herida en el cielo.⁴⁷ El hombre, a su imagen y semejanza, es una herida en la tierra que debe aceptar el tiempo como reiteración, como destrucción y recreación, una vez tras otra, de todo lo que construye para dotarse de estabilidad. Y la única forma de realizar esto es padeciendo.

Zambrano señala en uno de sus delirios de *Delirio y destino*, titulado “La condenación de Aristóteles”⁴⁸, que esto es lo que tuvo que aprender el estagirita después de su muerte, porque la única forma de apurar la vida y rescatar la armonía de la certidumbre, es padeciendo. Allí escribe que cuando Aristóteles subió a las altas esferas, algunos pitagóricos le estaban aguardando. A su llegada simplemente se inclinaron y le entregaron una lira y unos papeles de música rudimentaria dejándole solo. Aristóteles se puso enseguida a estudiar, pero al tener los dedos endurecidos, abandonó, esperando que alguien viniera a buscarle. Pero pasaba el tiempo y nadie aparecía. Retomó la lira y se entusiasmó, pero sin dejar de esperar que alguien apareciera, cosa que no sucedía ni sucedería.

“Nadie guardaba puertas que no había; nadie tenía que venir a buscarle; él solo se levantaría sin hallar resistencia, al escuchar los números de su alma en las cuerdas de la lira, cuando sintiera sonar esos números...”

Y así fue. Mas antes hubo de pasar por muchas cosas en su alma, hubo de padecer el entendimiento agente, sentado, padecer la vida no vivida y la vivida a medias, hubo de apurar el amor, la angustia, hasta la locura, el delirio; hubo de delirar en su infierno... Pues la escala musical lo prescribe: «*Dia-pas-on*». Hay que pasar por todo; hay que pasar por

⁴⁶ Inéditos (1954-1958). Fragmento fechado el 7 de septiembre de 1954 con el título “La Aurora”

⁴⁷ Así se refiere a la Aurora en este mismo inédito, “Fragmentos de una ética” (Ibid. Fragmento fechado 27-28 de septiembre de 1954)

⁴⁸ Monografías (2014a) pp. 1088-1089. Zambrano realiza, en imagen, la contrapartida de lo que había sucedido en la historia y ella había relatado en *El hombre y lo divino*: “La condenación aristotélica de los pitagóricos”. Este delirio lo escribió probablemente en fechas muy próximas al capítulo de *El hombre y lo divino*

todos los infiernos de la vida para llegar a escuchar los números propios del alma.”⁴⁹

Aristóteles en vida, como vimos también en “La condenación aristotélica de los pitagóricos”, había comprendido que matemática y música no eran definiciones sobre el ser, sino simples rendijas donde al hombre se le mostraba de forma precisa e infinita. Pero para el estagirita esto no era suficiente, pues su intención era la de absorber lo infinito en lo finito, a través del logos que estaba creando. En este empeño, otra posibilidad de existencia quedó aplastada, aquella que los pitagóricos representaban y que hemos recorrido en el epígrafe anterior. Pero esta posibilidad no quedará silenciada del todo, como escribe Zambrano en un inédito de 1950, titulado justamente “Fragmentos pitagóricos”:

“La poesía la expresará en el delirio y en la razón... Mas que horrible equívoco cuando se busquen –que se buscarán- las razones de ese delirio. Y qué equívoco no menos horrible cuando se crea que ese delirio es irracional o antirracional. Escindida la vida, el alma despedazada, la razón única será inencontrable. El lamento de Orfeo.”⁵⁰

Este es el equívoco que Aristóteles tuvo que deshacer después de muerto en el delirio, de la única manera que se puede: hundiéndose en el padecimiento y el lamento que su pensamiento había evitado a toda costa.

Como nos decía en su artículo de 1948, “La mirada de Cervantes”⁵¹, la filosofía ha necesitado siempre vivir fuera de la tragedia, liberando en un principio al hombre de la ambigüedad de los dioses, de los sueños, de los delirios, de las pesadillas con la que estos sometían al hombre. Frente a esto, la filosofía aceptó la realidad completa de las cosas, para lanzarse a buscar el ser verdadero escondido en ellas. Más tarde fue la historia la que se aceptó como realidad absoluta, queriendo de nuevo anular la tragedia. Pero como escribe en otro inédito de 1954, “La tragedia novelada”:

“Mas la tragedia sería... la que es. La pasión del individuo que lleva algo intransferible, no ya porque padece sino porque aspira a ser, porque es sujeto.

Claro que esto es la tragedia. La tragedia no lo es nunca de la pasividad. El *pathos* es el *pathos* de lo activo, el *pathos* de lo que para ser acto, actualidad, ha de padecer.

Creo que es esto sí: el padecer de lo activo para ser actualidad pura o acto. Y ha de atravesar por la historia, que es terreno intermedio.

La actualidad de lo posible en tanto que posible que ha de padecer.

La actualidad de la pasividad... El *pathos* de la pasividad para ser actualidad, acto puro, perfecto sujeto.

En medio está la historia, el umbral.

Título del libro: *El umbral*.

¡Eureka!

El umbral

⁴⁹ Ibid. pp. 1088-1089.

⁵⁰ Inéditos (1950a) p. 1.

⁵¹ Artículos (1948e)

El umbral. La historia hay que pasarla. Y que, al modo de las puertas que atravesaba el alma de la momia perfecta acompañada de Osiris, pueda decir: «Soy puro».

No... la historia no consiente la pureza. Es un error paradisiaco. No se puede hacer una historia pura, no se puede recuperar la pureza de la historia, porque historia es impureza, nació de ella. La historia es crimen, comienza con el crimen.

La historia como muro. La historia como umbral. [...]

La historia como tragedia: La tragedia occidental después del cristianismo a la que se ha trasladado todo el sentido trágico antiguo, porque surge la tragedia allí donde se cree. Porque en lo que se cree es la realidad.

La tragedia no es la muerte sino el nacimiento.”⁵²

Para nuestra autora existe algo pasivo, tanto en la realidad como en el interior del hombre, “el que siente a oscuras y en silencio, entre la noche del sentido donde ningún sentido lleva ningún mensaje”⁵³, como dice en *Delirio y destino*. Es un peso, un poso que se lleva tras de sí y que solo a través del sentir se delata, se revela, se muestra, aunque siga siendo opaco. Quiere cobrar forma, convertirse en acto, en actualidad, pero un muro, un umbral, un lugar vacío no caminado se abre entre la pura pasividad y el acto. Internarse tras ese umbral es el trabajo de la imagen, del delirio, del lamento, de los sueños, de la figuración poética: hacer que eso pasivo se convierta en padecimiento, para que poco a poco sea capaz de cruzar el umbral y mostrarse. Por eso la segunda parte de *Delirio y destino*, donde reúne los delirios de esa su confesión, va encabezada con un fragmento de la Epístola de Pablo a los Gálatas: “Hijos míos, estaré de parto por vosotros hasta que Cristo haya nacido en cada uno de vosotros.”⁵⁴ Un continuo padecer por el nacimiento, en lamento y delirio, para que cada una de las posibilidades convertidas quizá en monstruos rencorosos y ávidos al ser sepultados, sin cruzar umbral alguno, por la historia, puedan ser recogidos por alguien o algo capaz de entonar la palabra que los sostenga: “estoy aquí delante y quiero escuchar todo vuestro lamento.”

Este movimiento se convierte en una ética como lo muestra de forma explícita en un proyecto de libro que idea en 1954, “Fragmentos de una ética”⁵⁵. Allí la ética se convierte en un movimiento que pretende apurar la pasión hasta llegar al punto oscuro al que Amor alguno ha logrado descender. Porque si hasta ahora la Filosofía, nos dice, ha sido tan sólo visión, debe convertirse en realización, en guía y ascética. Pero esta realización tan sólo es posible si al hombre se le muestra el método que le permita abrirse y descender hasta los lugares infernales del sentir, donde todo lo silenciado gime. Acción que hasta ahora tan solo ha sido posible para el hombre cuando creía que

⁵² Monografías (2014a) pp. 353-354.

⁵³ Ibid. p.850.

⁵⁴ Ibid. p. 1065.

⁵⁵ Inéditos (1954-1955) Las ideas que aquí recogemos proceden todas de este inédito.

se dirigía a alguien, cuando sentía que existía una región o un ser que lo miraba y lo escuchaba: “la divinidad en cualquiera de sus formas.”⁵⁶ Por esto, la imagen que lo divino encarna es imprescindible, para que la ética “no sea una reducción de la vida ni aniquilación, sino el camino de la trascendencia con sus caídos.”⁵⁷

Si aquello que habita en el fondo de lo sagrado ha de nacer para cobrar forma, se necesita una imagen de la divinidad capaz de albergar y alumbrar lo que allí habita, sin por ello quedar retenida. Algo capaz de dar nacimiento, permaneciendo a la vez en estado de pureza, de virginidad, ya que sólo así podrá sostenerlos en su alumbramiento. Pero para que este elemento aparezca todavía hay que aprender a hundirse un poco más en lo que gime. Comenzando así el camino de Zambrano hacia los sueños que anuncia ya en estos fragmentos: “Ética de la vida es sueño según la razón vital.”⁵⁸

⁵⁶ Ibid. Fragmento fechado el 9 de julio de 1954.

⁵⁷ Ibid. Fragmento fechado el 20 de julio de 1954.

⁵⁸ Ibid. Fragmento fechado el 14-15 de diciembre de 1954.

4.2- El trato con los diferentes tiempos: los sueños y la historia (1954-1960).

Durante estos años se sumerge en su estudio sobre los sueños y el tiempo, nuevo vector que le va a posibilitar sumergirse más en su descenso hacia el lugar infernal del sentir, hacia el abismo de la pasividad y a la vez fundar un nuevo punto de partida, como ella misma le escribe por carta a Rosa Chacel:

“No es sólo lo que tengo entre manos y en muchas carpetas. Eso es el punto de partida, la “piedra” encontrada en forma muy hermosa y que no me puedo detener a contarte. Es toda una naranja cuyos gajos van apareciendo ordenadamente, espontáneamente.”¹

Pero mientras esto está sucediendo, muere Ortega y escribe una serie de artículos en dos direcciones distintas que nos permitirán ir penetrando en cuales son los nudos, los conflictos, que nuestra autora va a pretender ahora anudar y desanudar, a través de esa “piedra” encontrada, que le va a posibilitar un nuevo descenso.

En la primera de las direcciones, compuesta por tres artículos,² continúa el sendero del proyecto de “Filosofía y Cristianismo” y *El hombre y lo divino*. Vuelve aquí a recorrer cual ha sido el papel de la filosofía, con sus alumbramientos y oscuridades, con sus conquistas y sus renunciaciones. Lo que nos interesa resaltar de estos artículos es la utilización que hace, en el último de ellos, del término fe, distinguiéndola cualitativamente de la creencia. Si la creencia, nos dice, al quebrarse hace aparecer la duda y de la duda nace la idea; la fe, si es vivida verdaderamente, renace “de algo más extremo que la duda, por total que la duda sea: de unas tinieblas, de no tener asidero, por haber apurado el abismo de la ignorancia, de la invalidez de toda idea o creencia recibida.”³ La fe rebasa la conciencia, es un segundo nacimiento que supone la soledad total, el total desvalimiento, acogiendo el “naufragio” que para Ortega supone ser

¹ Monografías (1992b) p.56.

² “Sobre el problema del hombre” (Artículos (1955e), “Dos fragmentos acerca del pensar” (Artículos (1956c) y “Apuntes sobre la acción de la filosofía” (Artículos (1956g). En estos artículos, aunque el pensamiento de Ortega no sea el tema, como si ocurre en la segunda dirección de estos artículos, la mirada de su maestro está muy presente. No solo de forma implícita, sino también en las numerosas alusiones que de él hace. Del último de ellos, “Apuntes sobre la acción de la filosofía” (1956g), hace mención en una carta que le escribe a Rosa Chacel en 1953, como propuesto para un tomo de homenaje al maestro. (Monografías (1992b) p. 47). De hecho, pareciera como si retomara la estructura que su maestro realiza en “Principios de Metafísica según la Razón Vital (Lecciones del curso 1935-1936) (Ortega y Gasset, J (2009) pp.185-202) y en el movimiento típico de Zambrano, que en este capítulo estudiaremos, la abismara.

³ Ibid. p. 575.

hombre.⁴ De nuevo Zambrano está intentando pensar desde un más allá de la conciencia, abismando a su maestro, llevándolo hasta el puro latir de las entrañas.⁵ Y qué significa este abismamiento lo podemos aclarar en la otra dirección de sus artículos de estos años.

Allí recorre la filosofía de su maestro tras la revelación que la muerte posibilita, pues, como nos dice, la muerte, pariente de la luz, crea un horizonte y una claridad única, “la unidad suprema que la vida no tolera que se manifieste.”⁶ Como si desde la muerte se revelara el final y el acabamiento de un proceso que, mientras dura, mantuviera una dimensión secreta que ni siquiera a la propia persona se le revelara.

Cinco son los artículos que Zambrano escribe con motivo de la muerte de Ortega,⁷ y lo primero que llama la atención es que en todos ellos habla de la filosofía de su maestro como de una ética.⁸ Es esta ética, señala, lo que hace que la filosofía de su maestro se organice como sistema. Porque más allá de la aparente asistematicidad de su forma, la unidad entre pensar y vida que la figura de Ortega encarna, dona una extrema unidad a su pensar. “Pues el verdadero pensamiento”, escribe, “no puede brotar sino de un instante privilegiado en el cual, al hacernos, «somos»; nos interiorizamos y

⁴ El naufragio de la Razón Vital es más profundo, nos dice Zambrano, que la duda cartesiana o que la situación en la que Tales comenzó a filosofar. El naufragio impele a decidir, a elegir y para ello a formarse una idea de la realidad total que nos rodea y de la que está más allá, pues lo que se nos presenta de la realidad es tan sólo un fragmento. Toda dificultad está envuelta en la dificultad de vivir humanamente, de ser hombre, porque en cada modesto proyecto que el hombre se hace, habita el proyecto de ser hombre, de sacar adelante su ser no acabado. (Artículos (1956g) p. 575). Sobre la utilización del término naufragio en Ortega y Zambrano remitimos a Tejada, R (2003).

⁵ Ortega se refiere a la fe, por ejemplo, en *Historia como sistema*, pero no en los mismos términos que Zambrano. Allí Ortega escribe: “Generalizando el asunto, yo formularía así esta distinción: creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos basta para vivir, y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, estando en ella todavía, no actúa eficazmente en nuestra vida. La arrastramos inválida a nuestra espalda, forma aún parte de nosotros, pero yaciendo inactiva en el desván de nuestra alma. No apoyamos nuestra existencia en aquel algo creído, no brotan ya espontáneamente de esta fe las incitaciones y orientaciones para vivir. La prueba de ello, que se nos olvida a toda hora que aún creemos en eso, mientras que la fe viva es presencia permanente y activísima de la entidad en que creemos. (De aquí el fenómeno perfectamente natural que el místico llama «la presencia de Dios». También el amor vivo se distingue del amor inerte y arrastrado en que lo amado nos es, sin síncope ni eclipse, presente. No tenemos que ir a buscarlo con la atención, sino, al revés, nos cuesta trabajo quitárnoslo de delante de los ojos íntimos. Lo cual no quiere decir que estemos siempre, ni siquiera con frecuencia, pensando en ello, sino que constantemente «contamos con ello».)” (Ortega y Gasset, J. (1966) vol. VI, p. 17)

⁶ Artículos (1955d) p. 126.

⁷ “Don José”, “La filosofía de Ortega y Gasset”, “Ortega y Gasset, filósofo y maestro”, “José Ortega y Gasset” y “Unidad y sistema en la filosofía de Ortega y Gasset” (Monografías (2011b) pp. 125-164)

⁸ Por ejemplo, en “Ortega y Gasset, filósofo y maestro” escribe: “Y así, del simple examen de Ortega del origen y justificación del pensar, surge ya la filosofía como ética. Una de las más puras alegrías que se me haya dado experimentar, fue la que me invadió cuando me atreví a decirle que creía haberlo comprendido así y escuché su corroboración” (Ibid. p. 143)

exteriorizamos; que tal unidad de contrarios -tal movimiento- es la vida.”⁹

La razón pura para Ortega, añade, según su primera acepción platónica, es ante todo “dar cuenta de”. Por ello antes de exponerse a sí misma, la Razón Vital, estaba obligada a dar cuenta de modo suficiente de la realidad en torno, para que la circunstancias aparecieran así iluminadas, en orden y conexión propias. Porque no existe trozo de realidad, para Ortega, señala nuestra autora, que no tenga su razón, que no esté incluido en la razón de raíz. El único problema es que tanto el trozo de realidad del que se debe dar cuenta como el lugar desde el que hacerlo, no es elegible. “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Frente al problema predominante de la filosofía, el sujeto puro de conocimiento del idealismo, Ortega opone el hombre concreto, cuyo destino es reabsorber la circunstancia. Y la circunstancia de Ortega es ineludiblemente España.

Todo esto da forma al primer periodo del pensamiento de Ortega, expuesto para Zambrano, de forma precisa en *Meditaciones del Quijote*, donde a modo de confesión muestra tanto su proyecto, como también su originalidad en la filosofía. Luego pasará por un largo periodo que nuestra pensadora denomina de captación de la circunstancia, donde a través de una actividad intensísima -clases, conferencias, fundación de la *Revista de Occidente* y el diario *El Sol*, dirección de la colección "Ideas del siglo XX"-, muestra que reabsorber la circunstancia no es sólo cuestión de comprenderla, sino de actuar sobre ella, transformándola. Para pasar luego a la madurez filosófica donde la Razón Vital puede ya exponerse a sí misma.

La proposición fundamental de la filosofía de Ortega, para Zambrano, es que la Vida es la realidad radical, no como un hecho, sino como un acontecer que se da entre el sujeto y unas circunstancias heterogéneas a él. Lo que implica una crítica a la idea de sustancia, como sinónimo de cosa y permanencia. La sustancia para Ortega no es más que la proyección de la razón sobre las cosas. Una razón que cosifica la realidad, heredera del legado aristotélico, en que la realidad es algo estático a lo que le sobrevienen cambios, alteraciones. Y si Aristóteles en esta realidad sólo encuentra algo que es constitutivamente movimiento, el pensar, que tiene fin, pero no término; Ortega hace notar que esto es precisamente la vida humana, un hacerse a sí misma con fin, pero sin término. Razón Vital es una y la misma cosa que vivir, porque vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia.

⁹ Ibid. pp. 163-164.

Aunque en todas las situaciones de la vida humana aparece la inexorable necesidad de pensar, Ortega señala una situación privilegiada: el naufragio. Situación en la que el hombre nos es capaz de hacer pie en la realidad, puesto que le falla su primer modo de conocimiento, que no es intelectual, "el contar con". En el naufragio el hombre no sabe a qué atenerse y en esa extrema indigencia, se le revela la desnudez de la vida, que le obliga a pensar. Esta situación fue la que sintió el hombre griego cuando nació el pensamiento en su forma más pura, la filosófica. Todos los remedios intentados fracasaban o resultaban insuficientes, porque sólo de esta necesidad insatisfecha podía nacer la filosofía.

Pensar para Ortega, nos dice nuestra autora, es la acción entre todas, que despeja el horizonte donde las cosas se hacen visibles, donde aparecen las circunstancias en las que el hombre debe elegir y, para elegir, debe primero debe conocer. Por esto la Razón Vital es ante todo una ética para Zambrano. La vida humana es un hacerse a sí misma que consiste en dar razón, justificación de lo que se elige, impuesto, en cierta forma, por el destino en forma de circunstancia.

Desde aquí señala nuestra autora lo que parece ser el sendero para continuar y abismar la Razón Vital de su maestro:

“Por nuestra parte, vemos que el sentido último de la *Razón Vital* se puede declarar a la luz de aquella frase de Aristóteles en que convendría igualmente Plotino: «El acto de pensamiento es vida». Pero se trata ahora de actualizarlo historiando el pasado -salvándolo- anticipando el futuro, pues en el fondo la cuestión del tiempo, del tiempo propiamente humano, es lo que aclarará la Razón Vital. La filosofía de Ortega nacida de la crítica a la abstracción del tiempo operada por Parménides exige penetrar de lleno en el tiempo, en el tiempo humano, quizá en los múltiples tiempos en el que el hombre ha de moverse. Converge en ello con el pensamiento de la filosofía actual y de la que se espera. Es el horizonte abierto y al par exigido por el pensar en esta especie de mayoría de edad a que el hombre occidental ha llegado. La cuestión en que se juega su ser o no ser.”¹⁰

El tiempo, los tiempos múltiples que el hombre habita y padece, señala, no sólo el tiempo lineal de la conciencia, límite en el que Ortega parece detenerse con su Razón Histórica, sino también aquellos otros que viven por debajo o por encima de éste. Si Ortega afirmaba que de toda realidad debe existir razón, por ínfima que esta sea, Zambrano extrema el pensamiento de su maestro, afirmando que también de esos tiempos en los que la conciencia parece quedarse detenida o enmudecida, se debe dar cuenta. El problema de la cultura occidental, la cuestión en la que el hombre se juega su ser o no ser, no se encuentra en la historia o lo social, lugar al que Ortega parecía

¹⁰ Ibid. p. 138.

circunscribirlo -"La historia es la realidad del hombre. No tiene otra"¹¹-, sino en el hombre y en su relación con los múltiples niveles de conciencia, con el sentir, con la diversidad de planos en los que el tiempo se padece. La circunstancia que Ortega quiere reabsorber, para nuestra autora, está compuesta por muchos más niveles y planos que la mera historia. En 1956 le escribe a Rosa Chacel:

"Su muerte me ha hecho ver que le amaba aún más de lo que creía, que le amaré siempre. Estoy hace muchos años alejándome de ciertos aspectos de su pensamiento, de la Razón Histórica, concretamente. Mi punto de partida es la [Razón] Vital, pero la he desenvuelto a mi modo. Eso no importa. Seré su discípula siempre."¹²

Occidente, en su pasión por existir, ha exteriorizado por completo al hombre, desviando su esperanza desde la comprensión de sí mismo a la búsqueda de una realización de su ser en la historia, a la vez que abandonaba un algo escondido en sus entrañas que funda su propia naturaleza. Por todo ello hay que atreverse a dar razón de lo que se agita en los ínfimos de la vida humana, de lo que se escapa y trasciende a la sociedad en la que el hombre vive y la historia que construye: la persona.

Zambrano en este nuevo descenso está buscando un camino para dar forma a la persona humana como paso previo a cualquier construcción social, lo que conlleva inevitablemente la aceptación del tiempo, de los múltiples tiempos que el hombre padece, como esencia de la ética. Esto, como ya venimos anunciando, la empuja a internarse en el mundo del sueño desde 1954. Pero antes de sumergirnos en el sueño, vamos todavía a analizar otro de los vectores que por estos años se produce en su pensamiento y que toma forma en un libro que publica en 1958, *Persona y democracia*, que justamente se sumerge en el problema de la historia y de lo social.

Aunque todo apunta a que la publicación de este libro obedece a causas económicas que, en cierta forma, la alejan y la distraen de lo que ella considera, en este momento, el punto central del desarrollo de su pensamiento -el trabajo con los sueños y el tiempo-¹³, podemos encontrar un hilo que atraviesa y une tanto su reflexión sobre el pensamiento de Ortega en estos años, como el inédito "Fragmentos de una ética" con el que concluíamos el epígrafe anterior.

Ya desde el comienzo del libro señala el tiempo como el nudo que es necesario desentrañar, si lo que se quiere perseguir es una ética de la historia o una historia en

¹¹ Ortega y Gasset (1966) Tomo IV. p. 125.

¹² Monografías (1992b) p.53.

¹³ Así se lo escribe a Rosa Chacel en 1958: "Mientras tanto, en los momentos en que el asunto venía como una avalancha -y mucho más que en los sueños- yo tuve que escribir otro libro del que no estoy disgustada, pero el hecho de escribirlo en ese momento obedecía a razones económicas que luego se revelaron no tan brillantes" (Ibid. pp. 55-56)

modo ético. Porque también la crisis que vive Occidente es una de las formas múltiples en las que la cualidad temporal se padece. Cuando se vive sobre bases inamovibles, el tiempo es ancho y espacioso, los días suceden con un ritmo acompasado y se cree disponer de cada uno de ellos. Se ven llegar los acontecimientos y aún parece que somos nosotros los que vamos hacia ellos: “La vida es un ir hacia delante con esfuerzo imperceptible o perceptible en forma de goce.”¹⁴ El tiempo de la crisis trastoca todo eso, lo invierte: “los acontecimientos vienen a nuestro encuentro, «se nos echan encima». El tiempo parece no transcurrir y de la quietud pantanosa, por una sacudida, por un salto, llega en un instante lo peor. Se está a la vez vacío y aterrorizado.”¹⁵

Para salir de esta crisis hay que descubrir un camino, que sea a la vez acción y conocimiento, decisión y una cierta fe, que sea capaz de convertir la esperanza en voluntad. Es el laberinto de la esperanza humana lo que parece dibujarse en la historia, como si a través de la historia buscase el argumento que la sostuviera. Pero “la esperanza no es un simple alentar, tiene sus eclipses, sus caídas, sus exaltaciones, su momentáneo anegamiento, su resurrección.”¹⁶

El hombre es el ser que padece su propia trascendencia, que por nacer incompleto ha de irse realizando en el tiempo, cosa que no sería posible si no se anticipara, si no se ensoñara. Día tras día debe recorrer el camino hacia su finalidad, vista quizá un día como un relámpago, porque la anhela más que la ve. “Conocer de verdad sería conocer el término de lo que se espera y se quiere; situarlo en forma tal que alumbre el camino a seguir, que haga descender desde la meta un camino.”¹⁷ La historia es el drama en el que la esperanza de lo humano va cobrando forma y por ello no se da en la simple continuidad, sino que existen dinteles, situaciones límites, como la crisis que vive el hombre en Occidente, en las cuales el conflicto no puede permanecer. Y este dintel al que ahora el hombre se enfrenta consiste en una sociedad no suficientemente humanizada todavía para que continúe el alba inacabable que la condición humana supone. “Tarea ineludible hoy es descender hasta las entrañas de la historia portando una luz implacable que purifique y revele.”¹⁸

Desde los propios orígenes, señala, el conflicto de Occidente ha sido el hombre. La tragedia griega así lo muestra en el protagonista trágico entre todos, Edipo, que comete

¹⁴ Monografías (1958) p. 394.

¹⁵ Ibid. p. 394.

¹⁶ Ibid. p. 399.

¹⁷ Ibid. p. 401.

¹⁸ Ibid. p. 403.

el peor de todos los delitos, habiendo huido de ello, justamente porque no sabe quién es. Porque, aunque ante la Esfinge fuese capaz de descifrar el enigma, demostró después que no sabía qué era el, ni quién era él, este hombre, Edipo. De este modo quedaba planteado el conflicto del hombre no en términos de existencia, sino en términos de conocimiento.

“Alguien que avanza tropezando consigo mismo como en un sueño y que solo tras cometido el error despierta. Aun al despertar no sabe aún: ha de pensar. Mas para pensar de forma eficaz, tiene primero que identificarse. *Anagnorisis* se llamaba en la tragedia antigua ese momento de la identificación, cuando el protagonista se reconoce. Es el momento en el cual asume su culpa. Reconocerse, identificarse, quiere decir hacerse uno con aquel desconocido que vagaba fuera, con aquel a quien se atribuía, como en Edipo Rey, la culpa de la peste de la ciudad. Y no es otro que uno mismo. Y sólo entonces cuando la purificación se produce, la peste desaparece.”¹⁹

El hombre, como ya muestra la tragedia, lleva en lo más profundo de sí un esperar que es un trascenderse, un estar partiendo siempre en busca de algo. Alberga un vacío que necesita llenarse, un transitar que aspira a término. Fue la filosofía la primera que dio solución a este problema con la idea de “naturaleza humana”. En lugar del movimiento incesante en que todas las cosas nacen y mueren, se encuentra un orden racional y viviente que se produce independientemente de la voluntad del hombre. Y aunque por extraño oprime, por ser un orden acoge y da seguridad. “Que el hombre tuviese una naturaleza era tanto como que al fin se hubiese descubierto a sí mismo en tanto que ser, como orden, como ley y armonía.”²⁰ De inmediato esta naturaleza fue racional, porque si en la naturaleza la razón lo gobernaba todo, en un modo escondido que había que ir descubriendo poco a poco, en el hombre no había que descubrirla, se encontraba con ella inmediatamente.

Aunque la esperanza de que el hombre se logre como criatura única e impar nace en Grecia, es con el cristianismo en Europa, señala, donde se convierte en voluntad apasionada y frenética. Y es en ese momento cuando adviene el mayor peligro: un dintel formado por la sombra de sí mismo, de un sí mismo en vías de hacerse que tiene la tentación de endiosarse, creando el mayor de los obstáculos: el absolutismo. “El sueño de su poder y aun de su ser llevado al extremo y convertido en absoluto.”²¹

A través de la religión católica se produce un culto absoluto a la unidad, una unidad que abarca la vida entera: la personal, la social y la histórica. Esto se une a un racionalismo que, como razón imperante, no contemplativa, no se dirige a descubrir la

¹⁹ Ibid. p. 430.

²⁰ Ibid. p. 415.

²¹ Ibid. p. 416.

estructura de la realidad, sino que la exige. Lo que mueve al racionalismo es la doble apetencia de unidad e inteligibilidad, de que la realidad sea a la vez una y transparente por entero a la razón. Desde esta exigencia abstrae el tiempo. La unidad perseguida, descubierta en las verdades racionales las convertían en eternas: han sido así desde siempre y lo continuarán siendo. Se necesitaba abolir el tiempo, porque una vez descubierta la conciencia y fijada la voluntad, el tiempo se siente de forma angustiosa, es el mayor enemigo frente a un poder que ansía ordenar universalmente las cosas terrenas.

Si Zambrano nos decía que hay que hundirse en las entrañas de la historia portando una luz implacable que purifique y revele, es porque considera que este no saber tratar con el tiempo es la raíz también de la crisis por la que pasa Occidente.

“Una situación que es el centro de la tragedia occidental, el punto en que la pasión de existir se hace voluntad. Y como el modo supremo y total de existir es el de Dios, quiere imitarlo. Es la ignorancia esencial de todo personaje trágico, que «no sabe lo que se hace». Y vive así dentro de su propio sueño, encerrado en él; privado de libertad. Y sólo le devolverá la libertad el reconocimiento de su error. Sólo identificándose, reconociéndose, podrá atravesar el dintel ante el cual está detenido.

El hombre occidental no se ha identificado con entera claridad, no se ha reconocido en ese personaje de su sueño voluntarista. Y así el, absolutismo reaparece bajo otras formas, con otras apariencias, prueba de que no son las doctrinas, ni la religión, quienes lo suscitan. [...]

Y ante el dintel infranqueado una y otra vez retrocede. Mientras no sea atravesado, existirá el peligro de que una nueva forma de absolutismo aparezca, antes de que se hayan disuelto las que durante este periodo se han padecido: sus supervivencias, sus rastros, sus huellas aún no borradas.”²²

Pero para atravesar ese dintel hay que sumergirse en algunas formas íntimas en que la vida humana se muestra y por ello continúa su análisis describiendo la sociedad como medio inmediato del hombre, antes que la naturaleza.

“Cuando el hombre sale de la comunidad en la que vive, si se extravía en la naturaleza, el terror viene a su encuentro. Si se aparta de la comunidad y se queda a solas, se espanta de sí mismo. Una estrecha franja le permite vivir libre de terror, una especie de puente en que se mantiene a igual distancia de la naturaleza y de aquello que se siente ser, sin verse a solas. La naturaleza visible, aún sin bestias que acechen ni cambios que sobrecojan, por ser visible del todo, por estar como en presencia extendida, por ser indefinidamente abierta, espanta; espanta por ser materialización o configuración del espacio, de un espacio que subsiste siempre bajo las cosas, un espacio que sentimos puede borrarlo todo, absorberlo todo; que permite tan sólo que las cosas estén ahí. Es la inicial muerte que sostiene la vida.

Terror de la inicial vida que triunfa sobre la muerte porque la lleva consigo, porque vive matando. Pánico, en suma, de la naturaleza como indiferenciado lugar, como escenario de la vida-muerte, de la vida que inicialmente ha de matar: de la vida que actualiza esa muerte indiferenciada y que la arrastra consigo haciéndola activa y matando. Pánico de que la vida no sea del todo y puramente vida.

Y en la soledad, el terror de lo invisible y presente, de esta condición humana que es sentirse sin verse. Así como la naturaleza se nos hace presente, aquel que somos se nos esconde. La inmediatez de nuestro propio «ser» resulta amenazadora, porque al quedarnos

²² Ibid. p. 443.

solos, no sabemos quién es ese que vive y piensa en nuestro fondo, y necesitamos regresar al lugar de la convivencia, allí en la comunidad, donde sabemos quién somos porque lo representamos.

Primariamente, pues, de la comunidad nos viene la seguridad y la certidumbre, la tranquilidad, al menos de tener un papel, una función, de sabernos aquel que hace esto o lo otro, que es hijo de alguien, que desempeña tal función o lleva tal título, que tiene, en suma, asignado un lugar, un nombre y una figura reconocible por los demás. Y a esta seguridad tranquilizadora corresponde la angustia que nos acomete cuando entramos en una sociedad donde no somos reconocidos, por no tener con ella ningún vínculo, ni desempeñar en ella función alguna. Esta sociedad, entonces, se torna análoga a la naturaleza. Como ella, se presenta visible, exterior, al modo de un espectáculo del que sólo podemos gozar si aceptamos nuestra situación de estar excluidos.²³

Es la sociedad la situación que se da entre el andar errante, extraño en la naturaleza y el caer en soledad. Lo que nos plantea ahora cual es el papel del individuo dentro de la sociedad. Para ello realiza aquí también una genealogía de la concepción del individuo en la historia.

Resulta curioso, nos dice, que el hombre tienda a situar en el origen cualquiera de las finalidades que se proponga.²⁴ Aunque así lo crea el hombre, el individuo no estuvo ahí desde siempre. Comenzó siendo un privilegio que hundía sus raíces en lo sagrado. Se era uno por privilegio sagrado, por ser hijo, encarnación de un dios y, por tanto, un ser aparte. En la tribu, la *fatria*, el individuo no era visible aún. Se es siempre un grupo o una sociedad, en la que el jefe, aunque llegue a ser como un eje o centro, un individuo destacado, presenta un carácter social en sí mismo más que una entidad individual. Todo está completamente regulado desde el nacimiento hasta la muerte en creencias, lo único capaz de librar del terror que invade la vida y la llena de prescripciones. No existe un sólo momento en el que se pueda ejercer la libertad.

Por vez primera, es en la *polis* griega donde aparece la sociedad en la que el individuo ejerce una función que lo determina. Un medio sin cualidad sagrada, netamente humano que permite el espacio de la discusión, de la libre expresión del pensamiento, de la palabra que debe persuadir. Por tanto, no nace antes el individuo que la sociedad o viceversa, nos dice, sino que aparecen coetáneamente. “El uno ha aparecido dentro de la otra, dentro de un género especial de sociedad a la cual

²³ Ibid. 446.

²⁴ De nuevo señala aquí que la cualidad temporal no consiste tan sólo en una línea recta (presente, pasado y futuro), como supone la concepción espacializada del tiempo, sino que estas dimensiones se mezclan en el hombre, como ya nos indicaba en el último capítulo de la primera edición de *El hombre y lo divino*. Nostalgia y esperanza proyectan hacia el pasado o hacia el futuro aquello que el hombre siente que le falta. “Parece haber entre aquello que la nostalgia diseña y lo que la esperanza propone una igualdad de nivel como en dos vasos comunicantes” (Monografías (1955,1973) p. 295.) Así sucede con esta idea de individuo que, al ser proyectada hacia el futuro por la esperanza, la nostalgia la sitúa también en el pasado.

reservamos ese término.”²⁵ Porque la sociedad en sentido estricto sólo es donde el individuo actúa y tiene vigencia. Allí aparece el hombre como valor, más allá de que tenga un origen o esté revestido de alguna clase de poder, sino por ser la unidad constitutiva de la sociedad, su medida.

Pero debe existir en el hombre algo más allá de la sociedad, añade, porque de no ser así, no hubiese habido más que una sociedad, que sería con respecto al hombre lo que para las especies animales y vegetales es el medio ambiente. Si no fuera así el hombre sería tan solo naturaleza y la historia, en la forma que existe, no ocurriría. “Pues, paradójicamente, existe la historia, este cambiar incesante, porque el hombre, su protagonista, es algo que no se agota en la historia, porque en alguna dimensión de su ser está más allá de ella. Y por eso la produce.”²⁶

La vida es continuo movimiento que transforma lo que a su alrededor la sostiene, pero el hombre tiene que detenerse para entrar en sí, en ese lugar donde su soledad le aguarda. Vive allí un tiempo diferente del que normalmente se le concede, un salirse del modo temporal en que toma parte en los acontecimientos, en que trata con las cosas para manipularlas o en que toma parte en los acontecimientos comunes o ajenos. En la historia el hombre está, como el animal en la naturaleza, sumergido, continuamente sobresaltado, sin tiempo, ni modo de identificarse. Sólo en la soledad puede nacer la persona. “El lugar del individuo es la sociedad, pero el lugar de la persona es ese íntimo espacio.”²⁷ Sólo allí reside un absoluto, señala, en ninguna otra realidad humana. Sólo puede considerarse absoluto eso desconocido y sin nombre que se llama soledad y libertad, donde nace la responsabilidad, el hacerse cargo de lo que se decide y se hace, puesto que el hombre puede asumir aquello que no ha decidido ni creado, marchar voluntariamente con su peso. “Y esto que no tiene figura la engendra: la persona visible es el vaciado en las circunstancias de esa libertad, de esta intimidad invisible”²⁸ No es reductible a ninguna cosa definida, a ningún hecho, ni siquiera a los psíquicos, esa soledad los penetra y los conforma.

El problema consiste en que la relación con esta persona, incluso para el mismo sujeto que la conforma, se basa en un desconocimiento que aterra. La persona es imprevisible en sus acciones y modos de conducta, ella es el futuro, lo no habido

²⁵ Monografías (1958) p. 453.

²⁶ Ibid. p. 459.

²⁷ Ibid. p.466.

²⁸ Ibid. p. 468.

todavía, lo no revelado y que sin embargo cuando se revela, hace reconocible sus huellas en el pasado, como lugar en el que nostalgia y esperanza se encuentran y se reconcilian. Ese misterio que es la persona abre el futuro, la infinitud y la autenticidad. La única forma de tratar con este misterio es la confianza, fundamento de la fe. La fe que es también la única forma de tratar con el futuro, de abrirle paso. Esperar que el tiempo que se abre ante nosotros sea capaz de traernos algo diverso a lo ya sido, única forma de que la conciencia viva su íntima libertad. "Cuando nos sentimos privados de la libertad, de la libertad íntima que brota de adentro, la conciencia despierta es simplemente infierno."²⁹

Si la persona es o abre el futuro, la sociedad es en cierto modo el pasado, porque está ya ahí, estaba desde antes, nos la hemos encontrado. "Nos precede y le ha precedido siempre a todo el que ha despertado a vivir como persona."³⁰ Esta relación con el pasado es uno de los centros del drama habido entre la persona y sus inevitables circunstancias sociales. Disentir de la circunstancia, sentirse por ella oprimido o decepcionado basta, en aquél que así lo padece, para que aparezca, con una tremenda rebeldía, la idea de que la vida sería mejor si se rompiese todo lazo con el pasado, aboliéndose por entero. Pero el pasado no está ahí porque se lo ame, nos dice, sino porque en la vida humana es tal, que el pasado no desaparece. Es más, el pasado como tal pertenece al sentir originario del hombre, que siempre se siente venir de algo.

La persona necesita este suelo que es el pasado, pero precisa también reconocer que existen en él muchos enigmas, muchos problemas sin examen suficiente y otros que ni siquiera han sido planteados como problemas. Por eso es necesario pensar, volver sobre ese pasado estratificado, hecho cosa, traerlo al presente, examinarlo, hacerlo fluido. "El que haya historia depende de que, al haber sociedad, hay pasado, y al ser el hombre persona, hay futuro."³¹

Es misión de la persona unificar el tiempo que padece como pura heterogeneidad, ese "tiempo que es el desgarramiento del ser."³² Rescatar una realidad cualquiera, conocerla es hacerla presente. Porque al descubrirla, no nos es ya extraña ni oculta, pudiendo convertirla en presencia. El hombre necesita la presencia porque necesita también la verdad. Pero, para alcanzar esta presencia es necesario tiempo. No el simple tiempo que

²⁹ Ibid. p. 469.

³⁰ Ibid. p. 470.

³¹ Ibid. p. 473.

³² Ibid. p. 473.

pasa, sino un tiempo otro en el que se recuerda, en que las cosas son traídas al presente, puestas en un orden en el que se descubre su verdad. Sostener lo padecido hasta que esto ocurra se convierte en el sacrificio de la persona.

La única sociedad que permite a la persona es la democracia, añade, porque la democracia es la sociedad, no sólo en la que está permitido ser persona, sino también la que lo exige. Pero ¿por qué hablar de democracia, se pregunta, si de lo que hasta ahora se había hablado era de humanizar la sociedad? Democracia es la palabra a la que se acogen todos los regímenes que pretenden servir al hombre. Ante esta palabra, incluso sus enemigos, deben justificarse, pedirle prestada su figura como máscara, para que les confiera validez. Porque las palabras no dicen lo que está contenido en su significación, sino mucho más. Están cargadas de sentidos diversos, cuya explicitación depende del momento en que hayan sido usadas, de cómo y hasta de por quién. Ciertas palabras quedan inservibles, desacreditadas después del uso inmoderado que se ha hecho de ellas. La palabra pueblo, libertad, individuo e incluso democracia están amenazadas de que les ocurra esto.

“Entonces habrá que dejar que de ellas caiga como camisa de serpiente cierto sentido que tuvieron un día para que aparezca al descubierto el sentido que apuntaban. Y eso se logra, respecto a todas las palabras que hemos enumerado, con la aparición de una palabra no inédita, pero sí más reciente en esa constelación. De una palabra que ha formado parte de otra constelación, pues las palabras se reúnen y agrupan en constelaciones como los astros; pero, más movibles que ellos, se separan y entran en relación unas con otras de las que estuvieron separadas. Y como las constelaciones celestes, presiden un tiempo, una época o una civilización al igual que los signos del zodiaco, según creencias extendidas en la antigüedad. Es la palabra «persona» la que hoy viene a integrar la palabra democracia, o a la inversa. [...]

Se trata, pues, de que la sociedad sea adecuada a la persona humana: su espacio adecuado y no su lugar de tortura.”³³

La democracia es la liberación y disolución de todo absolutismo. Y absolutismo es quedarse encadenado en un momento absoluto, y en él, detenerse o abismarse. Si los momentos absolutos son aquellos en que aparece una verdad o una realidad ansiada, hay que serles verdaderamente fieles, pues que no basta con que algo simplemente aparezca, ha de ser realizado día tras día. Lo que supone, inevitablemente, introducirla en la diversidad, “hacerla descender, de ese cielo supratemporal donde aparece todo lo que es uno, a la vida, que es multiplicidad, relatividad. Ver en el cambio aquello que por ser uno apareció aislado, absoluto.”³⁴ Fidelidad doble a aquello que apareció fuera del tiempo y al tiempo en su correr implacable, porque justamente, para Zambrano, en esto

³³ Ibid. p.476.

³⁴ Ibid. p. 497.

consiste la ética, como modo propio de la vida de la persona humana: “Querer algo absolutamente, pero quererlo en el tiempo y a través de todas las relatividades que vivir en él comporta.”³⁵ La necesidad que de esto subyace es aprender a recorrer las diversas dimensiones del tiempo. No quedarse fijo frente en una imagen, una idea o un propósito, sino recorrer con ella los múltiples caminos del tiempo hacia el pasado o el futuro, y contrastarlo también con los diversos presentes que en una sociedad se muestran. El problema, señala, consiste en una mentalidad occidental que concibe la realidad como un conjunto de cosas y la vida, un conjunto de hechos. Lo que hace del orden algo que aquietta, que fija, y no un movimiento capaz de armonizar los elementos discordantes.

Desde aquí podemos comprender mejor cómo la ética se convierte en aprender a habitar el tiempo, los múltiples tiempos, recorriendo el camino entre lo absoluto y la completa relatividad, una “ética de la vida es sueño según la Razón Vital”, como decía al terminar su inédito “Fragmentos de una ética” y que en *El sueño creador* añade: “Ética como adentramiento del tiempo de la persona.”³⁶

Es ya momento ya de internarse en los sueños y el tiempo como centro, como “piedra” del pensar de Zambrano en estos años.³⁷ Y para comenzar veamos dos notas que escribe en sus diarios durante esta época. La primera en 1955 en la que, a partir de un sueño, pretende aportar una explicación de este nuevo descenso:

“He comprendido ahora mismo -dos de la mañana del 25 [de septiembre]- que ahora debo ser «estabilizada» en los aspectos más esenciales de mi vida. Si la pasión esencial mía hubiese sido el amor, no; sería la muerte lo que me aguardara. Pero como ha sido, envolviendo al amor, el conocimiento -la pasión del conocimiento-, he tenido que vivir el amor humanamente. Y así desde aquella época -40 al 42- significada en el sueño del Ángel a quien yo pregunté -era en Puerto Rico en la primavera del 42- porque me había llevado por lugar tan mediocre. Me hizo sentir que debía seguir y que al final Él desplegaría las alas, pues yo me dolía de que las llevara plegadas, y Él y yo seríamos uno.

Consecuencia: que tuve que *descender* y vivir el amor humanamente, a causa de mi pasión de conocimiento -la falta de sabiduría, *sophia* del guía- hasta conocer apenas el amor humanamente, lo cual ha sido descenso del Ángel. De ahí que en París en el 47 comenzara a escribir «Un Ángel en los infiernos», y que ahora, con los sueños y el tiempo, descienda a los infiernos en el conocimiento.

El conocimiento es, pues, resultado de un descendimiento y no de una *ascensión*. La ascensión es el movimiento del *eros* -conocer de Platón. Pero el resultado, cree Platón mismo, se da sólo en el descenso.

Y ahora la filosofía venía a apurar su descender a los Infiernos. De ahí que tal vez yo

³⁵ Ibid. p. 498.

³⁶ Monografías (1965b) p. 1003.

³⁷ Lo que aquí vamos a intentar rescatar es tan sólo un hilo de más de mil páginas de inéditos que, en estos años, dan como única publicación un artículo en la revista “Diógenes” (Artículos (1957b)). Aunque la publicación del libro *Los sueños y el tiempo* (Monografías (1992a)) es de 1992, como está prácticamente redactado en estos años también será una de las fuentes principales para este análisis.

pueda hacerlo.”³⁸

La segunda de 1957 donde, también a partir de un sueño, explica lo que sería el objetivo:

“La realidad emerge tan sólo en algunos puntos, los necesarios para sernos visibles, manifiesta, para que sepamos a qué atenernos, pero emerge de un fondo oscuro donde la realidad total está escondida y que a ello correspondía la figura de la Cruz luminosa, pero solo visible en sus extremos, como si emergiese de un mar de tinieblas.

Eso quiere decir para mí que la vida es como un solo sueño, en el cual vamos tomando conciencia de su sentido: de un solo sueño desplegado en múltiples planos -los tiempos- y que, en el momento que haya sido vivida como se debe hasta el fin, toda ella será unidad, en la cual lo vivido y lo soñado sería igualmente real, igualmente significativo. Lo cual no quiere decir que todo lo vivido y lo soñado será verdad, sino que la verdad será como la clarificación de todo lo vivido y que a través de los sueños vamos clarificando aún más que a través de las reflexiones de la conciencia despierta, porque en los sueños se nos va dando la revelación de nuestra vida profunda, de nuestra vida verdadera.

Pero esto es el sentido último. Lo que tengo que descubrir ahora es el camino.”³⁹

Cómo va descubriendo y abriendo este camino es lo que vamos a analizar en estas páginas, utilizando como centro para este recorrido las dos obras publicadas, *Los sueños y el tiempo*, tanto la monografía que escribe en estos años pero que publica en 1992, como el artículo con el mismo título que publica en 1957, y que nos permitirán, a través de ellos, organizar alguna parte de los numerosísimos inéditos que escribe durante estos años.

Allí nos indica que le interesa el sueño como fenómeno en sí, sino que le interesa como ífero, como manifestación primaria de la vida de la psique, que puede revelar algo del fondo esencial de la vida humana. Porque la psique nunca nos es cognoscible del todo. Más allá de las acciones voluntarias, existen toda una serie de hechos y situaciones que nos son perfectamente desconocidos y que los sentimos como realidad, precisamente, porque, hagamos lo que hagamos, continuamente nos resisten. Es esta realidad la que aparece de forma privilegiada en el sueño.

Pero pareciera que acercarse al sueño debiera ser acercarse tan sólo a su contenido y no a las condiciones de su aparición, lo que sería, nos dice, como acercarse al mundo exterior analizando tan solo el contenido de las percepciones, sin analizar la percepción como tal, sin hacer una psicología y una fenomenología de la percepción.

Por ello, lo que nos anuncia ya desde el comienzo es que su interés no consiste en analizar el contenido de los sueños, sino en descifrar el sueño como fenómeno, como aquello que se manifiesta, que aparece. Fenómeno al que asistimos y en el que, a la par,

³⁸ Monografías (2014a) p. 387.

³⁹ Ibid. p. 413.

nos convertimos en objeto para nosotros mismos, porque nos resiste, porque es completamente independiente de nosotros y, sobre todo, porque no podemos modificarlo. Siendo también lo más subjetivo, por espontáneo, por inmediato y completamente aproblemático. En sueños, afirma, jamás nos extrañamos, nunca nos preguntamos por algo, jamás nos paramos a pensar la realidad. Nunca nos hacemos cuestión de la multiplicidad de sucesos, no nos paramos a pensar y por ello no realizamos una verdadera acción como ocurre en la vigilia, tan sólo asistimos pasivamente a un conflicto que nos afecta y, que ocurra lo que ocurra en el sueño, jamás nos saca de la pasividad. Porque si algo es lo bastante extraño como para que nos hagamos cuestión de ello, entonces despertamos. Puede ser que en sueños encontremos solución a un problema que nos tortura despiertos, pero nunca a través del pensar, sino que asistimos a la revelación también de forma pasiva. Todo lo que en el sueño sucede es como si estuviese ya hecho, como si fuese una historia a la que no pudiéramos añadir ni quitar absolutamente nada.

Lo que le lleva a afirmar que aquello de lo que somos privados en el sueño es del tiempo. Estamos inmersos en el tiempo, pero sin poder usarlo. Asistimos a un tiempo sin dueño, lo que tiene como consecuencia que jamás aparezca el instante vacío de acontecimiento, ése en el que nos extrañamos y preguntamos. Y por esta falta de tiempo, por esta inmersión en un tiempo sin poros, somos externos a lo que nos sucede. La conciencia no puede entrar, sino que, separada, asiste. Ya que sólo moviéndose en el tiempo -extrañándose, pensando, decidiendo-, lo humano y aquello que lo caracteriza, la conciencia, alcanza su realidad plena.

El hombre, para Zambrano, como ya hemos visto, es un ser incompleto que necesita proyectarse hacia delante. Se siente dentro de la realidad y a la vez extraño, como si la realidad en su fondo le abriera un hueco al que no ha ido todavía, pero que continuamente le llamara para que lo ocupase. Circundado por la realidad siente a la vez la exigencia de atravesarla, de trascenderla, para ir ganando de ese modo nuevas capas de realidad. Para un ser así el tiempo es apertura, acceso, vía por la que marchar, camino en el que se padece aquello que no es capaz de actualizar, de cobrar forma, a la vez que muestra y ofrece lo que ha conseguido alcanzar presencia. “El tiempo es como el receptáculo donde la vida humana alienta y respira, porque el tiempo humano es como

la envoltura humana, el lugar donde realmente está...”⁴⁰

La plenitud de la vigilia se da en el hombre cuando comparece ante los demás y ante sí mismo. Pero para el hombre no existe ninguna claridad capaz de bañarlo por entero, porque padece también una zona en sombra donde anida el sentir y ante la que la conciencia se siente extraña. Pero eso pasivo que el hombre arrastra no es algo completamente mudo e inactuante, sino que tiene cierto carácter positivo, porque se mueve. Y moviéndose se manifiesta en el hombre como sufrimiento: “El tiempo en su forma originaria se da en un ser que padece su propia ocultación, lo cual sólo puede sucederle a un ser que se padece a sí mismo; que se padece actualizándose.”⁴¹ Estar despierto, nos dice, parece consistir en estar presente a sí mismo, habitar un lugar del que continuamente uno ha de adueñarse con un imperceptible esfuerzo. Tensión, al cabo, por sentir y construir unidad, frente a una realidad que no se termina de descubrir, que se muestra inaccesible, no del todo asimilable.

Dormir, por el contrario, para el hombre es regresar, ceder, abdicar de esa tensión que el estar despierto supone y sumergirse en:

“una previda donde no se puede valer, donde la realidad no se le presenta, donde sólo se siente a sí mismo, a su propia respiración, al latir de su corazón, al delicado esfuerzo de sus vísceras, donde sólo tiene el rumor inaudible de sus entrañas; la tensión que es consustancial a toda vida y ese apretarse sobre sí mismo en la unidad que es el ser humano, ese recogerse sobre sí y flota en un océano sin contornos que es, no la realidad, sino la vida. El que duerme está sumido en la vida sin realidad, si sólo duerme. Y entre la vida y la realidad, si sueña. Entre la vida, flotando a medias en ella, sacado, extraído de su océano por la realidad soñada, presente a través del sueño; la realidad a medias, sometida en tanto que es de fuera y a lo desigualmente revelado [...]

Al entrar en el sueño se va hacia esta situación reveladora, hacia el desnudarse de la intimidad última. Se despoja el sujeto de su personalidad de ese quehacer que al par que lo emplea lo reviste de su máscara, y con ella lo que está representando y su representación de mundo; se desprende del mundo como de una orilla y tiende hacia ella las manos en un último gesto de asirse a la tierra que lo sostenga para no sentirse a solas en el océano de la vida sin más, en el medio de la vida sin más.

Despierto el hombre en medio de su ambiente, en unas circunstancias; al ir hacia el sueño se desprende de ellas, de su yo igualmente, del yo que va en esas circunstancias, las abandona y se siente a su vez abandonado. Ir a dormir es dejarse, abandonarse al vivir y al ser sin realidad. Dejarse ir entre vida y ser, o entre ser y vida: ser en la vida o vivir bajo el ser como cielo único, como invisible, negro cielo, en la noche del ser. Dormir para el hombre es abandonarse en la vida bajo la noche del ser.

Abandonarse en la vida, abandonarse a la vida, a su ilimitación sin el asidero de la realidad. Cerrar los ojos en un acto de total confianza. Entregarse, confiar, creer.”⁴²

Si el tiempo de la vigilia, aunque suponga esfuerzo y tensión, es una apertura a diferentes realidades, el tiempo del dormir, tiempo visceral de la vida misma, no tiene

⁴⁰ Inéditos (1954-1963). Fragmento titulado “El tiempo Histórico. La ideal del tiempo total y uniforme”

⁴¹ Monografías (1992a) p. 869.

⁴² Ibid. p. 882-883.

horizonte alguno, porque no está abierta a ninguna realidad, ni existe posibilidad de que en él algo entre, pero es tiempo porque dura. Son “las oscuras cavernas del sentido, oscuro y ciego”, origen y estadio primero del sentir, que es sentirse a sí mismo viviendo, sin separarse.

Ligado, envuelto por el tiempo cósmico, al dormir el hombre abandona sus tiempos humanos, “se reintegra al medio de la vida desprendiéndose del medio de las circunstancias.”⁴³ Se sumerge en la duración, aquello que subyace bajo todo tiempo que corre, que lo envuelve y lo sostiene. La duración, señala, es un seguir, una dilatación que no detiene la marcha. Sombra del tiempo al ser un primer latido que no logra aún desplegarse. Desierto homogéneo, uniforme, “lo que queda del planeta cuando todo accidente se ha retirado, pero sigue siendo planeta, lisa superficie sin más, extensión que pide ser ocupada.”⁴⁴ Tiempo porque dura, sin que en su durar exista movimiento alguno.

Por el contrario, los sueños, añade, se diferencian del simple dormir por su carácter de atemporalidad. Son la aparición estática de la vida, pero como la vida psíquica es movimiento, suceso, el sueño es la inmovilidad de un movimiento, su absoluto, el movimiento en estado de ser. Los sueños son fantasmas del ser.⁴⁵

“La atemporalidad es la privación del tiempo en el movimiento, los sueños son la inmovilidad de un movimiento: hay movimiento en ellos, más no hay tiempo. En la duración hay tiempo vacante, extensión temporal más sin movimiento que los ocupe. El movimiento del hombre que duerme es solo latir de sus vísceras, la monotonía de un movimiento que se reitera igual a sí mismo. Y en cuanto se altera en forma tal que produce un movimiento no reiterativo, no rítmico, surge el soñar. Es decir que el movimiento se recoge bajo la atemporalidad, si es que no se produce el despertar al tiempo sucesivo donde tal movimiento puede alojarse en la conciencia, alojarse en ella. De ahí que todo dolor monótono se aloje en la duración, todo lo que en el ser humano no tiene altibajos. Mientras que los momentos intensos de dolor se producen, en cambio, en la atemporalidad y son vividos como un sueño sin salida. Y aún el olvido subsiguiente, cuando el dolor desaparece,

⁴³ Ibid. p. 884. Puede notarse ya cómo Zambrano está abismando dos términos de la filosofía de su maestro: el naufragio que el dormir abre, naufragio en el océano de la pura vida, que supone desprenderse de aquello que Ortega ya en *Meditaciones del Quijote* señalaba como lo más propio de lo humano. “yo soy yo y mis circunstancias”.

⁴⁴ Ibid. p. 886.

⁴⁵ Así se refiere Zambrano a estos fantasmas del ser en uno de sus inéditos de estos años: “Lo propio de los fantasmas del ser es la fijeza, la inmovilidad. Mas esta inmovilidad por fugitiva que sea no produce la impresión de fugitividad, sino de detención, por darse en una cierta región de la atemporalidad que es la inmovilidad. La atemporalidad propiamente dicha sucede en la “inmovilidad” de un movimiento, cuando en los sueños aparecen figuras que se mueven, inicio del movimiento propio del sujeto. Es decir, que mi fondo psíquico es la tensión. La tensión de la psique. Son los sueños fantasmas de la realidad, realidad misma en cuanto (...) de la avidez o del deseo, de la *orexis* y la tensión que la acompaña.

La inmovilidad de los fantasmas del ser no es un movimiento sino de algo, de algún. Por ello más que indescifrables son inaccesibles. La categoría correspondiente es la de lo inaccesible y hermético. (Inéditos (1958f) 19 de agosto)

se desvanece como los sueños.”⁴⁶

Lo característico de la atemporalidad es que se produce, surge y no dura. Y esto es lo que sucede en los sueños. El hombre mientras duerme, despierta dentro de la duración sin poder todavía liberarse de ella. Pero la vida no puede abandonarse a ese continuo, a ese desierto preparatorio del tiempo. Apetece y necesita llegar a los sucesivos tiempos que la saquen de lo que siente como un encierro, de ese reposo en el que encuentra su infierno. Y para ello sueña.

“Comienza el soñar despegándose del lecho de la simple duración, a solas, sin realidad, postrado el sujeto. Su inacción no le permite conducir esa vida que se despega, que se despierta al tiempo, al medio temporal donde se filtra y ordena. Todo sueño tiene carácter, al par, de emanación y de insurrección. De ahí el carácter fluyente; el sueño fluye y es posible sorprender su formación como un humo que se desprende de un lago quieto y queda sin atmósfera pesando sobre él, que recae en él y vuelve a levantarse. Una emanación de la que sólo y no siempre – en cierta especie de sueños- logra desprenderse algo, atravesando la envoltura de la atemporalidad.”⁴⁷

Sólo algunos sueños son capaces de fijar un resto en el recuerdo. Pero incluso en ellos, muchas de sus partes se desvanecen al entrar en la conciencia, se hunden para sumirse de nuevo en el lugar del que salieron. No teniendo tiempo para hacerse visibles, nos dice, porque lo fueron en un lugar donde ser visto no significa ser recordado; aparecen, pero no dejan figura tras de sí, porque lo hacen a través de una luz que no deja de ser tiniebla, por falta de tiempo. Lo que en la atemporalidad del sueño aparece es aquello para lo que el sujeto no encuentra un tiempo adecuado, todo lo que está “ahí rodeándole, presionándole, como serpientes o pájaros desde un propio elemento.”⁴⁸

Pero, para Zambrano, no es la represión, en contra de Freud, lo que deja sin tiempo a un enorme número de vivencias, sino la propia estructura de la conciencia. “Alrededor de lo percibido distintamente, una masa de vivencias pasa sin lograr darse a ver: conatos, larvas ávidas y condenadas a pasar sin detenerse por falta de lugar; lugar que es en realidad tiempo. Sería cuestión de tiempo que estas larvadas vivencias llegaran a ser sentires, pensamientos, impulsos que siguen su curso.”⁴⁹ Es la atención lo que es capaz

⁴⁶ Monografías (1992a) p. 887.

⁴⁷ Ibid. p. 888.

⁴⁸ Ibid. p. 889.

⁴⁹ Ibid. p. 892. Así se refiere Zambrano al tiempo en un fragmento de su inédito titulado “El tiempo y la verdad”:

“A todo nacimiento el tiempo está presente asistiéndolo, mientras que, a todo engendro o quimera, a todo desviado nacimiento el tiempo solo asiste con su medir, especie de conciencia desencarnada, de mirada primera, como una potencia autónoma, sin sujeto. El hombre que lo siente sobre sí queda inmovilizado y hundiéndose a la par en la pasividad. Está entonces bajo el tiempo.

Y el tiempo se aparece bajo él, como la potencia primera, aquel Cronos que no permitía que ninguno de sus hijos llegara a nacer del todo: el tiempo inicial de la destrucción. El tiempo potencia primaria, que no

de llevarlas al terreno del ser⁵⁰, pero en la vida de la conciencia, la claridad que ella aporta consume inevitablemente tiempo. Y como la conciencia no puede albergarlo todo, se produce una escisión. La masa de vivencias que no son elegidas para convertirse en sentires, pensamientos o percepciones, no desaparecen, sino “que se pierden, que se desprenden en una especie de remolino, imagen efímera de la condenación eterna. Eterna porque es la condenación del tiempo; quedar arrojado en lugar de quedar asumido, alzado a un plano de temporalidad superior en la espiral del tiempo que se va estrechando según se acerca a su centro.”⁵¹

La realidad necesita ser sostenida por la conciencia en el tiempo. Todo lo que no es cae, cae para siempre y pesa. Dominadas por la gravedad, las vivencias no recogidas son atraídas por la duración que las aparta del tiempo, “como chispas de luz absorbidas por la neutra oscuridad.”⁵² Pero las vivencias no van solas, señala, sino que forman series enteras, las cuales entran en el pasado sin haber tenido jamás presente. Se atraen unas entre otras, formando, algo así como un círculo mágico, que las separa del resto, atraídas por el lecho del pasado donde yace la vida a medias vivida:

“Mar interior de la psique sin palabra, donde surgen voces inarticuladas, de donde nos llega continuamente un rumor semejante al del mar: confuso, anónimo y rítmico. Parece formado por una muchedumbre de vagidos donde se puede percibir con cierta distinción lo que llora por nacer en esperanza, lo que lamenta el no poder nacer ya; y aun lo que clama, la amenazadora voz vindicativa ante *la injusticia de ser* de Anaximandro. El *apeiron* primero que promete y amenaza, lo que hay de *fysis* en la vida humana: el lugar, donde se muere y donde se engendra, inconsiderado y aun huido, y al fin ignorado por ella”⁵³

El rumor de ese mar ha sido siempre desoído por la filosofía, abandonado por el logos, quedando bajo él, como “canto oceánico de la vida apresada en la psique humana.”⁵⁴ Todo lo arrojado en los infiernos de la temporalidad sólo será de allí sacado

permite el nacimiento, ni ha impedido tampoco el conato de ese nacer del todo y de haber nacido ya en principio. Mas como el mismo los devora, tal infierno ha de estar dentro de él. [...]Y de este modo tal parece que el tiempo penetra en el cielo primero, en su impenetrabilidad avarienta de dejar crecer a lo que de él sale, por temor de ser destronado, es decir, convertido en pasado. En un pasado que siendo el primero que el tiempo convertía en pasado, puede ser llamado «pasado absoluto» (Inéditos (1954-1963))

⁵⁰ En numerosas ocasiones, durante estas páginas, hace referencia a que alcanzar la percepción es integrarse en el terreno del ser. Al prolongarse la atención, escribe Zambrano, “sobre cualquier vivencia, o un grupo de ellas, desata por sí mismo su referencia a la realidad y la convierte en *ser* -cosa que Husserl ciertamente no aceptaría, como tampoco Ortega y Gasset, pues ninguno de los dos acepta que el *ser* nos sea dado en el sentir, y en esta afirmación nuestra se da justamente en el sentir, en su entraña.” (Monografías (1992a) p. 893)

⁵¹ Ibid. p. 893.

⁵² Ibid. p. 894.

⁵³ Ibid. p. 899.

⁵⁴ Ibid. p. 900. Apunta Zambrano que tanto los cuatro elementos, las cuatro raíces del ser según Empédocles, el fuego de Heráclito o el agua y el *apeiron* de Tales, son todos cósmicos, son el universo y no algo específicamente humano. Y que ese mar interior, *fysis* en lo humano, sólo el *Nous* de Anaxágoras parece ser capaz de poder penetrarlo. Pero la filosofía no ha seguido ese camino. Podemos apreciar en la

por la actividad mediadora que el soñar supone. Y es por ello por lo que Zambrano, con un carácter ético, pretende hundirse en la atemporalidad, para “vivir el tiempo como camino, para que no solo el obrar bien ni aún en sueños se pierda, sino para soñar bien, para que soñar bien sea camino de vida, de la que no acaba.”⁵⁵ Y así nos lo muestra es una nota de 1960:

“Hasta esta noche, al descubrir que el sentir es el origen de la atemporalidad, que todo sentir es éxtasis, y después la herida de donde sentir y pasión brotan, no se había descubierto la analogía posible entre *La Ética* de Spinoza y [la investigación] «Los sueños y el tiempo». No puedo expresarlo ahora.

Pero sí que al mismo tiempo he visto claro por primera vez que el libro debe ser, siguiendo a lo que el sueño es -revelación de lo oculto, clarificación de lo infernal-, un descenso a los infiernos para traerlos a la claridad. Un diafanizar, en lo posible, el mundo subterráneo, infernal. Un iluminar las raíces (quiera Dios que sin violentarlas) para que entren como ellas apetezcan en la claridad. Pues la planta crece desde la semilla arrojada al infierno en raíz que se agarra y transforma la tierra en savia, en vida que asciende a la luz.

La vida asciende. Por eso el conocimiento ha de descender.

El conocimiento, la palabra. Hasta ahora la poesía. Ahora la filosofía.

Filosofía y poesía es, sería esto: que la poesía ha descendido siempre y ascendido luego, ha recorrido el doble camino, mientras que la filosofía ha sido ascensional. Y como en Platón lo fue más que nunca, él descalificó la poesía, que para él era sueño, sombra, imagen.

(El origen infernal de la imagen. Pero la imagen es mediadora. La sombra arrastra la oscuridad en la luz, es larva, ansia, avidez de luz).

Justificar la sombra, la imagen, el fantasma.”⁵⁶

Observamos aquí cómo distintos elementos que hasta ahora han recorrido su pensamiento: el sentir, la imagen, la pasividad, las actitudes esenciales de la poesía y de la filosofía, cobran una nueva unidad a través de la órbita que su reflexión sobre los

cosmogonía de Anaxágoras una similitud con ese mar de la *fysis* humana. Tal y como Simplicio nos la ha transmitido, Anaxágoras afirmaba que: “todas las cosas estaban juntas, infinitas tanto en número como en pequeñez, pues, también lo pequeño era infinito. Y cuando todas las cosas estaban juntas, ninguna era discernible debido a su pequeñez. El *aér* y el *aithér* las abrazaban circundándolas a todas, al ser ambos infinitos; éstos son los más grandes en el conjunto de todas las cosas, tanto por número como por tamaño.» Un poco después dice (fr. 2): «Tanto el *aér* como el *aithér* se separan de la masa circundante, y lo circundante es infinito en número.» Y un poco después aún (fr. 4): «Siendo esto así, tenemos que suponer que hay muchas cosas y muy variadas en todas y cada una de las cosas que se han mezclado, y semillas de todas las cosas con toda suerte de formas, colores y sabores... Antes de que estas cosas se hubieran separado —dice él—, puesto que todas las cosas estaban juntas, ni siquiera podía discernirse color alguno. Lo impedía la mezcla de todas las cosas, tanto de lo húmedo como de lo seco, y de lo caliente como de lo frío, y de lo brillante como de lo oscuro, dado que había allí mucha tierra y un número infinito de semillas que en nada se parecían entre sí, pues tampoco ninguna de las demás cosas se parecía en nada a las otras.” (Guthrie, W. K. C. (1993) pp. 303-304). Esta masa originaria era completamente inmóvil. El movimiento del *Nous* que da origen a la aparición es la separación: “Y puso todo en orden el Intelecto, lo que iba a ser, lo que fue pero ahora no es, y todo lo que ahora es y será [...] Lo denso se separó de lo raro, lo caliente de lo frío, lo brillante de lo oscuro, lo seco de lo húmedo. Pero existen muchas porciones de muchas cosas, y ninguna cosa está completamente separada o dividida de otra, salvo el Intelecto” (Ibid. p. 305) Es el *Nous* el que comienza el movimiento de lo indiferenciado a través de un movimiento (de rotación en el caso de Anaxágoras), de la misma forma que todo lo que reposa en el mar de la duración tan solo puede ser salvado accediendo, al tiempo y al movimiento, que la conciencia puede ofrecer.

⁵⁵ Monografías (1992a) p. 901.

⁵⁶ Monografías (2014a) pp. 433-434.

sueños y el tiempo está abriendo. Pero para completar este descenso y justificación hay que recorrer la dinámica que produce el sueño.

El Yo, nos dice, es sujeto de conocimiento, puesto que da finalidad y proyección a la vida humana -siempre tiene a la vista un proyecto total dentro del cual se dan proyectos secundarios-, está regido por la tensión por ser. Crea límites entre la masa de vivencias, las jerarquiza. Habita en una especie de vacío que lo mantiene aislado y a flote sobre el océano de las vivencias declaradas o a medio declarar, sobre ese rumor que Zambrano denomina psique. Pero aun habitando un vacío, no está sólo. Atrae consigo un cortejo de vivencias, las más próximas al proyecto inmediato que el Yo rige y conduce. Va con ellas rodeado como de una atmósfera, que constituye el estado de ánimo. “Es aquello que la psique ofrece al Yo, lo que pone a su disposición, de dónde saca sus recursos, sus fuerzas, pues él no las tiene, ha de tomarlas. Todo lo que es energía proviene de la psique o actúa mediante ella.”⁵⁷ Pero esta atmósfera, señala, es muda, no alcanza ni palabra ni imagen, tan sólo una tonalidad a través de la cual el resto de vivencias se muestra. Es la sombra que cubre al resto de la psique. Y como tal puede presentar oscura, cargada de nubes, en esos estados en que el hombre es incapaz de decidirse, de saber que ocurre dentro del alma. O por el contrario permanecer en calma y proporcionar lucidez. A través de la tonalidad que produce esta atmósfera se produce una ordenación de las diferentes tensiones que pueblan la psique, ya que toda vivencia quiere alcanzar el Yo, pues sólo a través de su contacto podrá nacer enteramente.

Es la avidez, para nuestra autora, el primer signo de la vida, de las vidas posibles que llaman al Yo para que las haga vivir enteramente. Y en los sueños el Yo es hecho prisionero por la potencia psíquica que ha sido rechazada, o bien nunca despertada.

“Los sueños son pues, intentos de humanización, etapas de humanización. Recaídas si son miradas desde la normalidad de la conciencia despierta, escalones de una escala ascensional, si se les mira desde el lugar que la vida gime y se agita produciendo ese rumor que en todo momento se deja oír en nuestra alma, ese lugar donde tantas vidas posibles gimen, yacen.”⁵⁸

Y aunque soñar sea entrar dentro de uno mismo, allí dentro no nos reconocemos, señala, porque asistimos a las ruinas que va dejando la construcción constante del Yo. Lo que no ha sido incorporado a la construcción, en los sueños realiza una mimesis de

⁵⁷ Monografías (1992a) p. 928. Aquí está Zambrano completando lo que tan sólo era proyecto en 1933, como veíamos en la carta que le escribía a Rafael Dieste –(Inéditos (1933)), arrastrar a Descartes y Husserl para encontrar el barro, la tierra, que tras su filosofía alta se esconde, apoyándose, para ello, en la *stimmung* nietzscheana.

⁵⁸ Monografías (1992a) p. 914.

la realidad. Reunidas las vivencias, por el terror o la esperanza, mimetizan y caricaturizan la tensión por ser. “Es el laberinto de la psique en lucha por acceder a la vida, en tensión por llegar a un nivel donde la vida le será posible: y como no hay Yo - no funciona-, cada grupo de vivencias lucha por erguirse en Yo.”⁵⁹

A medida que el Yo está sometido o suplantado, nos dice, las historias crecen, proliferan, se engendran unas a otras. En el sueño la psique herida retorna cuanto le es posible a su modo natural. Se convierte en puro sentir, se entrega a su llanto, a su resentimiento, cualquiera que este sea. Como durante la vigilia, sometida por el Yo, no puede entregarse por completo a este padecimiento, en el sueño se sumerge en su propia esclavitud y se entrega completamente a sufrir a solas, sin ser vista. Y en esta entrega, con elementos traídos de la realidad, urde historias que demuestren lo que le pasa, que lo confirmen. “Urde historias, las muestra, enseña su herida, la vive así y aun se goza en ella como una mendiga. Es pobre, sedienta, ávida.”⁶⁰ Necesita encontrar la representación de su sufrimiento que es un sufrir *a priori*, por el simple hecho de ser hombre y estar vivo. Luego algo sucede, hiere, provoca conflicto, pero esto no hace sino actualizar la herida primaria, el padecer de la psique primaria que es obligada a ir más allá, cuando ella lo único que quiere es vivir agazapada, quieta y ávida.

“... Como manan por la herida del sueño los oscuros hontanares del alma.

...Como mana por la herida de los sueños al oscuro hontanar del alma. [...]

Los sueños manan. El soñar es manantial de una apertura, que se hace herida o lo es desde el principio. Apertura del ser. La psique se hiere, pero no se abre; se contrae. Se intrinca en sí misma o se desparrama y vuelve a su congénita debilidad. Se hunde y esconde en sí misma. Se repliega, se hace rígida, no absorbe así lo que de afuera le sigue solicitando. Cae en una especie de impotencia que la deja impedida sin la libertad que le es propia; libertad de olvidarse y recibir: de no sentirse a sí misma.

La herida en la psique se manifiesta en sentirse a sí misma y tomarse a sí misma por “objeto”. Y como esto no es posible, pues para la psique no lo hay propiamente, se sugiere a sí misma como objeto a la conciencia, se hace objeto de la atención. [...]

En esta situación la psique -hecha objeto- necesita ser llamada y aun rescatada. La psique herida es siempre humillada. Por eso se retrae, se retira, se hunde en sí misma. Mas como no tiene sí misma no encuentra centro de reposo. Por eso tiende y su estado normal es la tensión.

La psique propiamente no se mueve, se altera. Y si en su alteración no es sostenida, se enajena o se inmoviliza.”⁶¹

Durante la vigila, como hemos visto, las vivencias rara vez viven de modo completo. La inhibición temporal hace que no se agoten, que no sean capaces de morir. Por esta razón reaparecen ante la conciencia, por inacabadas, por haber sido enterradas vivas. Vuelven para acabar de morir y poder así engrosar ese fondo del olvido que, aquietado,

⁵⁹ Ibid. p. 925.

⁶⁰ Ibid. p. 932.

⁶¹ Inéditos (1958i). 4 y 5 junio.

permite al sujeto mirarse hacia dentro de sí mismo, creándole transparencia. Pero para ello han de consumir su emotividad, pues esta emotividad es la que produce su movimiento, lo que las convierte en punto de partida de un acto reflejo. Y si esto no sucede, nos dice, la psique genera una isla enquistada de atemporalidad. Islas de sueños que subsisten en la vigilia y que pueden dominarla, transformarla en un soñar despierto sostenido, mantenido por el Yo.

“Si vuelven es porque en ellas se contiene un núcleo necesitado de esclarecimiento, de conocimiento. Más esto puede, en ciertos sujetos, no pasar e irse acumulando así en un fondo oscuro de donde un día, un instante, nace el grito, el llanto, el clamor. Constituyen *la oscura raíz del grito*.

Y mientras el grito no se desata queda una resonancia, un rumor casi constante, y un adelantarse hacia la superficie de la conciencia y un recaer en su profunda atemporalidad, una especie de sepultura nada hermética. Y a medida que las vivencias cargadas de emotividad y generadoras de ella se van liberando, purificando, se va haciendo un lugar, y aun el lugar mismo donde estuvo su isla atemporal, un espacio transparente, un espacio de visibilidad.”⁶²

Los sueños, si son recordados, se dejan ver. Quizá un tanto esquematizados, como a través de una capa de agua, sólo a medias transparente, que ofrece una resistencia difusa. Pero aun así se dejan ver, aunque conserven su inmanencia. Pero no como actuantes, como ocurre con las islas de atemporalidad, sino como un visitante que se somete a las reglas del lugar que visita y que, aunque entra conservando sus caracteres propios, al entrar ha de someterse por fuerza a la estructura de ese recinto, a sus leyes. La ley fundamental de la conciencia es la visibilidad, hay que dejarse ver para entrar. Pero ¿qué busca al entrar?, se pregunta:

“Ser visto como una llaga que se exhibe. Mas, ser visto es entrar a formar parte de lo visible consciente, del lugar donde las vivencias -imágenes, emociones, conceptos-, se dan en conexión que aspira a ser orden: orden, realidad. El sueño que se presenta así sin ser evocado, pide entrar en realidad, formar parte de ella. [...] En los sueños de deseo, de temor, en los que la psique está recogida sobre sí misma, agazapada bajo el Yo abatido, se desprenden como tentáculos de esta pasividad, que toman vida independiente como emanaciones que se desprenden de su lugar de origen; podemos ver un conato de sustantivación para entrar en otro mundo, en el de la vigilia y de él formar parte en alguna forma. Especie de larvas sedientas de ser y de entrar en el sistema que es la realidad.”⁶³

Pero existen otra clase de sueños, nos dice, donde aparece una escena sucedida como en un pasado remoto, en un pasado puro, puesto que aparece sin carga emocional. Pura visión, ideal, purificada de vida, encerrada como en un cristal transparente o agua límpida, es decir, en otro medio. Un medio en el que ya no necesita moverse, ni siquiera comprender lo que es intangible y que, por tanto, no necesita del pensamiento. Su medio es claro, no como la caverna de los sueños anteriores. Y pasa tan sólo, sin pedirnos nada

⁶² Monografías (1992a) p. 939.

⁶³ Ibid. p. 940.

ni aludirnos en modo alguno, marchando hacia su finalidad, que no es la acción que muestra, pues ésta ya está cumplida completamente, sino hacia otro fin remoto. Pero en esa escena que pasa, nos señala, hay algo nuestro, algo que no se capta inmediatamente, porque es justamente lo contrario de la alusión directa. Su alusión es tan sólo una ligera atracción para incorporarnos a su cortejo como simple despedida.

Y ve Zambrano en estos sueños un ciclo cumplido del soñar, un ciclo entre los sueños de la psique herida y éstos que ahora señala:

“A través de la vigilia, pasando por ella, esta clase de sueños, los más elementales de la psique herida que engendra historias, se ha resuelto en un movimiento ganado por haberse cerrado como historia y por haber ganado una dimensión del tiempo, la del futuro imprevisible, no definido por un fin concreto, situado en la misma cadena de su suceso. Porque ha entrado a formar parte de un suceso más amplio, ha desembocado en un cofín de la vida donde la psique y su consustancial memoria se retiran: al dejar de ser plenitud de memoria, deja de ser memoria.

Y lo que escapa de ser memoria, tras de haberla atravesado, es libertad.

Vemos pues que es posible, aunque hasta ahora en forma mínima, delinear el proceso de un ciclo a través de la memoria consciente, su paso por la memoria para volver a hacerse sueño. No es necesario que se trate de un mismo sueño, de un sueño con el mismo contenido; basta con que se trate de sueños de la misma especie para que el resultado sea válido. Pues en el fondo se trata de una acción liberadora de la conciencia con ciertas especies de sueños, con todos los que por un momento irrumpen en ella, como si el hecho de entrar en su recinto les imprimiese un movimiento y una dirección del que ellos no estaban dotados, pero que parecía convenirles. Exagerando un poquito, podríamos hablar de una acción redentora de la conciencia ejercida con algo, los sueños que de su vida espontánea y encadenada necesitan ser redimidos; redimidos de su encadenamiento, de su inmovilidad, de su atemporalidad congénita; necesitan ser llevados al tiempo y conducidos a través de él, según su específica condición.”⁶⁴

Pero en esto se concentra la mayor dificultad, advierte: encontrar una continuidad en lo que parece por esencia discontinuo y justamente por esto, los sueños no pueden ser aceptados como realidad. La vida prosigue su marchar continuo tras cada despertar, mientras que los sueños se hunden en la realidad del día, desaparecen sin dejar rastro o a título excepcional alguno se recuerda por su intensidad emotiva o por alguna oscura alusión que su contenido encierra. Los sueños carecen de toda trascendencia al darse sueltos, sin sucesión ninguna, sin continuidad en trama alguna. Pero, señala, para ser incorporados, asimilados en la vida de la vigilia, justamente lo que precisan es algún tipo de continuidad, algún sistema por simple que sea, alguna leve conexión.

Para que esta conexión, para que este sistema pueda establecerse hay que añadir otra dimensión temporal más allá de la atemporalidad de los sueños y el tiempo lineal de la conciencia. Y esta dimensión es el tiempo de la persona, constituido por un movimiento

⁶⁴ Ibid. 942-943.

en espiral, integrador, abierto infinitamente, pero sin descentrarse.⁶⁵ La persona es sostenida por un argumento que se va dibujándose poco a poco o que, en un momento aparece visible. Porque el hombre no es que sea un ser dotado de finalidad, sino que está constituido esencialmente por ella. Como hemos visto en el epígrafe anterior, existe el destino como ley que pesa sobre la persona y su libertad, conteniendo la específica finalidad de cada hombre, su vocación. La configuración de este destino, que pesa tanto en el hombre mientras diverge de la finalidad, mientras que no es asimilado por la conciencia, es el argumento de la vida humana. Y esto, que es esencia trágica, depende de la función figurativa que se actualiza constantemente en los sueños.

“Esta acción figurativa se produce en sueños, emanación, desbordamiento, del ser en la vida que anuncia y exige su cumplimiento trascendente, como un primario y a veces caótico despertar; en ese caos, deformado espejo, que precede al tiempo, y en el enigma que planea en su transcurrir.”⁶⁶

Los sueños, para Zambrano, son parte integrante de la vida de persona, “la oscura raíz de su sustancia.”⁶⁷ En ellos se manifiestan como teorema los íferos de la vida personal, de donde la persona ha de ir saliendo a través del tiempo. En los sueños de la psique, que hasta ahora hemos recorrido, se da el espontáneo historiar de la psique sumida en la total pasividad. “Son como la sombra, como la contraprueba de la irreprimible necesidad de contarse a sí mismo su propia vida que el hombre padece; ello constituye el fundamento elemental, el *a priori*, de todo historiar en sueño y en vigilia.”⁶⁸ En estas historias están contenidas el deseo y la ansiedad que envuelven la revelación de un pasado que todavía no se ha convertido en pasado completo y si clama,

⁶⁵Sobre el tiempo de la persona escribe Zambrano en uno de sus inéditos:

“La atemporalidad que se produce en el sueño que atraviesa la vigilia, es como el poso -y quizá el peso- del tiempo. Y el extremo que tiende el desarrollo del tiempo en espiral.

El tiempo tiende hacia un extremo que es su centro. El centro último de la persona, del ser oculto en ella. Según la persona se aproxima en su vida a ese centro goza en unidad todo el ser humano. Y al ganar unidad, el tiempo es menos múltiple, disperso y relativo. El tiempo se unifica. Los anillos en espiral se hacen cerrados, más próximos al círculo.

Y ello da un horizonte más amplio temporal, en el que la realidad se descubre, los hechos se transforman en sucesos y la continuidad se establece. Se deja ver una melodía y en ella el sentido de la realidad vivida. Y en esta situación la realidad aparece menos extraña. Se reduce la extrañeza de lo real frente a la persona.

Y sólo en tanto que la realidad se reduce de su heterogeneidad, de su extrañeza, se hace vida.” (Inéditos (1959). 12 de febrero.)

A partir de aquí utilizamos también la primera parte de *El sueño creador* (Monografías (1965b) pp. 1014-1033), pues en estas páginas lo que Zambrano realiza es una estructuración de sus escritos de estos años. En la segunda parte combinará los estudios de los sueños de estos años con un nuevo vector, la palabra, y lo recorreremos en el epígrafe siguiente.

⁶⁶ Ibid. p. 1029.

⁶⁷ Ibid. p. 1032

⁶⁸ Ibid. p. 1030.

si grita es por encontrar satisfacción, es para poder perecer al fin.

Durante la vigilia el sujeto, nos señala, arrastra consigo a su propio personaje, que se ha ido conformando inconscientemente a través de su conflicto. Ya que no pude existir personaje que no haya sido creado por un conflicto. La acción del personaje durante la vigilia es simple actividad que va a dar a la historia, a una historia vivida como sueño, pues el sujeto está poseído por el fantasma de su sueño. El protagonista de esta acción no será la persona, sino simplemente la historia en su aspecto de fatalidad, de sueño ciego.

La acción verdadera es la que deshace el sueño y con él, la atemporalidad. Crea el tiempo propio de la vida de la persona que consiste en la apropiación del tiempo sucesivo. Deshace el personaje a la par que disuelve el conflicto.

Y esta acción puede también provenir del sueño, porque existen también sueños de la persona, aquellos que llaman a despertarla, pues muestran un centro como acción a ejecutar en el proceso de la finalidad-destino. Una acción verdadera que se propone en sueños y que tiene como objeto despertar ese fondo inasible, desde el cual la persona se convierte en una figura que puede hacerse y rehacerse. Acción poética, creadora que puede ir revelando el verdadero rostro de la persona. Porque el soñar muestra que la verdad antes de objeto de descubrimiento o de develamiento, se hace sentir como una patria que llama. “Como campo gravitatorio de ciertos sueños claros, como muda condena de los sueños de engañosa justificación; como actualización del horizonte último. Llama haciéndose sentir simplemente, y en silencio, y música y en paz.”⁶⁹

Esta acción verdadera de la persona es también integración, capacidad de establecer un orden sutil, una conexión que integre en su argumento, lo que parece más alejado de él: los sueños.

“Y esto es justamente lo que a través de todo lo expuesto se sugiere; lo que habría de ser comprobado por dos caminos: la asimilación de su absoluto en la relatividad del fluir temporal, y la conexión íntima a través de grandes lapsus, época de la vida de los sueños en un proceso de avance, en un perfeccionamiento de su propia realidad, de exponente del avance del sujeto, de la integración de la vida, por la persona humana; del hacerse suya, íntima, propia, hasta en aquello que se caracteriza como más irreal o irreal simplemente por suelto, inconexo, fragmentario.

La verificación de este segundo proceso de apropiación de los sueños es visible en un tipo de sueños que se reproducen a partir de sí mismos, sin apenas estímulo externo, a partir del punto en que quedó interrumpido y que hemos llamado sueño-melodía: el sueño que se sigue. Mas como la melodía, en un avanzar que incluye un volver atrás, en una verdadera prosecución que es la libertad. Se trata pues, de la memoria total, integradora, activa, creadora.”⁷⁰

⁶⁹ Ibid. p. 1013.

⁷⁰ Monografías (1992a) p. 955-956.

Pero para todo ello, nos dice, ha de producirse un desprendimiento que como fruto deje en suspenso el pleito, la cuestión de quién se es. Dejar de soñar ya sea dormido o despierto para, de una vez, dejar de urdir la inacabable historia. Desprenderse del papel de protagonista, de la preocupación por ser y por existir, que lleva inevitablemente aparejado el figurar y figurarse, el hacerse figura. Porque lo que en los sueños se descubre, añade, es que ni aún allí el hombre deja de ser mirado, juzgado y, por tanto, revestido de una figura. Cumple, padece acciones en busca de figura, de argumento y de “personajía” en la historia que se urde, ávido de nacimiento:

“El que nace sale a ver y ser visto. Se ha olvidado por la filosofía que el ver al modo humano es inseparable del ser visto; que nadie mira nunca, aunque se en la soledad de un paisaje inhabitado, en el último y más escondido refugio, cuando va perdido, sin sentirse al mismo tiempo visto. Una fenomenología de la visión arrojaría inmediatamente este originario sentir, indesligable de todo ver, que en el mundo primitivo y en los estados paranormales y poéticos se descubre, y ese afán por borrar este sentirse visto, acallamiento que la conciencia y el hábito mantienen para que el vivir sea cosa fácil, lo más fácil posible. El ver, el estar viendo es en realidad el término de la relación vivida, de la vivencia completa, ver-ser visto: mirar-ser mirado. Y por el contrario para quedarse detenido viendo, para mirar sin más intención que la de ver, hay que olvidarse de sí, hay que no sentirse por el momento, hay que detener el tiempo, abandonado ese umbral del nacimiento, del ir a nacer, de presentarse de un instante a otro a ser recibido por alguna comunidad, en algún lugar donde hay que comparecer con figura y ya siendo.”⁷¹

Es también en los escritos de estos años, donde Zambrano intenta dar tres imágenes de lo que este desprendimiento supone. Desprendimiento que hace surgir la imagen real que se diferencia de la figurativa porque no representa. “La imagen real es símbolo. Es decir, imagen dotada de vida, la imagen originaria como la matriz de una cosa real o de un ser algo.”⁷² Es el centro, para Zambrano, el fin de la procesión de todas las imágenes figurativas y que cuando se muestra las redime. Imagen apresada por la poesía -Beatriz, Dulcinea- y que se convierte en guía.

“Es en realidad la propia alma, destacada, libre, activa. Su revelación atrae, desata la manifestación del infierno en todos sus grados, de todos los conflictos, los saca fuera, los lanza a la representación. Hace al pasado que salga de su caverna, lo obliga a salir para ir desvaneciéndose, borrándose, consumiéndose”⁷³

En la primera de estas imágenes, en el artículo “Lo que le sucedió a Cervantes: Dulcinea”⁷⁴, Zambrano narra cómo Cervantes se fue dando cuenta que la realidad se le resistía, lo que le hizo encontrarse rodeado de hechos, que incluían todas sus hazañas, pero todo como un desierto. Desfallecido sintió que tenía que contarlos, uno detrás de

⁷¹ Monografías (1965b) pp. 1011-1012.

⁷² Inéditos (1954-1963) 17 de julio de 1957.

⁷³ Monografías (1992a) p. 954-955.

⁷⁴ Artículos (1955c)

otro, sin que se le pasara ninguno, porque detrás de ellos estaba el cáliz que tanto ansiaba. Tenía que beberse su amargura, solo como nunca antes había estado. Pero allí, de repente, comenzó a sentirse libre:

“Fue un desprendimiento; sintió que se le desprendía el corazón, que se quedaba en las puras entrañas como un ser que no ha vivido nunca. De lejos, desde más allá de lo visible, llegó hasta él una imagen blanca, parecía la blancura, la luz misma emblanquecida para hacerse visible, una condensación de la luz que tomó figura de mujer, su corazón salió a recibirla y estuvo a punto de irsele para siempre. Mas sucedió lo contrario; volvió a su pecho, se reintegró a su oficio de mediador con las entrañas que, por un instante, habían estado abandonadas. Y ahora nació ya hombre, pues la imagen dejó tras de sí un vacío; el horizonte invisible quedó flotando en él, sin llamarlo, y más allá abriéndolo. Y al mismo tiempo se hundía en el fondo de su corazón.

En aquel horizonte revelado comenzaron a sucederle de nuevo los hechos; pero como él era ya libre, podía transformarlos, no a su antojo, sino según la ley de sus entrañas, que, libres también, pedían llorar y reír. Y todo lo que había estado dormido en él despertó, comenzó a vivir según su ley. [...]

Comenzó a percibir un movimiento que le había estado escondido, pues que lo había tenido envuelto; y ahora, fijo, lo seguía y lo podía medir; se hizo de repente matemático, de esa matemática total que es la música, la música de los hechos que se transforma en seres vivientes, la música de los números que mueven el pensamiento, como venidos de las estrellas.”⁷⁵

Allí, nos dice Zambrano, se le apareció la verdadera imagen del amor en su inexistencia, porque “el hombre puede revelar tan solo la verdad pura, en su inexistencia y en una especie de renuncia a existir también él.”⁷⁶ Pero esta aparición le permitió a Cervantes que fijara una extraña y doble historia: la de los hechos transformados en sucesos y la historia no escrita de la inexistencia de la verdad: “la verdadera historia de la verdad.”⁷⁷

De la misma forma que Dulcinea, Nina, para Zambrano, protagonista de la novela *Misericordia* de Galdós, da cuerpo también a una imagen real. Y así lo escribe en uno de sus manuscritos, “Notas sobre Misericordia”:

“Nina es una figura antigua que ha tardado mucho en ser revelada. Una oscura figura que ha debido estar ahí desde los primeros días del mundo, desde antes de que el hombre tuviera conciencia de su humanidad.”⁷⁸

Va a realizar ahora una nueva incursión en la figura de Nina, como ya hiciera en 1938, pero adscribiendo ahora a su órbita todos las nuevas concepciones que su pensamiento ha ido rescatando desde los años finales de la guerra civil. Nina es el centro, para Zambrano, de la obra de Galdós. Centro porque no engendra la novela, sino que más bien la deshace o por lo menos la reduce. Todo personaje de novela sacrifica su

⁷⁵ Ibid. p. 706.

⁷⁶ Ibid. p. 707.

⁷⁷ Ibid. p. 707.

⁷⁸ Monografías (2011a) p. 1295.

vida al ser que cree ser, siendo poseído por un ansia de cobrar realidad a toda costa.⁷⁹ La realidad se les presenta en bloque, a estos personajes, sin posibilidad de que transcurra un átomo de tiempo. Sin tiempo, sin respiro se lanzan a ser imagen y semejanza de esa realidad desmesurada que llena todo espacio y todo tiempo. Apetecen ser reales, lo sueñan completamente a ciegas, formando un engendro, un añadido informe que se pega a la realidad recibida.

“Criaturas nacidas de la ceguera de la vida que no elige. Pero criaturas al fin, con un alma humana que se debate buscando nacer, acabar de ser engendrada del todo. Y por ello son como la expresión de un voto de vivir mantenido a la desesperada, como la manifestación última de esa condición irreductible de la vida, lo indomable de la vida.

En el lugar de la vida, donde vida y realidad se amalgaman, y ciegos los seres se confunden no sabiendo si han de vivir o si han de ser solamente reales, teniendo de la vida insatisfacción ante la realidad que se torna exasperación cuando la ven sobre sí después de haberla perseguido tanto. Pues parece propio de la humana condición apetecer cobrar realidad y, una vez sentida, rechazarla como si se hubiese caído en una trampa o como si se hubiese anexionado algo que no se puede transformar en vida; algo como una figura de sueño que se hubiese quedado adherida, sin volverse a su reino, alimentándose de forma extraña; prefiguración de la quimera.”⁸⁰

En la obra de Galdós aparece de una parte esta muchedumbre de personajes, que son muchos, como los sueños, y que en su proliferación indefinida dan muestra de la vida, aún en su deformidad. Por otra parte, aparecen los personajes como Nina que, inconfundibles por su unidad, han actualizado su libertad sin darse cuenta, tan solo obedeciendo. Se han librado de la confusión de este lugar de la vida, han ido reduciendo su primaria avidez, encontrando un resquicio en la impenetrable realidad que parece aprisionar a la vida.

“Pues la vida es ante todo esa confusión en que las criaturas vivas se debaten. Nada vivo es inicialmente claro y distinto, sino esa ilimitación de la avidez que busca a la par extenderse crear cuerpos, formas, unidad. Y esa avasalladora fuerza que al concretarse en un «ser», parece a la par salvarlo y arrastrarlo en una avalancha en la que no se puede respirar. Y esa absoluta necesidad de tiempo, de un tiempo propio que la vida en su correr precipita, ese asfixiarse en el tiempo. Y esa imposibilidad de vivir que sufre el que está vivo, pues que hasta la muerte se une con la vida en exigir que se esté vivo del todo.”⁸¹

Aparece Nina en *Misericordia* rodeada por esa muchedumbre de personajes novelados que pesan sobre ella, que son por ella mantenidos o sostenidos. Pero como ella no se consume por ser ni siquiera se afana es consumida, devorada por el resto hasta su ser, a costa de su ser. Y el que es devorado es también apto para ser sujeto de las culpas. Es Nina la que no ha hecho bien esto o aquello, es de Nina de la que se espera

⁷⁹ A partir de ahora tomamos como referencia el primer artículo sobre *Misericordia* que Zambrano publica en *La España de Galdós* (Monografías (1960) pp. 523-568)

⁸⁰ Ibid. p. 538-539.

⁸¹ Ibid. p. 539.

que pueda. Pero, para Zambrano, Nina no puede porque ha venido a ser una mendiga.

“Una mendiga, un mendigo, no sabe qué cosa tendrá mañana, ni dentro de un instante tan siquiera. Está colocado, tendido el corazón y la mano abierta ante la impenetrable realidad y lo que la vida tiene de don: ante la inmensidad de la vida y bajo ella, que puede abrirse y derramarse, colocado el mendigo entre la esperanza y la necesidad.”⁸²

Todo hombre, de alguna u otra forma está entre la necesidad y la esperanza. Nina, que ya no es devorada ni por el ansia ni por la esperanza, es capaz de calmar la necesidad de los que la rodean y transmitirles esperanza. Pero quien esto hace, nos dice, debe ganar la esperanza cada día, como el mendigo, al mismo tiempo que el pan y con él. Y en este calmar y transmitir, se convierte también en apertura de las múltiples historias familiares y personales que danzan enredadas, que desprendidas caen, llevadas y traídas por el viento de la historia. Todos los personajes de *Misericordia* tienen en común el estar desposeídos de lo que fueron socialmente. Todos han caído y todos quieren explicar o sellar el porqué de su descenso. Como los recién muertos arrastran consigo su historia, convirtiendo el presente en un fantasma sin posible resurrección.

Nina en su acción, en su milagro diario, es capaz de mantener a su señora en vilo entre sueño y realidad. Porque tanto había caído su señora que ya no podía sostenerse en nada y tenía peligro de ser devorada por el mar de la vida. Nina la alza desde lo hondo de ese mar, entreteniéndola con mentiras para que pueda al menos ensoñar. Le alza desde ese lugar donde no se encuentra realidad alguna a la zona del ensueño, zona de semirealidad que del soñar tiene la fantasía y del estar despierto un mínimo de libertad, de movimiento, de ocupación: “el estar siquiera sea flotando pasivamente, a merced de las aguas que ya se entreabren, porque al haber una insinuación de porvenir, el opresor presente queda como entre paréntesis. No se ha abierto la realidad, pero se ha abierto un compás de espera. Un compás exactamente, un movimiento.”⁸³ Ensoñando el porvenir es sacada del abismo donde ya no fluye el tiempo y todo es quietud. Desde un ahora desierto tan sólo se puede fantasear hasta el ayer, obteniendo un indicio de realidad apenas, pero ya vida en el tiempo.

Como si sin fantasmas no se pudiese dar la realidad, como si la realidad surgiera entre las fantasías y entremezclada con ellas, arrastrando a los fantasmas que la han precedido, mientras se preparan a los que la seguirán. En ese entretiem po mantiene Nina

⁸² Ibid. p. 541-542.

⁸³ Ibid. p. 549. Podemos comprobar como Zambrano está aplicando su estudio de los sueños a la obra de Galdós, convirtiéndose en germen para su proyecto *El sueño creador* que, en lo específico de la relación de los sueños con la creación por la palabra, estudiaremos en el epígrafe siguiente.

a su señora, entreteniéndola con sus mentiras, mientras le dona una única verdad: la forzosidad de quedarse en la realidad de la vida. Salvándola de la abrumadora realidad que un día apareció cerrándole el paso y que hizo lo real monstruoso, para llevarla a la realidad tal y como es la vida, con su hambre y su esperanza.

“La vida es esencialmente hambrienta, menesterosa y ávida. Vivir es buscar realidad, perseguirla, hasta pordiosearla. En principio la realidad no puede dársele al hombre toda entera; ni puede toda entera negársele. Parece que tenga que estar apetecido, perseguido y consumido día a día, ese pan de realidad: lo que se necesita y se espera, para seguir necesitando y esperando esa realidad que se da en forma de alimento, de pábulo, de materia que reenciende y reaviva. La vida tiene que reavivarse.”⁸⁴

Nina había conseguido rescatar a la vida de su inicial delirio y perdimiento. No dependía ya de una idea de sí misma, de ese concepto de sí del que nace la propia estimación, de la quimera.

“La criatura humana presidida por una quimera está encadenada al pasado, al de la vida y aun al pasado de su propia vida. Incapaz de liberarse no sólo de lo que fue, sino de lo que no pudo haber sido, y más todavía, de lo que se quedó en esbozo, en intento, de la posibilidad apenas gustada o emprendida. La quimera más que enseñar del futuro, es, como toda esclavitud, marca del pasado, de un pasado que no llegó ni podía cobrar forma: la ambigua dote recibida por un sujeto viviente que ha de ir con ella y contra ella, reduciéndose a su unidad, a su verdad, viviendo.”⁸⁵

A medida que uno se libra de la quimera la esperanza gana a la avidez, se instaura el futuro a la vez que el pasado entrega sus monstruos, su prehistoria. Y Nina librada de la quimera servía, no ya desde el fondo de su alma, sino desde el centro de su persona. Alumbraba, calmaba, consolaba y enfurecía. Transmitía esa esperanza que brilla como verdad de ley para los que viven tan lejos de ella, apareciendo como si fingiera lo que es. “Es la suerte de la verdad, de la pura esperanza cuando se presenta sola, sin poder alguno, cuando no puede remediar nada o apenas nada de la realidad de la vida: la suerte de la verdad que ofrece sólo su presencia viva. Con nada se es más implacable que con ella.”⁸⁶ Nina no se justifica, porque el sentir que a sí mismo se refiere había dejado sitio a un sentir el padecer del mundo sin dolerse ya de sí mismo, como si fuera sujeto más allá de su propio sufrimiento. Como ancho presente se le abre un horizonte temporal, donde la realidad encuentra un lugar en el que manifestarse y la irrealidad uno para desvanecerse.

“Cuando ya ni siquiera la nube de los sueños -formas del anhelo, condensación de la esperanza- se adensan suspendidos entre realidad y verdad, como la vida primera, el sueño de la vida... Pues la esperanza envuelve el anhelo y lo trasciende, llevándolo consigo. La esperanza no engendra ya sueños, se ha hecho activa, mediadora, «razón práctica». Trabaja

⁸⁴ Ibid. p. 550.

⁸⁵ Ibid. p. 559

⁸⁶ Ibid. p. 561.

también ella conduciendo la realidad hacia el futuro. La realidad así no pesa. Y entonces ya no se sueña. [...]

Es el ancho presente de la esperanza que se confunde casi con el olvido. En verdad viene de ella este olvido que es como una lluvia fina, en que lentamente las nubes de los antiguos sueños se deshacen, mientras a lo lejos el horizonte es sólo una claridad que se acrecienta.”⁸⁷

Se había quedado reducida a Imagen real, una revelación que no cela ya cosa alguna, que no esconde. Ya no se afanaba, se daba solamente, sin notarlo. Y al final de la novela, nos dice Zambrano, se queda con los brazos en el agua, lavando, lavada ella misma, casi formando un solo cuerpo con el agua. Nina se queda al lado del agua, curvada sobre ella como si en su hora final de criatura terrestre fuese a ser por ella llevada, por ella salvada cuando ya nadie la necesite.

Y el agua del final de *Misericordia* se une con “Diotima”⁸⁸, la tercera de las imágenes reales que nos presenta Zambrano en los escritos de estos años. Porque como Nina, Diotima también es agua.

“Ahora me veo así, tal como era: una presencia casi pura para todo el que venía a buscarme. No entendía después el no ser yo, yo misma, la buscada; pero seguía brotando de mí una presencia inagotable y cada vez más pura. Era algo que de mí se desprendía, mientras yo quedaba detrás y encerrada en mi oscuridad de herida; tal el manantial en el que todos beben y se refrescan y se vuelven puros y blandos. Y también lo que hay detrás de una voz que se oye a lo lejos. Había sido, por lo visto, siempre así, desde muchacha; alguien quien llora sin consuelo. La muchacha que llora enterrada viva. Y su llanto es agua; llanto de una herida que nadie descubre, sobre la que nadie se inclina sino a beber; la vida misma en su presencia primera: el agua.

Un sabio, oí decir, había hablado de que todas las cosas son agua. No se me figura que sea así. Yo no entiendo de eso; ni sé lo que son las cosas; ni si las hay. En todas las cosas hay agua, eso sí. Y a unas las hieren para que brote y se vuelvan madres de vida. Otras se deshacen por el fuego en agua. Pues la vida fue raptada y hecha prisionera. Y hay quien las rinde y hay quien no. Y siempre brota de una herida. Es el amor. Hay vida, amor aprisionado, en todo, pero hay quien lo retiene; teme si vive, morir.”⁸⁹

Aquí Zambrano está continuando de nuevo sus delirios dando voz a Diotima de Mantinea. Pero la forma delirio, al sumergirse en el mundo de los sueños, se ha ido clarificando también. Primero en un breve apunte de *Los sueños y el tiempo*:

“La privación de tiempo es caída. Y la velocidad de esta caída parece estar en proporción con la cantidad de tiempo del que se le priva al sentir o al pensar que cae. El exceso de velocidad en el fluir del río de las vivencias produce un estado semejante al sueño: de una parte, una duración que atrae hacia sí, que sepulta en sí a lo apenas nacido. Y de otra, el delirio. Llamamos delirio al automatismo de la expresión sin intervención alguna del sujeto; la enajenación de ciertas vivencias más intensamente vividas de la conciencia. Una vida sin lugar que salta fuera de su cauce, desligada de su centro.”⁹⁰

⁸⁷ Ibid. p. 563.

⁸⁸ Zambrano escribe la primera versión de Diotima en 1956 y esta primera versión es recogida por el volumen IV de sus obras completas. Monografías (2014a) pp. 402-409.

⁸⁹ Ibid. p. 407.

⁹⁰ Monografías (1992a) p. 894.

Pero es sobre todo en un artículo de 1959, “Delirio, esperanza, razón”⁹¹ donde Zambrano da cuerpo, de forma explícita, a la forma delirio. Allí nos dice que el pasado, para pasar del todo, para dejar libre al que lo padece, necesita hacerse visible en todos sus pasos, en los más ocultos. Revelar sus últimos entresijos y ocultaciones. Pero a la vez que precisa revelarse por entero, tiene que aparecer como uno, mostrar su unidad. El delirio es la forma íntima de la vida para que esto suceda, porque no pregunta ni exige a ese pasado. Ante la pregunta, el pasado no es capaz de descongelarse, sigue apareciendo como bloque, como lleno inasible que padecen las entrañas, al no ser capaz de arrojar su carga de incumplimiento. El lleno que soportan las entrañas es la vida no nacida que retienen, de la que no pueden desprenderse, porque no la pueden hacer nacer. En el delirio, nos dice, es el pasado el que “invade la conciencia del sujeto, el que se desborda y muestra sus despliegues últimos en un logos que la conciencia no puede seguir sino como arrastrada.”⁹² Porque el pasado no simplemente pasa, sino que cae, se hunde, se acumula y, luego, se presenta acumulativamente.

“El delirar es la acción salvadora en estas situaciones, pues que opone a este tiempo acumulado, hecho piedra; es la acción del sujeto que quiere llevarlo a la vida, mas cediendo su parte de sujeto que habla, establece, clarifica. Delirar es una extraña liberación, la liberación del sujeto que acepta la vida cediéndole a ella su condición de ser quien hable; cediéndole su lógica.

Y la vida se le restituye en el delirio. Habla todo lo que pasó callando, lo que fue arrojado al ayer como foso, lo prematuramente desaparecido y lo no logrado; todo lo que frustró la esperanza.”⁹³

En el delirio se da lucha entre el futuro y un pasado que se resiste a pasar. Aparecen mezcladas la nostalgia con la esperanza y aun el remordimiento de un pasado que reclama, porque no es capaz de encontrar el futuro que le dé cumplimiento. El futuro necesita rescatar ese pasado que gime, sino cualquier acontecimiento que llegue, señala, será una catástrofe.

La vida lleva una herida abierta en su centro. Pretender cerrar esa herida es también cancelar el trato que tiene el hombre con las realidades más heterogéneas e intangibles. Al delirar el hombre siente su vulnerabilidad, está inerme. La herida abierta, por una esperanza que la ensancha aún más. El delirar vence a la conciencia, que pretende no contar con esa herida, que le gustaría que no existiera para siempre. “A solas el viviente siente pasar la vida, la vida a través de su herida.”⁹⁴ Las heridas del pasado, nos dice,

⁹¹ Artículos (1959c)

⁹² Ibid. p. 77.

⁹³ Ibid. p. 78.

⁹⁴ Ibid. p. 79.

sólo pueden ser recogidas, unificadas por una esperanza que no se represente, sino que sirva de vía de alimento y cauce.

“Alimento es sólo la realidad, cierta realidad que permite a la esperanza irse viendo a sí misma en verdad, en vías de verdad. Pues la esperanza se realiza sólo con verdades, a fuerza de verdades que se hacen ciertas. La esperanza se realiza cuando se hacen ciertas las verdades que un día fueron increíbles. (Lo increíble correlato de la esperanza).

Y en ese trance nace más que surge el delirio, como si la verdad al entrar en la vida lo hiciera también delirando. Vislumbrar esa verdad, depositar en ella la esperanza, era delirio. Y delirando la verdad increíble se hace cierta.”⁹⁵

Luego de aparecida la verdad, añade, aparecerá la razón. Es la razón la transparencia de la verdad que la hace reconocible y capaz de ser recorrida. “Pero se ha olvidado que la razón misma no puede aparecer *sino ante la verdad*, que es ante todo hija de ella, a lo menos humanamente, que en el horizonte humano la verdad es madre de la razón, que luego la esclarece y hace asequible, que la razón es mediadora.”⁹⁶

Este es el proceso que sigue Diotima en el delirio, hacer de la razón una mediación, ejemplificando también cuales son los movimientos de la razón poética que Zambrano está comenzando a alcanzar.

Diotima es sacerdotisa de Zeus Liceo y Platón hace que de su boca salga la primera interpretación del amor. Sócrates en *El banquete*⁹⁷, nos dice que fue Diotima la que, estando en Atenas, consiguió, mediante un sacrificio, aplacar la peste durante diez años y también la que le enseñó las cosas del amor. Eros como mundo intermedio, como *daimon*, como mediador entre dioses y hombres. Pero la intención de la Diotima de Zambrano no es la reflexión, porque no es la lisa claridad de la razón su objetivo:

“Yo nunca he pensado; hay que decidirse a ello, ponerse, y ahora me doy cuenta de que todos mis movimientos han sido naturales, atraídos invisiblemente como las mareras que tanto conozco -siempre el agua- por un sol invisible, por una luna apenas señalada, blanca; la luna que nace sobre un cielo azul, continuación del mar, la luna navegante y sola, reina destituida, reina, más que diosa, de un mundo que ya fue y se perdió. Reina convertida en diosa de los muertos, de las sombras, de los condenados al silencio y de las almas abandonadas”⁹⁸

Y desde el lugar que ella ocupa, la Diotima de Zambrano, nos narra así su encuentro con Sócrates:

“Y me quedé al borde del alba. Y allí quedé temblando de frío. Un olor de violetas me envolvía; me acompañaban siempre como huella impalpable de aquel paso. Se desvanecía por mucho tiempo, pero volvía y hasta alguien lo percibió una vez y vino hacia mí, se me acercó cuando ya nadie vino a buscarme. Era como si me hubiese reconocido. Pero él era para mí perfectamente opaco. Ya no importaba tampoco eso. Era un hombre color tierra y me dio confianza: Había hecho una guerra y quería lavarse allí en la fuente. Lo dejé solo

⁹⁵ Ibid. pp. 79-80.

⁹⁶ Ibid. p. 80.

⁹⁷ Platón (1988) pp. 185-287.

⁹⁸ Artículos (1956k) p. 403.

mucho tiempo y después hablamos hasta el amanecer. No recuerdo lo que le dije. Y me dejó inquieta y vacía este hombre tan ávido, sediento en todos sus poros; bebía mis palabras, y parecía llevárselas consigo, pues tampoco él sabía escribir”⁹⁹

No es la avidez de la luz lo que a Diotima llama, como a Sócrates, sino algo completamente distinto: “Escogí la oscuridad como parte. Quise hacer como la tiniebla que da luz a la claridad que la hace sucumbir, desvanecerse.”¹⁰⁰ Desde ese lugar es desde donde nos habla Diotima, como Zambrano nos dice en un prólogo que elaboró años más tarde:

“Algunos seres quieren hablar lo que callaron en vida, y otros ansían sedientemente rememorar lo que quedó bajo la luz de su memorable revelación, hablar desde su penumbra. Como uno de estos preciosos seres se nos ha presentado Diotima de Mantinea. Sólo unos pocos fragmentos hemos podido intra-oír.”¹⁰¹

Desde la penumbra, lugar límite entre lo sagrado y lo divino, desde su umbral, “bajo esa raya de luz que hace para siempre visible y fija como para siempre, los gestos, las acciones, las palabras”¹⁰², es desde donde Diotima nos habla. Lugar más acá o más allá de lo que el discurso de Sócrates lograra fijar acerca del amor, de la belleza y de la verdad. Y en su decir va simplemente sembrando semillas, “bajándose hacia la tierra, como la mano que echa la semilla, inclinándose como solía al mismo tiempo sobre la tierra y sobre el corazón del que la escuchaba ocasionalmente.”¹⁰³ Sosteniendo también todo aquello que los demás rechazan, porque les duele tanto que no encuentran un lugar para que nazca:

“Madre de las almas... se hundían en mí cuando se quedaban sin cuerpo. Y padecía yo sus dolores, aquellos que no habían tenido nombre. Todo su no-ser, lo que habían dejado de sentir y lo que habían dejado vagar fuera de sí mismas. Pues no todas las almas han sostenido la carga del destino que sobre ellas pesaba, ni han recogido la carga de dolores de las entrañas que estaban a su cuidado, ni han sido el guía invisible que atrae el pensamiento y da dictamen en los pasos secretos de la vida. [...] Y aquel dolor que no apuraron, y el amor posible y apenas entrevisto en un instante de infinita flaqueza, vagan en torno suyo, revoloteando como pájaros. Sin sede aún en el país de los muertos, débiles para atravesar su dintel, desvalidos como en el momento de nacer, venían a mí. Y no me daba cuenta al principio, y hube de soportar reproches de mi extraño dolor, no semejante al de nadie cuando alguien cerca de mí o unido a mí por alguna razón moría.

Extraño, irreductible dolor que no se aplacaba ni hallaba consuelo.”¹⁰⁴

Porque es otro orden al de la razón discursiva, arquitectónica, el que sostiene su hablar. Tan sólo una música, una melodía que acompasa y ordena que, en su

⁹⁹ Ibid. p. 408.

¹⁰⁰ Monografías (2014a) p. 421. Este fragmento sólo será incluido en la versión de Diotima de 1975, pero fue escrito en 1957.

¹⁰¹ Ibid. p. 636.

¹⁰² Ibid. p. 635.

¹⁰³ Ibid. p. 634.

¹⁰⁴ Artículos (1956k) pp. 403-404.

movimiento no violenta, no fuerza, no asedia a aquella tiniebla desamparada a la que pretende dar cuerpo:

“Y un día que me quedé más que nunca hundida en mi oscuridad, sentí el nacimiento de la música, la música naciente. Es el día en que comencé a morir, oía dentro de mí la vieja canción del agua y vi el fantasma del agua en aquel género de visión que entonces comenzó. Comencé a cantar entre dientes por obedecer, en la oscuridad absoluta que no había hasta entonces conocido. La vieja canción del agua todavía no nacida, confundida con el gemido del que nace, el gemido de la madre que da a luz una y otra vez para acabar de nacer ella misma, entremezclado con el vagido de lo que nace, la vida parturienta. Me sentía acunada por ese lloro que era también canto tan lejos y en mí. Porque nunca nada era mío del todo. ¿No tendría yo dueño tampoco?

La música no tiene dueño. Pues los que a ella van no la poseen nunca. Han sido por ella primero poseídos, después iniciados. Y yo no sabía que una persona pudiera ser así, al modo de la música, que posee mientras se desprende de su fuente, también una herida. Se abre la música solo en algunos lugares inesperadamente, cuando errante el alma, sola, se siente desfallecer sin dueño. Y en esta soledad nadie aparece, nadie aparecía cuando me sentí en mi soledad última; el amado sin nombre siquiera. Alguien me enamoró, no sé, allá en la noche, en una única noche, hasta el alba. Nunca más apareció: ya nadie más pudo encontrarme.”¹⁰⁵

La música que se sigue, la melodía que pueda guiar a los sueños para que encuentren orden, conexión, una continuidad que siempre les es negada, como Zambrano nos decía al finalizar *Los sueños y el tiempo*, y que también encontramos en el decir de Diotima:

“Uno de esos desiertos fue el de los sueños. Una noche se apareció la estrella que tantas veces había visto reinando en el cielo, sola, antes de la salida del Sol. El amor que pone fin a la noche y que alumbró sus primeros pasos. Me sabía ligada a ella. Y la vi, bajo la sombra de los anillos de Cronos, oscurecida por ellos. Así mi vida; amor atravesado por el tiempo, por los anillos del tiempo. Y desde entonces supe que era la espiral que atravesaba todos los momentos en que creí haber logrado todo. Un instante de identidad, y después la división inexorable y la sombra.

He caminado sola, enredándome angustiosamente en esos anillos, trabado mi paso. Y ahora ya se me escurren en mí y me dejan libre, vuelvo los ojos a ti, amor, mi ensombrecida estrella.”¹⁰⁶

Recorrido que realiza Diotima, para encontrar aquello que Zambrano nos decía que era lo que la Imagen real aporta: la propia alma destacada, libre, activa que actúa como guía.

“Asistida ahora por mi alma antigua, mi alma primera al fin recobrada, y por tanto tiempo perdida. Ella, la perdidiza, al fin volvió a por mí. Y ahora comprendo que ella había sido la enamorada. Y que yo he andado por la vida tan solo de paso, lejana de mi misma. Y de ella venían las palabras sin dueño que todos bebían sin dejarme apenas nada a cambio. Yo era la voz de esa mi alma antigua.”¹⁰⁷

Y este es también el camino que ha realizado el pensamiento de María Zambrano durante estos años, internarse en los lugares infernales, que la filosofía había rechazado, para regresar de ellos con la blancura, como ella misma escribe en un inédito de 1961:

¹⁰⁵ Ibid. p. 407-408.

¹⁰⁶ Ibid. p. 406.

¹⁰⁷ Ibid. p. 409.

“El Sol está en la noche y en el día. La noche lo es de otro Sol.

El sueño cae bajo la oscuridad, se hunde en la oscuridad y el soñar va desde lo más oscuro hasta la claridad del otro Sol, del Sol invisible o no visto.

La noche: la muerte que viene que acoge. Las tinieblas, el sueño, la oscuridad: el nido del agua de la vida.

El nido del viviente que nace en la noche de la vida eterna, el nido de la eternidad.

No la luz sino el Agua.

Huida del corazón: “no seas loco”. La luz es solo por Cristo, Luna de Dios, Espejo de Dios, mediador de la luz y es entonces blancura, presencia, comunión.

La blancura presencia lunar de Dios, en la madre: Cristo.

No el sol, sino la luna de Dios salva. El pan de Dios.”¹⁰⁸

Blancura que su pensamiento alcanza a través de tres imágenes femeninas: Dulcinea, Nina y Diotima. que son el germen sobre el que se posa la imagen de la Virgen, el elemento femenino de la divinidad, que tras hundirse en lo puramente pasivo que los sueños entrañan, ya recogido de la órbita de lo sagrado, Zambrano va a comenzar a forjar.

En otro de sus inéditos de 1960¹⁰⁹, que encabeza con el título “Esquema Virgen Santa”, nos habla de este proceso como de las “sucesivas muertes, descomposiciones, recomposiciones, hasta que liberan el elemento alado, el canto.”¹¹⁰ Metamorfosis de la serpiente en pájaro. La serpiente es la avidéz de la vida, la *orexis*, que es también el primer germen de la trascendencia. “La serpiente contiene el primer germen encerrado, no lo deja o no se abre al rayo de luz que lo hace germinar. Por eso reptaba y se yergue, ella sola, sola.”¹¹¹ Y ha de ser acompañada, sostenida como lo hace Diotima en su delirio:

“Tuve un sueño: una serpiente avanzaba hacia mí; no era mala ni traía quizá ninguna gota de veneno. Pero era serpiente y quería vivir conmigo, y yo temí porque nadie vendría a visitarme. Un hombre la partió en dos de un tajo, y yo entonces vi su alma, sobre la tierra, débil, blanquecina, que temblaba como alguien que se ha quedado desnudo de repente; y estaba triste y nadie se iba a cercar a recogerla. Me encontré diciéndole: «Alma de serpiente, estás triste sin tu cuerpo; ven que yo te llevaré en mi alma»; al mismo tiempo vi la mía como un disco blanco sosteniendo muchas almas, y casi me arrepentí de aquel ofrecimiento, porque me asaltó el doble temor de no poder con ella también, aunque era débil y pequeña, y de que su veneno se me transfiriese. Pero la piedad fue más fuerte y, ya sin palabras, me incliné y ella subió al lado de las otras. Despierta, me acordaba de vez en cuando, y acechaba mis movimientos, mis pensamientos; no noté nada ajeno.”¹¹²

Ante la serpiente el movimiento de Diotima es muy distinto del que vimos que Nietzsche realizaba en su visión del eterno retorno. Si Zarathustra, como referimos en el capítulo dedicado a *El hombre y lo divino*, grita ante la serpiente: “Arráncale la cabeza

¹⁰⁸ Inéditos (1960-1961) 27-28 de septiembre de 1961.

¹⁰⁹ Inéditos (1960a).

¹¹⁰ Ibid. p. 1.

¹¹¹ Ibid. p. 13.

¹¹² Artículos (1956k) pp. 404-405.

¡Muerde!”, como intento de hacer divino todo lo que el fondo de lo sagrado cela, como necesidad de que lo pasivo de la vida se convierta en revelación; Diotima, como figura del pensar de Zambrano, por el contrario, observa la serpiente que avanza hacia ella, ve también como un hombre la parte en dos y en ese momento es movida por la piedad: “La piedad fue más fuerte que el temor de volverme mala”¹¹³. Al sentir el alma de la serpiente, pequeña, débil, blanquecina, le dice: “ven conmigo, yo te llevaré en mi alma”. Diotima renuncia así a la luz clara para acomodarse a la penumbra, verdadero lugar en el que la luz nace de la oscuridad, dando forma al movimiento de la condescendencia que es precisamente el que nuestra autora ha realizado al sumergirse en el mundo de los sueños y descifrar de qué modo de la oscuridad más profunda puede renacer la luz.

Y es este movimiento de la condescendencia el que dará forma a la imagen de la Virgen, como imagen lograda de elemento femenino de la divinidad, que Zambrano va a ir forjando.

¹¹³ Monografías (2014a) p. 639.

4.3- La palabra, la ciudad, las formas íntimas de la vida (1961-1967).

Para continuar reuniendo los elementos que dan forma al elemento femenino de la divinidad, como imagen sobre la que puede orbitar lo fragmentario del pensamiento de nuestra autora, debemos ahora profundizar en la concepción de la blancura. Al hundirse en el mundo infernal del soñar y prestarle voz, Zambrano ha encontrado la blancura, que, durante estos años, se va a convertir también en el lugar de la concepción donde la palabra germina.

Si hundirse en los sueños era internarse en el infierno de la pasividad que la filosofía siempre había rechazado, la palabra que germina, después de ese adentramiento, no puede ser tampoco la misma que la filosofía ha construido. La palabra de la filosofía, nacida después de que la palabra poética haya aparecido, ha pretendido diferenciarse de ella. Si la palabra poética sostiene en su canto la voz, el gemido, el llanto como melodía de lo indecible, la filosofía ha pretendido liberar a la palabra, cuanto le sea posible, “de los infiernos pretemporales, de la atemporalidad y de la fijeza del sueño, extrayéndola del gemido y del clamor -ese clamor que se desprende de todo lo que no logra darse a ver-, separándola de la melodía de lo indecible, dejándola sola, a solas consigo misma para que prosiguiera el curso de su propio ser; ensimismándola en su propio ser, creando el vacío -el horizonte- y el silencio.”¹ Ha pretendido la filosofía despojar a la palabra de su sensorialidad para que penetrara plenamente en el reino de la visibilidad. Arrancarla de los lugares infernales del alma humana, para alzarla a un firmamento puro más allá de las constelaciones, el lugar de la impasibilidad.

Pero no es el mismo el fruto el de la blancura que el de la impasibilidad. La blancura, como hemos visto, se produce por un desprendimiento, una revelación en lo más profundo de los lugares infernales, no por la renuncia a internarse ellos. Como dirá en estos años “un proceso que, sin duda alguna, implicará movimiento, mas un movimiento que no es traslación ni alteración. Un movimiento que se resuelve en ser y que es calma profunda, quietud.”²

Si la blancura es el lugar de la concepción de la palabra, debemos primero comprender en qué consiste el desprendimiento que supone y el movimiento que

¹ Artículos (1962e) p. 778.

² Artículos (1964e) p. 95.

encierra. Para ello vamos a detenernos en un artículo de 1962, “El poeta y la muerte: Emilio Prados”³. Allí nos relata cómo, a través de una grave enfermedad pulmonar, la muerte le visitó ya muy joven a Emilio, de una forma extraña: para hacerse su compañera. Porque en ese instante de la presencia de la muerte lo que se revela es que el ser no es cosa a conseguir, ni a conquistar, ni a establecer, ni mucho menos a elegir. “El ser se revela cuando la presencia de la muerte se acepta, y el propio ser, como algo que nace. Y entonces el morir, el ir muriendo, comienza.”⁴ En Emilio Prados se encarnó como en pocos el mendigo de su propio ser. Porque si algunos mendigan para conseguir, para ganar, para sustraer, los perfectos mendigos, como Emilio, nos dice, mendigan por un amor que se va encendiendo a medida que se consume. Encarnando así también, como imagen del desprendimiento, el símbolo del mendigo que analizamos en la figura de Nina.⁵

Este abandono desata la hostilidad de los que viven para alcanzar la posesión de todo: del espacio, del tiempo y del destino. Porque la pasividad no es aceptada y no se entiende que pueda existir una pasividad metafísicamente dada, que no es producto de un temperamento, de una idiosincrasia o de una pereza. Sino simplemente “el abandono en que viene a quedar pasiva y libremente el que se ha entregado a nacer, desposeyéndose primero, eso sí, entregándose ciegamente a la luz, a la última justicia.”⁶ En este abandonarse al nacer, encuentra Emilio Prados como último fondo que “Dios está naciendo”. Y quizá, nos dice Zambrano, este sentir lo divino naciendo sea la doctrina que sustente todas las doctrinas del abandono.

Emilio Prados no estaba privado de doctrina, nos señala, pero no la buscó hecha, no fue a alojarse en ninguna. “Desde el lugar de la poesía se fue haciendo una filosofía consustancial a ella. El pensamiento irradia desde el mismo centro que la poesía.”⁷ Y así el poema alcanzaba a realizarse por una tensión del pensamiento, por una exigencia que ayudaba a nacer a la poesía. Algo que, de todas las funciones del pensamiento, es lo más olvidado por el racionalismo, ayudar a nacer. Porque Emilio Prados en su abandono a nacer, también necesitaba asistirlo, servir al “Dios que está naciendo”. La quietud, que esta asistencia implica, es también el más radical y continuo de los esfuerzos. Esfuerzo por no negar la poesía y no hacer uso tan sólo de la razón para captar sus signos.

³ Artículos (1962a)

⁴ Ibid. p. 772.

⁵ Monografías (1960) p. 539.

⁶ Ibid. p. 774.

⁷ Ibid. pp. 774-775.

Encontrando en este camino un alfabeto de metáforas, de enunciaciones alusivas.

“Una especie de Odisea por el interior del alma, lugar mediador por excelencia, pues más que ser ella transparente, hace con su continuo moverse, que es razón, que las «cosas del ser» cobren posible visibilidad y que se presente su transparencia. Quizá a ello corresponda lo que se ha nombrado «ángel». [...] El ángel que es razón, pura, implacable exigencia para aquel a quien acompaña, lo acompañaba junto a la muerte. [...] El abandonado vendría a ser, pues, aquel a quien la razón, la grande y total, envuelve y acoge, en un modo análogo como la luz al ciego que se entregó a ella.”⁸

Filosofía, poesía y la figura del ángel se vuelven a reunir en este adentramiento en la pasividad, porque Zambrano está intentando transfigurar la resistencia a través de la que la pasividad ha sido siempre concebida, para convertirla en el lugar virgen capaz de una nueva concepción, allí donde lo divino siempre está naciendo.

Contemporáneo a este artículo es “Un lugar de la palabra: el idiota”⁹, donde palabra y desprendimiento quedan ligadas también a través del silencio de la máxima ignorancia. Porque el idiota, nos dice, es el supremo ignorante que no apetece ni espera saber nada, por haber perdido la raíz del apetito. La esperanza ya sin apetito, como también vimos a través de la figura de Nina, no engendra historias. Se mueve entonces el idiota, pero sin intención, sin causa ni finalidad.

“No mira, el idiota, privado de intención como va. No se diría que percibe, sino que sabe. Y que en su interior los seres, las cosas, y lo que entre ellos hay y se mueve, se reflejan en su justa proporción, como un paisaje estelar. Que la realidad movediza y ambigua, en vez de ser percibida, en esta nuestra sólita conciencia temblorosa, discontinua, agitada por temores y apetitos, sea simplemente sabida. Sabida como llegan a saber los que no sienten, ni despiertan interés alguno.”¹⁰

El saber del idiota parece siempre estar a punto de revelarse, quedando en línea de flotación, “en la raya imperceptible de la aurora.”¹¹ Nadie de los que le rodean quiere ni pretende ni se le pasa un segundo por la cabeza abandonar el lugar que habita, para acercarse a ese simple y por un instante intentar ver qué es lo que se ve desde allí, desde el lugar de la pura simplicidad. Porque los demás, los que no son como él, están plantados en su espacio propio, defendidos por una serie de resistencias y de ímpetus. El idiota, en cambio, no posee ni siquiera su espacio, andando en otro que no se deja colonizar ni poseer. Él tan solo flota, “abierto, desprendido como un alga que flota en lo más vivo de la corriente sin ser por ella arrastrado.”¹² De vez en cuando de sus labios brota una palabra, palabra sin carga de expresión alguna, pues manifiestan cosas que

⁸ Ibid. p. 776.

⁹ Artículos (1962e)

¹⁰ Ibid. pp. 777-778.

¹¹ Ibid. p. 778.

¹² Ibid. p. 783.

están a la vista de todos. Entre la gente, levanta el dedo y grita: “el sol, el sol, el sol.” Y si alguien mira hacia el sol se queda deslumbrado al instante y ha de cerrar los ojos. El idiota, en cambio, deslumbrado ya desde siempre, lo mira y repite: “el sol, el sol”, durante largo tiempo. “De su cara se van borrando las facciones por la luminosidad que lo envuelve, blanca. Una luz sin combustión alguna. Luz tan sólo.”¹³

Para que esto ocurra algo ha debido descender sobre el idiota, penetrándolo, inundando ese hueco donde la palabra se forma. Un silencio que priva y suspende, que sujeta la quietud del ánimo y del entendimiento, que llena el corazón más que la palabra o la música. Porque palabra o música pasan y se van y cuanto mayor sea su intensidad, más ancho es el vacío que dejan. El silencio que acalla cualquier transmisión, en la vida de los comunes, aparece cuando se rasga el velo de una situación ambigua y se muestra el argumento verdadero. Verdad que envuelve la vida. Es lo que se llama una revelación y allí coinciden verdad, ser y realidad. En ese instante aparece un silencio sin fronteras que lo envuelve todo. Las dimensiones del tiempo dejan de fluir, se forma un tiempo compacto en que el futuro ha sido absorbido por el pasado o se une a él de alguna forma. La gracia o la evidencia de la verdad lo envuelve todo. “El futuro es entonces como un presente desconocido donde no es posible asirse a nada, un presente inescindible, donde sólo se puede flotar. Que en ciertos naufragios el abismo de las aguas sostiene.”¹⁴

El hombre, como le ocurre a Edipo, es el que no ha acabado de nacer, pero se ve forzado a afrontar acciones, a tener que elegir, a ser visto y ver, a juzgar y a ser juzgado, a que el sol le mida sin él ser capaz de mirarlo.

“A soltar palabras propias; palabras de fuego que queman en el corazón y caen lejos. Palabras medio ciegas que revolotean por ahí, por allá, no se sabe dónde; palabras, palabras en las que va el vacío de la interioridad; sin el sello de la verdad apropiada, mientras quedan escondidas las palabras como lámparas.”¹⁵

Ante esta situación se abre un enigma. ¿habrá que acabar de nacer, de vivir para hablar, para ver y ser visto, para juzgar y ser juzgado? O, por el contrario, ¿hay que actuar, hablar, juzgar y ver, renunciando a seguir naciendo, como si se hubiese alcanzado ya la fijeza del ser propio y del ser de todas las cosas? Hay quienes ante el enigma no pueden elegir, quedándose en la extrema pasividad.

“Cogido por un misterioso lazo: en estado naciente, como un alba cuajada. Como una

¹³ Ibid. p. 784.

¹⁴ Ibid. p. 785.

¹⁵ Ibid. p. 786.

cosa blanca, casi un astro que recorre su órbita: la órbita en la que se resuelve únicamente el laberinto.

Desposeído por algo o alguien que se ha adueñado de su ser, al modo de un campo que germina escondidamente, un campo libre donde no puede nacer ninguna yerba ávida. Un campo del reino.

Y se quedará sin palabras, sin la multiplicidad de las palabras, en esta su pobreza de espíritu. Si acaso, como prenda, se le ha dejado sólo una, o algunas que tendrían el carácter de ser sólo una, que nace de su corazón limpio de secretos; como abismo blanco, el idiota va diciendo el sol, el sol, el sol.

Y un día ya no dirá nada más. Se quedará casi desvanecido con las manos juntas y entreabiertas, como si en un hueco la palabra que ha guardado y ofrece sin leer. Como una novia de entera inocencia que recibe el anuncio de su boda sin saber. Sin siquiera saber que en las nupcias cumplidas germina la resurrección.”¹⁶

El idiota guarda entre sus manos una palabra que es también, como nos dice en sus inéditos de estos años, “el silencio de la palabra desconocida”¹⁷, su promesa. “El abandonado de la palabra, de la que es escuchada, de la que circula y es tenida en cuenta, se queda solo con la palabra que es promesa, que va cuajándose en silencio, como un alba interminable.”¹⁸

Podemos observar como alrededor de ese lugar de la blancura, lugar también del desprendimiento, donde una palabra distinta germina, se va configurando la figura de la aurora, como promesa, como aquello capaz de hacer germinar lo no previsible ni cuantificable. Si en los años cuarenta nos hablaba de la catacumba como el lugar en el que hundirse para realizar el renacimiento, esto es lo que Zambrano ha realizado, hasta llegar al lugar de la máxima pasividad y oscuridad, los sueños, para desde allí dar forma a lo inconcebible que la resurrección supone, a través de la figura de la aurora que, como iremos viendo, cada vez irá cobrando mayor importancia en su pensamiento.

Pero el silencio no posee tan sólo el polo positivo al que la figura del idiota remite y que Zambrano describe, en “Los dos polos del silencio”¹⁹, como la perfecta vigilia donde se da una presencia total, diáfana; posee también un polo negativo que hace que la palabra no pueda surgir, por quedar inaccesible todo lo que queda sumergido en la noche, en el sueño. La vida allí se abandonada a su autonomía inicial, vagando sin dirección y sin receptáculo en el que sostenerse.

Para recorrer el camino que separa estos dos polos del silencio habrá que sumergirse de nuevo en los sueños, con este nuevo vector que la palabra supone. Y así lo hace

¹⁶ Ibid. pp. 786-787.

¹⁷ Inéditos (1962-1971) p. 1. Estas primeras cuatro páginas están fechadas el 25 de noviembre de 1962.

¹⁸ Ibid. p. 2.

¹⁹ Artículos (1966).

nuestra autora en *El sueño creador*²⁰, que comienza con la cita de la sura coránica de la aurora: “Oh, alma apaciguada, vuelve a tu Señor, aceptante y aceptada”²¹, como imagen del proceso al que pretende dar forma

En la primera parte del libro sistematiza todo lo que hemos recorrido en el epígrafe anterior sobre los sueños. No es hasta el capítulo VII donde la palabra aparece. Allí nos habla de los sueños de la psique en su más baja escala: la pesadilla. En ella, nos dice, las vísceras se hacen sentir y se configuran de forma catastrófica y amenazadora. Son resistencia ciega, materia que se erige frente a la vida. Ante esto se crea una reacción defensiva, un grito en el que la palabra se anega en la mudez. Porque, señala, “quizá el grito esté separado por algún abismo insalvable de la palabra.”²² El grito procede de lo completamente lleno, núcleo irreductible que se quiere explicitar, pero que resulta impenetrable, cerrado sobre sí mismo.

No es este grito lo que anuncia la palabra, sino un cierto silencio, un vacío que es distancia y tensión por parte del sujeto. A la palabra le corresponde siempre una realidad, aunque sea para negarla. Pero para que la realidad aparezca se necesita distancia, trato que haga al hombre desprenderse de la mezcla homogénea, sin distinción, en la que no hay distancia alguna con lo que se padece, que el sueño supone. Y esto tan sólo sucede cuando el tiempo hace su aparición. Esto supone un despertar.

Todo lo que no es palabra, se convierte en sueño, para nuestra autora, aunque sea en la vigilia. El sujeto humano se descubre a sí mismo por la palabra, por ella se presenta. A través de la palabra aparece el presente donde el tiempo pierde su potencialidad inherente, su carácter huidizo e inasequible, deja de ser la medida de un movimiento. Y esto, en principio, no puede suceder en sueños. Sólo en un tipo de sueños cuyo contenido no es una historia, en los que la imagen y la tensión de finalidad, que el sujeto suscita, forma tal unidad que se convierte en cierto modo de la palabra.

Sueños monooidéticos, signos jeroglíficos los denomina Zambrano. “Un jeroglífico es un signo total, unitario como una incalculable cifra que se hubiera visualizado.”²³ En su diafanidad se convierten en un enigma a descifrar. Pero se caería en un error, nos advierte, si se pretende descifrarlos usando tan sólo la inteligencia. El entendimiento tan sólo debe usarse a partir de cierto cambio del sujeto, de cierta conversión “que es lo que

²⁰ Monografías (1965b)

²¹ Ibid. p. 982.

²² Ibid. p. 1035.

²³ Ibid. p. 1038.

tales signos o palabras están demandando, que es lo propio del lenguaje sagrado en todas sus especies y manifestaciones.”²⁴ Y esta conversión el racionalismo la ha obviado siempre.

La esfinge que a Edipo se le aparece cortándole el paso, es un ejemplo de estos signos jeroglíficos. Su error fue contestar tan sabiamente, sin darse cuenta de que lo que necesitaba saber sólo podía lanzarse a descubrirlo, dejando de ser tal y como como era en aquel momento. La esfinge le proponía que descubriese algo de la condición humana, pero no de forma abstracta.

“Ante las imágenes del destino no puede surgir en el por ellas visitado la palabra lógica adecuada, pues lo que ha de surgir es una acción ante todo; es una acción trascendente del sujeto. Y solo en ella la palabra será la adecuada respuesta. Y entonces el sujeto, el ser humano en cuestión, no podrá convertirse en personaje, ni seguir siéndolo si lo era. El hechizo quedará deshecho.”²⁵

A través de estos sueños que piden una acción a realizar, una conversión del sujeto, nos señala, se hace presente la trascendencia también de la atemporalidad. Trascendencia que se da entre la creación por la palabra y esta especie de sueños. Lo que hace que estos sueños, que portan el germen de la palabra poética, sean ya una especie de despertar, porque si no la vigilia no podría acogerlos.

Pero poseen también un carácter obsesionante, presentan un conflicto que no parece tener salida. El sujeto ante ellos se encuentra de forma análoga a como se encuentra frente a la totalidad de la vida, como ante un círculo mágico a trascender, a trascender viviéndolo. “Una montaña inaccesible o como ante un desierto sin límites, o ante una extensión inerte.”²⁶ La imagen debe entonces entrar en razón.

“Pues el símbolo es ya razón: sólo cuando una imagen cargada de significación entra en la razón adquiere la plenitud de su carácter simbólico. Porque solamente su significación está plenamente aceptada por la conciencia y se ha extendido a todas las regiones del alma. Cuando no es así es sólo fetiche, figura mágica que se resiste a entrar en razón o que se queda a las puertas de una razón que la rechaza. No puede ser descifrada; vaga amenazadora.

Descifrar una imagen onírica, una historia soñada, no puede ser por tanto analizarla. Analizarla es someterla a la conciencia despierta que se defiende de ella; enfrentar dos mundos separados de antemano. Descifrarla, por el contrario, es conducirla a la claridad de la conciencia y de la razón, acompañándola desde el sombrío lugar, desde el infierno donde yace. Lo que solo puede suceder si la claridad proviene de una razón que la acepta porque tiene un lugar donde albergarla; razón amplia y total, razón poética que es al par metafísica y religiosa.”²⁷

La civilización moderna, la conciencia postracionalista, nos dice, ha perdido contacto

²⁴ Ibid. p. 1038.

²⁵ Ibid. p. 1039.

²⁶ Ibid. p. 1042.

²⁷ Ibid. p. 1042.

con el resto de su ser, con su alma, con su cuerpo que se le presentan como fenómenos extraños y dentro de éstos con la oscura zona que los sueños suponen. Esta conciencia asediada cree que el análisis es el único método para entenderse con su ser. Pero se ha descubierto que el contenido mítico de las religiones es la manifestación de la vida del alma, “especie de procesión de los sueños objetivados en que el ser humano se revela a sí mismo y busca su lugar en el universo.”²⁸ Este buscar su lugar para el hombre es un transitar por diversas zonas, traspasar ciertos umbrales que sólo se puede lograr si se produce una transformación.

Además de las religiones, añade, los grandes géneros de creación por la palabra son también pasos de esta procesión de los sueños. Porque los sueños tienden a realizarse de dos formas distintas: sin sufrir transformación alguna, lo que hace que la atemporalidad ocupe la vigilia -una obsesión que se realiza como delito, como crimen a menudo, siempre con violencia-; o por el contrario, pasando el umbral que les separa de la vigilia, de la realidad, transformándose.

“Desentrañándose, pues que al fin y en principio todo sueño es una entraña, un *quantum* de los íferos del alma. Realizarse poéticamente es entrar en el reino de la libertad y del tiempo donde, sin violencia, el ser humano se reconoce a sí mismo y se rescata, dejando, al transformarse, la oscuridad de las entrañas y conservando su secreto sentido ya en la claridad.”²⁹

Si al finalizar *Los sueños y el tiempo* Zambrano se preguntaba cuál era la forma para crear una unidad para aquello que menos lo posee, los sueños, ese *quantum* de los íferos del alma, al añadir el vector de la palabra encuentra una posibilidad de concebirla. Los sueños son la formación primera en que las situaciones esenciales del ser humano se muestran, “el primer desprendimiento del ser que envuelve al hombre y de su propio ser, en medio de la realidad que inexorablemente se le presenta.”³⁰ Y es contándolos, haciéndolos ingresar en el orbe de la palabra, realizándolos poéticamente, como pueden alcanzar unidad. Porque quizá los géneros de creación por la palabra sean modos de expresión de la cualidad de una órbita de sueños. Lo que lleva a Zambrano a adentrarse en algunos hitos de la creación por la palabra para ir recorriendo esta transformación, ese traspaso de umbrales y exorcismo de los infiernos atemporales, que a través de los sueños se opera.

Para realizar este recorrido comienza, de nuevo, acercándose a Edipo y a la tragedia.

²⁸ Ibid. p. 1043.

²⁹ Ibid. p. 1043.

³⁰ Ibid. p. 1041.

El conocimiento trágico, nos dice, se da en una conciencia no desarraigada, en una conciencia que no ha roto con el alma, ni con sus zonas infernales, que no utiliza la conciencia como instrumento de poder y que, por tanto, no se ha instalado en el tiempo sucesivo excluyendo las demás manifestaciones de la temporalidad. Porque encerradas en esas manifestaciones destituidas, quedan a la deriva los sentires que no han podido llegar a ser contenidos de conciencia. “Oscuros gérmenes de los sueños, pues lo privado del tiempo lo está igualmente de la luz.”³¹ Lo allí encerrado, en esa “infratemporalidad”, clama, gime por salir, por nacer.

Nacer es salir a la luz para mirar y ser visto. Pero la resistencia frente a la luz consiste en que ella es el lugar de la máxima exposición para el hombre, de darse a ver antes que de ver él mismo. Saberse sujeto del ver es cosa de filósofos, de gentes que han superado la tragedia. “La zozobra que sufre el protagonista de tragedia es de sentirse visto y aún de tener que darse a ver.”³² Así el protagonista de la tragedia está pegado a lo que le sucede, está pegado a su sueño, ha visto algo de lo que no puede desprenderse.

Edipo se ve como rey. Hay una figura de rey que no le deja, que se fija ante él como ceguera. No se da cuenta que ha de nacer ante todo como hombre y no como rey. Inevitablemente asume ser rey, con lo que ello simboliza, sin nacer del todo como hombre. Debe ser sabio sumido en la ceguera, tiene que descubrir lo que las cosas son sin saber quién es él mismo.

“Si soñó Edipo con su madre fue por estar ya dentro de ella. Uno de esos sueños que transparenta una situación real y no un deseo. Una pesadilla del pasado. Y en ese sentido también está dentro de la madre todo el que no se desprende del pasado. Y puede haber en ello una cierta libidinosidad, el paradójico goce de la inercia, el apego a la residencia material donde el alma tiende a asimilarse a la materia. Suprema pasividad en la que solo es posible una actividad soñada o como en sueños.”³³

Edipo no llega a nacer, nos dice, no llega a comparecer ante la luz para ser visto, pero si Antígona tampoco lo consigue, su proceso es distinto. Antígona cumple la acción verdadera, que le impide florecer como mujer. Cruza un dintel, pasa por encima de la ley de la ciudad, pero movida por el amor, no por la *orexis*. Un sueño de amor el suyo, de conocimiento y de lucidez, en el que ve su condenación inevitable y aun así la acepta.

Porque a través de su acción se desenreda el enrevesado hilo de su extraño nacimiento, que se simboliza en el cordón con que se ahogó Yocasta. “Podría Antígona

³¹ Ibid. p. 1046.

³² Ibid. p. 1047.

³³ Ibid. p. 1049.

ser representada llevando un hilo entre sus manos; como una araña hilandera lo ha extraído de sus propias entrañas que han dejado así de ser laberínticas.”³⁴ Cumpliendo su inevitable sacrificio, añade nuestra autora, un sueño y vigilia. Antígona cumple la función de mediador, atraviesa un espacio desierto, una tierra de nadie, un campo de batalla donde nadie más osa poner el pie. Transgrede una ley para que aparezca una ley nueva de más amplia justicia.

Para realizar esta acción Antígona tuvo que llegar a la palabra. “Tuvo que saber. Llegar a ese saber que se ofrece más allá de ciertos sueños de umbral, símbolo de la libertad.”³⁵ Por la palabra revela la verdad de una situación, pero con ella no puede evitar el pago, que sería cambiar la situación.

“La palabra del autor le ha sido dado a la protagonista dentro de los límites de su situación, sin romper el círculo mágico del sueño. Trascender no es romper sino extraer del conflicto una verdad válida universalmente, necesaria para ser revelada a la conciencia.”³⁶

Antígona muestra a la par que la acción que realiza y la transformación que sufre. Porque, al igual que ocurría en el artículo de 1948 y en el libro que recorreremos un poco más adelante, Antígona, para Zambrano, no puede morir, sino que es raptada, enterrada viva, como la conciencia pura e inocente de cada hombre. Porque la fábula trágica se engendra por la fatalidad de que, en un cierto tiempo histórico, se condene a los infiernos un aspecto de la libertad que no puede encontrar manifestación en ese momento. Antígona se sacrifica, consume su vida para despertar del sueño de los otros, de la pesadilla de la ley que la condena, de una historia en duermevela que “no perdona, pues quiere, necesita convencerse de que es ella, la entera vigilia.”³⁷ Despertar que es un sacrificio a la luz del que nace, para obtener tiempo, para crear un presente a través del cual la realidad pueda entrar en orden.

“En Antígona hay el llanto de la virginidad que fecunda sin haber sido fecundada. La virginidad que se asimila al alba; una metáfora y una categoría del ser que solo pasando a través de su no ser se da. Mediadora entre la naturaleza y la historia, hace que en la historia se cumpla una acción del ser en la naturaleza, como si algo de lo divino de la naturaleza se debiera encarnar en la humana historia.

Antígona es una heroína primaveral raptada, como Perséfone, por la tierra y devorada también por los infiernos del alma humana, donde la conciencia desciende cada vez más hondo, en su despertar.”³⁸

Después del sueño distinto que el mundo de la tragedia encierra, a través de las

³⁴ Ibid. p. 1052.

³⁵ Ibid. p. 1053

³⁶ Ibid. p. 1053.

³⁷ Ibid. p. 1055.

³⁸ Ibid. p. 1057.

figuras de Edipo y Antígona, se sumerge en lo que considera una semitragedia: *La celestina*. En ella Calisto y Melibea, nos dice, son visitados por un sueño iniciático. Un sueño indescifrable que no llama a ser descifrado, sino a ser reconocido, pues porta la cifra de un proceso de transformación que se cumple en quien lo tiene. Quedan enlazados por el sueño que cada uno recibe, que resulta ser las dos mitades de un sueño único. Celestina en cambio, no fue elegida por sueño alguno. “Devorada por su ansia de personaje tuvo que ir fabricándose diligentemente su propia fábula.”³⁹ Busca su sueño en los demás, entrometiéndose, bajo el pretexto de ayudar a que ellos lo realicen, pero en realidad entretiene su hambre con ellos, su ansia de “*personajía*”.

“Capitanea, sin duda, entrometida entre todas, el enjambre de las mujeres oscuras como sombrías abejas sin panal; esas que van y vienen, y traen y llevan de uno a otro lado; atisban, clavan el aguijón del escozor. De las que esparcen el rumor, engendradoras de rumores que ocupan el lugar del silencio y de la música. Nunca mujeres veras, claro. Puesto que en ellas la feminidad se ha abismado y yace, debe yacer, condenada a sufrir sobre sí misma, esa nube formada por la proliferación de ensueños, degradación quizá de un sueño primero destruido. Sometida a la ley de la proliferación, que deshace la palabra en locuacidad. Y aun callando, Celestina es locuaz.

Y el pensar se hace urdir, tramar, maquinarse, tejer y aun zurcir en esta situación en que la feminidad condenada se sufre a sí misma como pesadilla. Y la virtud de la hilandera se tuerce, y retuerce el hilo del pensamiento.”⁴⁰

En su delirio Celestina quiere ser el autor sin haber sido elegida para ello. En ella el infierno del ávido de amor se identifica con la avidez del autor que no ha sido visitado por personaje alguno y que se apropia de criaturas que no le pertenecen, enredando su fábula fatalmente. Conjura Celestina al señor de la profundidad infernal para que colabore en la seducción de Melibea, diciéndole: “Heriré con luz tus cárceles tristes y oscuras.” Habla, nos dice, como un autor poético, que llega con la luz hasta donde el conflicto gime, sacando a la luz el oscuro sueño del personaje no nacido. Pero ella no dispone ni de luz ni de ser.

El sueño del autor se enreda y se complica con el sueño de los personajes. Es entonces *La Celestina* otra tragedia, distinta de la antigua griega. Es la tragedia del autor que la propia tragedia no puede ya contener, pues en su seno no cabe el desdoblamiento del autor y del personaje. El autor que sueña y se ve en sus criaturas, que se recrea en sus personajes necesita otro género, la novela.

Si el personaje de tragedia, nos dice, se ignora a sí mismo y se precipita en su acción como la única posible, sin elegirla; el personaje de novela, antes que consistir en lo que es, se constituye en lo que pretende ser. La realidad aparece como la contrapartida de

³⁹ Ibid. pp. 1064-1065.

⁴⁰ Ibid. p. 1065.

ese ensoñarse despierto. Y el autor que recoge a este personaje, se sabe autor y sabe que la libertad es el suceso capital. “Los personajes de novelas padecen y actualizan el sueño de la libertad.”⁴¹

La novela no es por tanto un sueño que instantáneamente se desentraña, como la tragedia, sino un sueño al cual el protagonista asiste desde la conciencia. Es arrastrado por una finalidad: convertirse en ese que anhela ser. Pretende imponer su ser y en esto consiste, señala, la acción, en cierto modo trágica, nacida de la libertad. “La novelería consiste, en principio, en creerse ser algo y necesitar de los demás que lo crean; necesita el convencido de ese su ser, que los demás se convenzan con él.”⁴² Y este afán de convencer solo puede venir de un vencido.

Así Don Quijote, primer personaje de novela, sale después de haber soñado por tanto tiempo su acción: “ir por el mundo estableciendo la justicia que es dar libertad, al par que se va liberando a sí mismo.”⁴³ A Alonso Quijano le visita primero un amor soñado: Dulcinea que existe tan sólo en el sueño de Don Quijote, donde se encuentra la identidad de la persona amada pero no su trascendencia. Y para lograr la trascendencia Don Quijote tiene que liberarla de la cárcel de ese sueño, haciéndola visible para todos, alzándola hasta la visibilidad de la gloria. “Liberó su sueño llevándolo hasta la conciencia, donde se hizo voto, voluntad; finalidad que arrastra a la persona.”⁴⁴

Don Quijote se inventa a sí mismo, conduce su sueño en libertad entre la realidad. Pero como la realidad no lo albergaba, tuvo que transformar la realidad de la única manera que podía, soñándola. Y en esto consiste, para nuestra autora, la novela, en que la realidad se noveliza, el sueño envuelve la realidad, se despliega en el tiempo.

Desde esta libertad adquirida por la novela y su protagonista, Kafka, tres siglos después, los hace recaer a ambos y los paraliza en la originaria culpa. En *El castillo*, el sueño del obstáculo llena por entero el espacio de la novela, pues a ese castillo el protagonista no puede llegar, aunque ningún obstáculo de naturaleza física se lo impida. “Situación eminentemente trágica la de K., el sin nombre: haber de vivir inexorablemente frente a lo inaccesible.” Se nos presenta un héroe de tragedia impasible, al borde de la deshumanización. Nada, ni su propia y perdida identidad, le arranca un grito o una queja. Tan sólo le quedan instintos de defensa que le mantienen

⁴¹ Ibid. p. 1068.

⁴² Ibid. pp. 1069-1070.

⁴³ Ibid. p. 1077.

⁴⁴ Ibid. p. 1077

vivo. Todo lo que le sucede lo hace de forma esquemática, mostrando algo esencial de la vida de K., pero sólo como fragmentos de un pasado que ya no se puede resucitar.

“La situación trágica, pues, impide que fluya el tiempo propio de la novela. K., delante de un dintel infranqueable, se queda prisionero de su pasado, y su pasado avanza sobre él y lo envuelve, como una fatalidad en sueños.

Un pasado que se muestra como un condenado que vuelve, más que por avidez de vida, como ciertos fantasmas, por no haber hallado sepultura. Un condenado a muerte sin ejecutar.”⁴⁵

La novela ha quedado congelada. Es mera repetición de un pasado sin porvenir. Como si alguien asistiese a su propia vida muerta, con la única libertad de ir de uno a otro episodio, sin salida, sin escapatoria. “Un sepulcro cerrado a la resurrección.”⁴⁶ Y esto, nos dice Zambrano, muestra el grado de claridad insuperable en Kafka, capaz de introducirse en algo que no sólo le está sucediendo a la expresión literaria, sino que ocurre en el propio ser del hombre sin más, sin nombre.

El hombre moderno quedándose a solas consigo mismo, tiene ahora que identificarse solo. Tiene que ser el autor, de lo que sea, aunque sea de un error. Pues bajo la responsabilidad subyace la fe en la propia acción, la creencia que la pasividad sea simple inercia. Si sólo se cree en lo activo y actuante, el pensamiento y la voluntad se escinden, se imposibilitan, dejando del otro lado tan sólo una pasividad restringida a la tenacidad del deseo. La unidad se pierde y no existe posibilidad alguna de identificarse. K. muestra a este hombre desposeído, en que nada de lo vivido se le ha interiorizado. Él se ha quedado adherido a los sucesos como una sustancia que ha perdido su centro. Ya no puede llamarse a sí mismo y con tan sólo un conato de ser se queda a la expectativa de ser llamado. Aparece entonces el castillo como patria, pero ese lugar es simplemente el pasado, un fantasma del ser. Y este pasado, todo lo que no ha alcanzado a ser, vencido, no acoge, sino que repele. ¿Dónde ir? ¿Qué hacer en esta situación?

Zambrano responde que para recuperar la perdida identidad es necesaria una confesión que permita una purificación extrema que libre al corazón de lo que lo entenebrece. Y tal acción tan sólo ocurre cuando el hombre se reconoce en todos los errores, pues se trata de morir para poder renacer. La confesión literaria ha de mostrar antes que nada esta muerte. Hundir a la persona en el fracaso habido, en lo que no ha alcanzado a ser, en el silencio y la opacidad del corazón. Allí, el pasado danza fragmentado y un juez invisible hace girar estos fragmentos, como máscaras de un solo

⁴⁵ Ibid. p. 1085.

⁴⁶ Ibid. p. 1086.

personaje con el que se es invitado a identificarse.

“Sólo dejando toda resistencia, solo hundiéndose en la extrema pasividad la criatura humana en este trance puede soportar un tal continuo tormento. Y la pasividad extrema es muerte: Tiene, pues, el protagonista que apurar su propia muerte, sin hacer resistencia, sin defenderse; antes bien, asumiéndolo todo, dispuesto a la más dolorosa y sobre todo a la más humillante de las identificaciones. «Sí, yo soy ese, el peor de todos los que me acechan detrás de tanta máscara», tiene que decirse. Y aceptar aun el yerro no cometido, el mal no realizado, cargar con todas las posibilidades del mal, traspasar todo confín, ya sin saber y sin querer saber, pues no se puede.”⁴⁷

Pero, si en tal trance el ansia de ser persiste y se cae en el halago, en la adulación o la justificación, atrapado por el personaje, se engendra una imagen como la del castillo: absoluta, persistente, irreductible. Y hay que hundirse, entonces, todavía más hondo, donde el castillo ya no sea visible. Porque sólo desde ese foso el corazón puede comenzar a subir hacia sí mismo, cuando cesa la imagen de la patria como receptáculo de la pretensión. Sólo desde allí el tiempo congelado puede comenzar a fluir, el castillo habrá desaparecido y se encontrará ahora al pie de una montaña

“Que así suceda es cosa de un instante. El instante en que se abre el corazón, en que el corazón abre el tiempo. Alguien llama desde el fondo del corazón, es decir, dentro y fuera al par; dentro y más allá. Y quizá en ese mismo lugar comience a sentirse una canción, un gemido hecho cadencia; la canción de la misericordia, esa que hasta no hace tanto tiempo cantaban los mendigos, acompañándose de la viela, por los caminos. La canción que enternecía advirtiendo de la identidad de la justicia y la misericordia, solo evidente para el que despertado desde abajo, desde muy abajo, desde la fosa misma. La canción que conduce y guía hacia la montaña. Y del que va de este modo, ¿cabría hacer novela? Sin imagen propia, sin pretensión ni ensueño de hacer nada, mendigo del propio ser y del ser entero, no tiene novela posible. Y sin cortejo alguno sólo tendría por compañía la balada de la misericordia, la simple canción; el lloro por las penas que ya no son tuyas siquiera, las penas del mundo, de este «valle». Y esto si no es oración es poesía que hace este oficio. Y si es oración es poesía, entera y pura poesía: palabra y música con su silencio, en el desierto de la misericordia.”⁴⁸

Solo así, nos dice, el protagonista sale a la vez de la novela y de la tragedia entrando en la poesía, siendo él mismo poema. Y cuando la identidad está a punto de verificarse la montaña se le verá en su riqueza creada, abriéndose ante él un espacio imposible de colmar y que no necesita ser atravesado. “La infinitud ha dejado, por su parte, de ser un desierto. Si la canción nace en el caminante, dirá apenas: «Mi amado las montañas.»⁴⁹ Termina Zambrano con este verso del cántico espiritual de san Juan de la Cruz la edición de *El sueño creador* que publica en 1965, dándonos la forma más depurada de ese desprendimiento, de esa pasividad, de la blancura que durante todos estos años lleva intentando concebir y hacer germinar. Imagen que une a la poesía como ya hiciera en su

⁴⁷ Ibid. p. 1090.

⁴⁸ Ibid. p. 1091.

⁴⁹ Ibid. p. 1091.

artículo de 1939, “San Juan de la Cruz (De la “noche oscura” a la más clara mística)”⁵⁰, en la primera concepción que de este desprendimiento realizara. Aquí el desprendimiento se une al sueño, a través de las diversas escalas cualitativas que el soñar debe recorrer: el nacimiento, la libertad, el castillo, la montaña, reflejadas en los distintos géneros de la creación por la palabra.

Pero el hombre no sólo ha de transitar por sus infiernos personales, por la atemporalidad de sus entrañas, sino que ha de hacerlo también por los de la historia. Y para completar esta imagen del desprendimiento hay que transitar también por sus escritos sobre la historia de estos años.

En “El hombre ante su historia”⁵¹ señala que la historia es hija de la pasión por existir que acucia al hombre y que se alimenta de sueños, planes e ideales. Todo esto hunde su raíz en la esperanza, “movimiento íntimo e irrefrenable del trascender de la persona.”⁵² Por tanto un verdadero conocimiento histórico no puede reducirse a los hechos y resultados, sino que debe dar forma a la específica esperanza que los inspira. “Sin olvidar que la esperanza sufre de desviaciones, de desmesuras; que la esperanza se enreda y aun se despeña en exasperaciones y en rencores, que puede cegar al que posee y que al modo de todo lo humano, proyecta una sombra o es acechada por una sombra.”⁵³

Uno de estos extravíos de la esperanza es el sacrificio que toda edificación histórica parece esconder en su base. “La llamada al sacrificio se hace sentir antes de un cambio profundo en una sociedad, precede y anuncia una revolución y la ejecuta; parece ser la ley.”⁵⁴ Como si existiera una fe que hace que el sacrificio fije, que haga indeleble algo que, aunque no nacido de él, sin su soporte sería efímero. Y esta fe se fija en hombres, en héroes sin empleo, devorados por una esperanza que sin argumento les empuja hacia la autodestrucción. Porque parece que el hombre, cuando se da cuenta de que tiene una vida, quiere darla, depositarla, ofrecérsela a algo o alguien. Como si sintiera terror de ser y de vivir responsablemente. Terror que alienta en el fondo del alma de la criatura humana y que la precipita a dar su vida. Un irrefrenable anhelo de que la vida y el ser sirvan para algo, “tengan una finalidad que les sobrepase.”⁵⁵

⁵⁰ Artículos (1939b)

⁵¹ Artículos (1964f)

⁵² Ibid. p. 16.

⁵³ Ibid. p. 16.

⁵⁴ Artículos (1964u) p. 74.

⁵⁵ Ibid. p. 75.

En uno de sus inéditos de 1965, “Idolatría y magia de la sociedad”⁵⁶, señala que el hombre no puede pasarse sin mitos, porque no vive solo del pan de las razones. Necesita de imágenes que le atraigan, que le hechicen, que le fascinen, para que pueda desatarse la pasión y con ella la acción. El racionalismo ha olvidado todo lo que se encierra en la metáfora del corazón, sobre la que Zambrano vuelve a escribir en estos años:

“La presencia del corazón en su metáfora, tan antigua, responde a su contradictoria naturaleza en la que los contrarios se manifiestan en su extremosidad. Para captar algo de lo que esta metáfora contiene se hace necesario ante todo dejarla que por sí misma se despliegue, ya que una metáfora es siempre una condensación de significaciones y aun de sentidos contradictorios, que no es posible reducir a un concepto.

Pues que la metáfora contiene la multiplicidad de notas y la muchedumbre de significados y de sentidos de que se hace portador un objeto, una realidad, ante la mente humana. La metáfora es el modo de contener, de encerrar sin reducir ni abstraer nada, en unidad. En una unidad diversa radicalmente de la del concepto. En el concepto la contradicción está anulada en la unidad de la esencia única, mientras que en la metáfora, la unidad está más allá, como enigma, como en una adivinanza o en una parábola, más allá de sus contradicciones, de las diversidades, trascendiéndolas como al fin hace la misma vida cuando es debidamente vivida por alguien. Pues se diría que el vivir humanamente sea en cierto modo una metáfora.”⁵⁷

Olvidando lo que la metáfora del corazón encierra, el racionalismo encierra la vida entre una llovizna gris, en un ritmo de deberes, obligaciones y previstos placeres que extinguen el entusiasmo y la vida creadora. Las imágenes hundidas en la profundidad del corazón, sin ser atendidas se convierten en ídolos, que exigen cada vez más y más sacrificio. El sacrificio de aquello máspreciado para el ser humano, añade, la sangre y el pensamiento.

La imagen es un espejo donde el sentir puede mirarse. El hombre, como ya nos ha repetido, necesita tanto ver como verse a sí mismo. Ver va a dirigido a crear una imagen, una imagen unitaria de la cual el sujeto pueda disponer. “El ser humano camina acompañado por las imágenes que se ha ido haciendo: de los lugares, de las situaciones, de las personas con las que ha tenido que tratar, acompañado también por las imágenes del futuro que trata de irse haciendo. Y envolviéndolas a todas, la imagen total, imagen e idea a la vez, del universo.”⁵⁸ Pero lo que más necesita, quizá, es saber quién es él mismo. Y el hombre mendiga una imagen de él mismo: en los espejos, en los ojos de quien los mira, en las palabras y reacciones de los amigos y enemigos, de los desconocidos que le salen al paso. “Todo para el hombre puede ser espejo. Espejos deformados son los sueños y los ensueños, en los que aparecen quienes los sueñan, casi

⁵⁶ Inéditos (1965b)

⁵⁷ Artículos (1965i) p.99.

⁵⁸ Artículos (1964ñ) p. 52.

irreconocibles bajo figuras nacidas del temor y de la esperanza.”⁵⁹ Al recurrir al espejo el hombre va en busca no sólo de lo que es, sino también de lo quisiera ser, de lo que espera. “Recibir una imagen que sea una palabra que le dé la definitiva respuesta a su más secreta y acuciante ansia.”⁶⁰

La historia es también espejo donde el hombre va a mirarse, nos dice en uno de sus inéditos de 1967 que tenía como objetivo incorporarse a su proyecto más importante de estos años “Historia y revelación”.⁶¹ Pero este espejo no es siempre lugar de la libertad ni generador de experiencia. La historia aparece a veces hechizada, llena de desengaños y de un “así seguirá siendo” que lo ocupa todo. En esos momentos una serie de imágenes se tornan vivientes en su horror, mientras que se desvanecen otras que parecían a punto de ser sacadas como resolución de un conflicto. En estos momentos la historia se encierra en un circuito, más que un círculo, que es inercia, declive de la fe.

“En la noche de la historia brillan ofuscando signos, círculos, reiteraciones del mismo error, maléficamente. Hacen creer en su persistencia inevitable, cuando en verdad, se trata de imágenes reflejas en el espejo de la noche de la historia, que según se ennegrece se va haciendo espejo nítido y resplandeciente de las imágenes de lo ya habido, espejo del pasado. De un pasado resumido, del que se ha perdido todo lo en sí mismo claro. El espejo recoge lo oscuro, como si su propia negrura sólo negrura pudiera recoger. Y así se verifica una inversión: lo luminoso se pierde mientras que la negrura resplandece. El hombre recibe una imagen de sí invertida y falsa a la par, restringida, cegada. Tiempos de terror.”⁶²

Las imágenes que salen de ese espejo oscuro son fantasmas. “Decantación de lo que la realidad tiene de obsesionante, de obsesivo, de no soluble en la conciencia.”⁶³ Procede de algo que hiere, de algún secreto filo de las entrañas de la historia. El fantasma aparta esa herida del comercio con otras realidades. “Un fantasma, es, algo que vuelve, sutil venganza de lo que sufre y padece, de lo que siente y anhela; puede ser una forma de rencor, o más simplemente del anhelo, el modo de insinuarse algo que no se tiene en cuenta.”⁶⁴

Esto es lo que vive en la “infrahistoria”, en la herida de la atemporalidad en la historia. Y frente a esto, de nuevo, la única actitud liberadora es el desprendimiento, la contemplación:

“La que cede a él tan sólo para ofrecerle lo justo, lo primero que pide: tiempo, un poco

⁵⁹ Ibid. p. 52-53.

⁶⁰ Ibid. p. 53.

⁶¹ El inédito al que nos referimos es “La reflexión de la historia. El espejo del eterno retorno.” Inéditos (1967-1970). “Historia y revelación” aunque comienza a gestarse en estos años, tiene su centro en los años posteriores y lo recorreremos en el epígrafe siguiente.

⁶² Ibid. p. 3.

⁶³ Artículos (1963f) p. 19.

⁶⁴ Ibid. p. 19-20.

de tiempo, pues no lo tuvo. El fantasma es un abogado del tiempo, en el río del tiempo sucesivo que logra asomarse un instante antes de que se lo trague definitivamente la corriente. Y le basta este instante, pues no es propio del fantasma durar, extenderse en el tiempo. Le basta con ser visto un instante, porque luego se repite, vuelve al ánimo en el que ha hecho presa, reitera su instantánea presencia, sin durar. Si se le quiere hacer durar se desvanece. Pues solo se le puede dar tiempo fijándolo en un instante: en un instante perenne.”⁶⁵

El fantasma tanto en la historia como en la persona se mueve entre el carácter fluido, casi gaseoso de algunos sentires: inasibles, invisibles para la conciencia; y el extremo opuesto, en que otros se fijan y se enquistan. Entre ambos extremos el alma humana se debate, errante en un caso, oprimida en el otro. La actitud contemplativa, a través del agua de la misericordia y la luz del entendimiento, es la que permite condensar lo evanescente, para hacerlo visible y manifiesto, para permitirle que dé la cara. Y de forma más paciente, disolver también las fijaciones, las piedras de resentimiento, desatar los nudos del odio. Siguiendo el lema general de la Alquimia, “disuelve y coagula”.

“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 la vida puede 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.”⁶⁶

En forma de imagen simbólica también nos habla de este proceso en un fragmento de estos años de los comienzos de “Historia y revelación”.

“Y aquellos -contemplativos los llaman- que caminan todo lo que haga falta para llegar como la sierpe Magdalena al pie de la cruz única. Allí a su pie quedan eternizándose junto a su discípulo de su amor, junto a Ella la madre virgen. Adormida ella en su muerte, tránsito. Y el amado sobrepasando tiempo y pasión, indefiniblemente aquí y más allá. Y si Él hubiera querido que Juan se quedara aquí sin estar a nuestro alcance de mal alguno – y ella la sierpe al fin redimida deshaciéndose de lágrimas, con sus cabellos que rebrotan todas las primaveras y el perfume misterioso de la tierra. Y así allá arriba en la colina que es también el cráneo de Adán.”⁶⁷

Este proceso frente a la historia es lo que va a realizar también el exiliado, figura simbólica del desprendimiento ante la historia que Zambrano comienza a construir en estos años. En 1961 escribe “Carta sobre el exilio”⁶⁸ donde encarna en el exiliado una de las formas de la iniciación, del rito iniciático, que ser hombre supone. El exiliado no es el que se ha ido cargando de razones, el que pretende justificar continuamente lo que le ha sucedido, sino justo todo lo contrario. Su camino es el de irse despojando de sin

⁶⁵ Ibid. p. 121.

⁶⁶ Artículos de María Zambrano (1965p) p. 81.

⁶⁷ La Cruz -Historia y revelación-. Inéditos (1964b)

⁶⁸ Artículos (1961a).

razones, de voluntad, de proyectos. Quedarse desnudo y desencarnado, solo y hundido en sí mismo, pero a la vez a la intemperie. “Como uno que está naciendo, naciendo y muriendo al mismo tiempo que sigue la vida.”⁶⁹ A fuerza de penas y trabajos, de renuncia, parece como haberse salido de la historia, quedándose en su orilla. Imagen de lo pasado, del pasado puro, que no pasa, pero que tampoco pide que le den nada.

“La imagen del hombre en ese indiscernible instante entre la voz y la palabra, voz que corresponde a la palabra que sale del llanto o que sale de él ya limpia; la voz que ha renunciado al llanto y se le ha bajado desde los ojos abiertos, tan abiertos por eso el alma como una lluvia, no del cielo, pero sí de los ojos que están mirando el cielo. Y esta voz es la de la diafanidad.”⁷⁰

Con esa lluvia, desde esa diafanidad ha tenido que internarse en las entrañas de la historia, viviendo en sus infiernos, una vez tras otra, para salir cada vez con un poco de verdad.

“Ánimas del Purgatorio, pues hemos descendido solos a los infiernos, algunos inexplorados, de su historia, para rescatar de ellos lo rescatable, lo irrenunciable, para ir extrayendo de esa historia sumergida una cierta continuidad. Somos memoria, memoria que rescata.”⁷¹

Ser memoria es ser pasado, pero de una forma diferente al pasado que pasa y se desvanece sin más. Y esto, nos dice Zambrano, suscita pavor. Porque se teme que la memoria se presente para reproducir lo pasado, algo de lo pasado que jamás debería volver a suceder. Y para que esto no suceda, se cree que hay que olvidarlo, condenarlo. Pero el pasado condenado a desvanecerse como si no hubiera existido se convierte en fantasma. Y lo propio del fantasma, como hemos visto, es regresar una vez tras otra. Lo único que no regresa es el pasado rescatado, clarificado por la conciencia, “lo pasado de donde ha salido una palabra de verdad.”⁷² Pues a través de esa verdad la historia ya no puede volver, ha ascendido a un cielo suprahistórico y se convierte en una estrella de esas que guían.

“Pues la tragedia no se repite. Cuando se repite es porque es la misma, porque el umbral de la fatalidad no se ha traspasado. A traspasarlo ayuda la memoria, que es conciencia. Cuando se ha entendido de verdad el sueño, descendiendo cuantas veces haya sido necesario a su infierno hasta traerlo a la luz, ese sueño ya no vuelve. Y todavía más: se sueña ya de otra manera. Se sueña, pues es de hombres, de seres de angustia y de esperanza, el soñar. Pero el sueño nace en otros niveles de conciencia. Y todavía más: se deja de soñar mientras los otros se libran de su pesadilla. Conciencia es también paciencia.”⁷³

Este aprender es fruto del desprendimiento, del vacío que deja la consumación de la

⁶⁹ Ibid. p. 4.

⁷⁰ Ibid. p. 7.

⁷¹ Ibid. p. 11.

⁷² Ibid. p. 12.

⁷³ Ibid. p. 12.

tragedia, la soledad y el abandono en que se ha quedado el exiliado. Ese desierto en el que se queda el que le han dejado sin nada y desde el que es capaz también de despertar, de recobrar la conciencia, el tiempo y la libertad. De ese despertar guarda una prenda entre sus manos, como el idiota, una palabra, y lo único que pide es que se la dejen dar.

Pero ¿en qué consiste esa prenda que guarda entre sus manos? En 1963, Zambrano escribe “El tiempo y la verdad”⁷⁴, artículo que nos puede ayudar a comprender mejor en que consiste esta palabra. Allí nos habla del encuentro del hombre con el tiempo, con Cronos. A los demás dioses parece que el hombre los veía como en sueños. Encontrarse con el tiempo es despertar y todo despertar es encontrar un vacío que separa, una soledad. El tiempo desprende al hombre de una mezcla sin separación en lo que le rodea, de la realidad dada en forma de sueño, sin distinción, sin posibilidad de sujeto y objeto. “Primitiva mezcla, en que angustiado se busca saber en cuál de las imágenes que lo rodean se encuentra albergado.”⁷⁵ Cuando el tiempo aparece, lo hace también la realidad. Porque algo es real cuando es accesible al trato, cuando no está determinado del todo y el hombre tiene que hacer su parte. Sólo de esa manera no flotará, como en lo sueños.

La realidad es fragmentaria, por no aparecer del todo, por no ser una revelación acabada, sino que se da en el tiempo, como su don. Y como todo lo que es don, su conocimiento no se inicia con una pregunta, sino que es un saber poético y experiencial, un saber del padecimiento. “La sabiduría vieja y tradicional como toda sabiduría, de que el tiempo ha de padecerse ante todo, pues que oculta y revela, devora seres y cosas para devolverlos un día en algo más y menos de lo que fueron, en una presencia de verdad, paradójicamente inmóvil.”⁷⁶

Porque la realidad, nos dice, necesita también verdad. Suceso que hace sentir que todo lo que la antecedía era tan sólo un prólogo, un camino para que ella se manifestase. “La verdad es el máximo suceso.”⁷⁷ Y esta verdad está en íntima conexión con la palabra. Decir la verdad es crear un ámbito, un orden y un horizonte, crear lo que más necesita el hombre: un camino. A través de la verdad la realidad fragmentaria, confusa, cobra unidad. Porque la verdad libra al tiempo de ser instante fugitivo que escapa sin dejar huella alguna. Y no deja huella aquello no se puede contar, lo que no será historia,

⁷⁴ Artículos (1963a)

⁷⁵ Ibid. p. 68.

⁷⁶ Ibid. p. 69.

⁷⁷ Ibid. p. 70.

lo que irá a dar a un infierno de la historia. “Infiernos son en la vida humana lo que no puede constituirse, falto de un mínimo de verdad y de palabra, en historia sin poder tampoco trascenderla, dirigiéndose hacia ese último silencio de lo todavía no decible, dentro del horizonte de visibilidad de la época.”⁷⁸ Y cuando esto ocurre aparece la temporalidad como estallido, como dispersión que se estrella una vez tras otra, contra una resistencia. El futuro se ha cerrado y con él la finalidad que solo la verdad actualiza y libera.

Descubrir la verdad que supere la resistencia es padecer el tiempo. Ver la verdad a punto de florecer, luego sentir su ocultación y esperar que sea restituida. Hundirse en la pasividad, pero una pasividad que tiene su actividad propia: padecer por la verdad que el presente ha ocultado, hacer positiva su negación. Ser arrastrado, si hace falta, a los infiernos de la “infrahistoria”, donde el tiempo se escinde y se descompone. Quien esto acepta no es el sujeto del pensar, sino el hombre total que acepta la responsabilidad “sin la cual la historia no alcanzaría el nivel de la palabra, no sería propiamente decible.”⁷⁹ Porque esa verdad que vuelve con el tiempo vuelve también con algo que no tuvo. Habrá dejado caer lo que la realidad tiene de fatalmente efímero, entrando ahora en el orden de lo que es, del ser y la vida. “Las realidades vividas incompletamente ascienden a verdades vivientes cuando han pasado por el tiempo y su muerte.”⁸⁰ Esta es la prenda que guarda en sus manos el exiliado, fruto de la responsabilidad de haber padecido en pasividad la ausencia de la verdad.

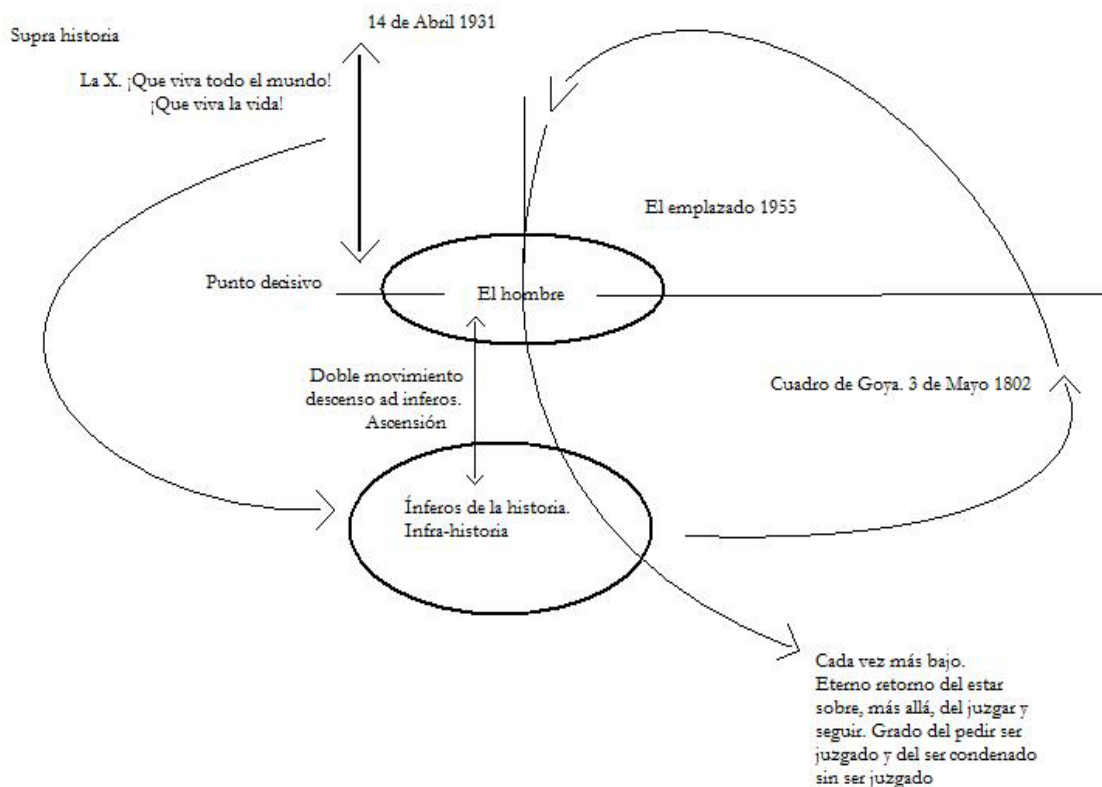
En forma de esquema le muestra Zambrano por carta al poeta José Ángel Valente este proceso⁸¹:

⁷⁸ Ibid. p. 72.

⁷⁹ Ibid. p. 72-73.

⁸⁰ Ibid. p. 74.

⁸¹ Inéditos (1968c)



En este esquema podemos ver lo que hasta ahora hemos estado recorriendo: la “infrahistoria” y la “suprahistoria”, modalidades cualitativas distintas al tiempo lineal de la conciencia, que tienen su reflejo en la persona a través de los sueños, de la atemporalidad, por un lado, y del instante creador en que la palabra muestra su rostro, por otro. En la parte inferior se encuentra el lado de la sangre, del ídolo, del sacrificio que, cada vez más abajo, lleva al eterno retorno, a las reiteraciones del mismo error que no ha encontrado el tiempo necesario para disolverse. En la parte superior la “suprahistoria” a la que Zambrano da como imagen el episodio que, como ya vimos, vivió el 14 de abril, el día de la proclamación de la República:

“Bajando por un costado de Gobernación llegó un grupo de obreros como danzando: Uno de los que lo formaban se destacó dirigiéndose a alguien que pasaba, y le dijo en tono levemente interrogativo:

-Viva la Republica, ¿verdad?

-Sí. ¡Viva la República!

Mientras los demás revoloteaban en su danza improvisada.

- ¡Y viva España!

- ¡Claro, viva España!

- ¡Que sí, que viva España, que viva la República!

Y alzando el puño, en un comienzo de ira, con voz un poco ronca:

- ¡Y muera...! Pero no, que no muera nadie, que viva todo el mundo. ¡Sí, viva el mundo, que vivan todos, todo el mundo! - con la voz por momentos más clara.

Y alzando los brazos al cielo, dejando el pecho al descubierto, ofreciéndolo como si estuviese frente al Universo él solo, aún gritó:

- ¡Viva todo el mundo!
La luz del foco eléctrico le bañaba de arriba abajo; se reflejaba en su camisa blanca,
blanca, de tan blanca la misma blancura.”⁸²

Entre ambas zonas en el centro aparece el hombre, el punto decisivo, la cruz que comunica los ínferos con la supratemporalidad. Así lo muestra en un poema-esquema escrito en 1961:

“De repente:
en lugar del Yo,
la Cruz.
Así en lugar del
punto oscuro del Yo,
el corazón del tiempo eternidad
el hombre clavado al
Cosmos abierto al
cosmos, extendido
en todos los tiempos,
entre la eternidad y el tiempo.
Tiempo
Eternidad
El palpar de la eternidad en el tiempo,
el abrirse de la eternidad en el tiempo.
El tiempo: río de la eternidad.”⁸³

Y como mediadores, un poema de Valente, que Zambrano relaciona con la figura de Job,⁸⁴ y también el cuadro del 3 de mayo en Madrid, que también relacionará más tarde con el hombre de camisa blanquísima de aquel 14 de abril.

“Era luego lo he visto claro, un fragmento real de *Los fusilamientos* pintados por Goya, donde hay ese hombre vestido de blanco y con un grito que no se oye. Hoy creo que es el mismo grito que mi hermana y yo oímos aquel 14 de abril, el grito del que van a fusilar, del fusilado: ¡Qué no muera nadie! ¡Qué viva todo el mundo! ¡Que viva la vida!”⁸⁵

Grito que es también abrir completamente los brazos, las manos aceptando lo que vaya a suceder, cualquier cosa sea. Es el *adsum*, el *fiat* que la cruz representa como dintel de la “suprahistoria” que, durante todos estos años como acción, como palabra, Zambrano, está intentando dar forma.

Pero si la persona es la imagen individual que recoge estas diferentes dimensiones de la temporalidad, la ciudad será la que las recoja de forma colectiva. La ciudad es otro de

⁸² Monografías (1989b) pp. 1048-1049.

⁸³ Monografías (20014a) p. 438.

⁸⁴ El poema dice: “No me llames después/ ni quieras/ a eternidad remota/ aplazarme y juzgarme. / No me llames después:/ hay tantas cosas/ de llanto y luz urdidas/ -ahora, cerca/ de mí- que la vida limita. / No a eternidad me llames, no me llames/ después, ni quieras/ emplazarme remoto. / Mira estas manos tristes/ de recordarte en tanto/ humano amor, en tanto/ barro que te reclama y no me llames/ después: júzgame ahora, / sobre el oscuro cuerpo del delito.” (Valente, J.A. (1998) p. 69) Sobre la figura de Job, que ya ha ido apareciendo a lo largo de lo recorrido en el pensamiento de Zambrano, volveremos a centrarnos en ella en el epígrafe siguiente, cuando en 1969 publique “El libro de Job y el pájaro.”

⁸⁵ Artículos (1985a) p.661.

los vectores de su pensamiento que, aunque presente desde los primeros años con “Ciudad ausente”, en estos años vuelve a renacer.

La ciudad, para nuestra autora, es templo porque dona al hombre su sitio entre cielo y tierra, “el lugar del hombre en el cosmos”, tomando la afortunada expresión del filósofo Max Scheler. La ciudad es creadora de un orden, de “un pequeño cosmos a imitación del cosmos total.”⁸⁶ Pues en los límites en que la ciudad se establecía no sólo se engendraban leyes políticas o sociales, sino la agrupación natural y social a la vez que es la familia o el individuo. “Un lugar donde el hombre, conservando su soledad, está en comunicación y compañía. Que sin soledad y compañía el hombre está desquiciado.”⁸⁷

Pero el hombre contemporáneo parece haber olvidado esta función de la ciudad y cree ahora vivir en su casa y no en una ciudad. Las ciudades crecen acogiendo a las gentes que abandonan el campo, ofreciéndoles una ilusión de vida fácil y cómoda que se concreta en una realidad de trabajar anónimamente en algún gran almacén, horas y horas de pie vendiendo un objeto cualquiera, o en alguna oficina. “Van y vienen de una parte a otra de la metrópoli, de una metrópoli que es en realidad periferia, lugar anónimo intercambiable como tantos otros de países lejanos.”⁸⁸

La ciudad está dejando de ser ese lugar histórico que transmite tradición: idioma, modos de considerar la vida, creencias religiosas, costumbres, formas de decir y de actuar... un estilo de vida. Porque el hombre “ve y mira el mundo todo desde un lugar determinado: un lugar donde nos sentimos estar cobijados, un lugar donde las cosas y los seres nos hablan directamente en un lenguaje que con palabras o sin ellas, no nos vemos obligados a traducir.”⁸⁹ La ciudad así entendida la lleva cada hombre consigo a lo largo de su vida, aunque haya entrado en familiaridad con otros idiomas, lugares o culturas distintas. Como lugar en que se inicia la vida es el lugar simbólico a través del cual el alma mira la realidad.

Así nos lo muestra en “Un lugar de la palabra: Segovia.”⁹⁰ Allí nos dice que la ciudad es lo que más se acerca a la persona en la vida histórica. Porque la ciudad al igual que la persona es un algo más, que no se consume ni se agota en los hechos históricos. Es el lugar que engendra la historia. Y como la persona, no puede ser definida solo a través del concepto, necesita del símbolo, de la imagen. Esa es la

⁸⁶ Artículos (1965g) p. 95.

⁸⁷ Artículos (1964o) p. 55.

⁸⁸ Artículos (1964r) p. 67.

⁸⁹ Artículos (1964v) p. 77.

⁹⁰ Artículos (1964z)

dirección que va a tomar para dar forma a Segovia, como lugar también en el que Zambrano inició su vida, como su ciudad primera, como el lugar en que aprendió a mirar la realidad y que jamás se pierde, por muy lejos que vaya después. Ahora sí, va a dar forma a esa “Ciudad ausente” que, siendo un lugar real e histórico, es también un lugar del alma, desde el que mirar y sentirse mirado, que aporta armonía, orden, tanto a las propias entrañas como a las de la historia. “Un espacio cualitativo, sacralizado.”⁹¹

Y lo primero que destaca es la relación de Segovia con la luz que la hace una ciudad cristalina, “lugar de la transparencia, de una transparencia cristalina.”⁹² Un lugar que rescata a las cosas y a los seres de la confusión, de la ambigüedad, que los recoge y comunica, sin aprisionarlos ni forzarlos. Un lugar de unidad.

Pero no sólo la relación con la luz es característica de esta ciudad, sino también con otro elemento: el agua. Segovia está rodeada, por un lado, la parte superior, por el río Eresma; por otro, la parte inferior, el lado del arroyo Clamores. “Allí se siente y se percibe la precisión del agua que conserva su inasibilidad, su sinuoso cuerpo, su reptar, su paso alado, en su doble condición de sierpe y de pájaro.”⁹³

Por el lado del Eresma, nos dice, respira el agua y la ciudad se presenta como pura presencia:

“Puesto que lo más necesario a la vida parece que sea también lo que más difícilmente se logre. Rara vez se respira bien, especialmente en la historia. Está por lograrse una historia plenamente respirable; allí en aquel lugar, se siente que estuvo a punto de serlo, lo que se llega a hacer visible como en un espejo que sosiega el agua, en el aire.

Una verdadera ciudad es un espejo donde la historia se mira no sólo en lo que fue, sino más todavía en lo que estuvo a punto de ser, en lo que hubiera sido, si los procesos históricos no fuesen interrumpidos en su punto mejor, en ese momento en que la historia se aclara y deja ver un fondo sin légamo, sembrado de piedras blancas; y su corriente ha dejado la prisa de llegar por estar ya llegando; como hace el Eresma cuando por allí pasa. [...]

Un espejo de claridad donde tiembla una imagen clara ella misma, sutil, liberada del peso que se desprende siempre de la historia y de su tiniebla insondable. Puesto que una de las fatigas del hombre civilizado es esa de tener que sondear su historia; sondearla hacia abajo y hacia arriba, en sus cielos.”⁹⁴

De ese lado, como ocurre en el barrio de san Marcos, puede nacer el pan. “Pan del sol, este que ha de ser comido en compañía. Puesto que el pan de veras no es cosa de tomarlo uno mismo y comérselo a solas. Se ha de recibir o se ha de dar. La ley del pan manda que se ofrezca y que se reciba, que se comparta; que se coma junto con los

⁹¹ Ibid. p. 788.

⁹² Ibid. p. 789.

⁹³ Ibid. p. 790

⁹⁴ Ibid. p. 792.

demás, que así se hacen prójimos de verdad.”⁹⁵ La palabra que es don como el pan, nos dice, ha de ser compartida. Porque, ambos alcanzan la plenitud de su ser dándose.

Y como modalidades de la palabra tiene Segovia por este lado del Eresma, también sus templos. Así la Vera Cruz que se hunde en el silencio como un enigma. “Un enigma es una palabra prisionera en una acción objetivada. Sucede esto cuando se trata de una palabra destinada a ser dicha, a todo riesgo quizá; una de esas palabras que quedan en el aire flotando solas, y que luego van descendiendo lentamente hasta incorporarse, como es el destino de las palabras más puras y verdaderas.”⁹⁶ En silencio y ambigüedad queda sumida la Vera Cruz como acción que sustituyó a la palabra. Pero, como es Templo, es también un centro misterioso que alude y rescata.

En frente se sitúa otro Templo, el monasterio que fundó San Juan de la Cruz, que no es ya enigma, sino misterio. Manifestación completa de la palabra que se consume sin consumirse.

“La palabra más alta y entera, la más libre, es aquella lavada por el fuego, la que se forma en él, por él, quedándose así en lo invulnerable, en el centro último de su sentido. Y no puede propagarse. Se propaga la palabra en principio por la combustión en la que nace, por el aliento que de esa combustión se desprende, por lo que tiene de hija del fuego. Y que puede ser fuego que arrebatara, que la devora apenas nacida, despojándola de su sentido y dejándole todo su ímpetu; y el más puro que la funde una y otra vez, hasta que nace del todo y es al par inteligente y misteriosa, una. La palabra que no puede ser usada, ni utilizada; la que es consumida quedándose intacta. La que lleva en su canto el silencio, y que al ser recibida crea soledad y comunicación. La palabra.”⁹⁷

Si el lado del Eresma, que coincide con la parte de la “supratemporalidad” en el esquema que envía a Valente, es espejo que permite el don de la palabra, del lado del arroyo Clamores, aparece la sangre y la oscuridad, la “infrahistoria”. Con el matadero de la ciudad surge también la avaricia. “La sangre se vierte allí donde la avaricia se fabricó su sueño inexpugnable. El sueño de la avaricia que se niega a la palabra.”⁹⁸ Es el despenadero y humilladero de la historia, que aparecen una vez tras otra, como un mal sueño, cuando no se ha logrado arrancar la raíz del sacrificio al ídolo en que la sociedad se identifica. Ídolo que puede cobrar muchas formas: razón de Estado, pureza de fe o de sangre, diosa razón. “Signo de la impotencia de la ciudad, de la civilización, para disolver el terror primario y rescatar la inicial enajenación humana.”⁹⁹ Pero, en la ciudad el sacrificio siempre se convierte en condena en nombre de una ley. Ley que

⁹⁵ Ibid. p. 792-793.

⁹⁶ Ibid. p. 794.

⁹⁷ Ibid. p. 795.

⁹⁸ Ibid. p. 796.

⁹⁹ Ibid. p. 796.

arroja a los condenados a los infiernos de pesadilla que el terror crea una vez tras otra. Condena que es contra la palabra naciente, cuando parece que va a mostrar su libertad sin vaciarse de sentido. “Y al suceder así, el terror se racionaliza, se hace lógico; lógica de la obsesión en que la palabra se congela.”¹⁰⁰

Volvemos a encontrarnos de nuevo ante los dos polos del silencio, el silencio del lugar de los templos que produce la manifestación completa de la palabra y éste en que la palabra fue torturada, sepultada viva. Entre ambos aparece la ciudad actual, como entre ambos aparecía en el esquema enviado a Valente el hombre con su cruz.

Podemos ahora observar, en esta concepción simbólica de la ciudad, la relación entre persona, historia y palabra y, por tanto, la reunión de *polis* y alma que realiza Zambrano.

Esta reunión queda recogida y profundizada en el libro que escribe en 1967, *La tumba de Antígona*.¹⁰¹ Como ha ocurrido con la ciudad, aquí también podemos ser testigos del movimiento en espiral que sigue el pensamiento de Zambrano. Antígona que ha sido objeto de desciframiento desde los comienzos de su pensamiento, cobra mayor fuerza en 1948, con “Delirio de Antígona”, vuelve a reaparecer en 1955 en *El hombre y lo divino*, incorporando la concepción de sagrado y divino, y ahora, después de hundirse en la atemporalidad tanto de la persona como de la historia, vuelve a renacer con una mayor profundidad, recogiendo todo por lo que su pensamiento ha transitado.

El libro consta de un prólogo y del propio delirio de Antígona en su tumba. Como hemos visto, desde 1948 sus inéditos están plagados de fragmentos del delirio de la muchacha, que ahora sí, cobran cuerpo de libro. Es la palabra hablada, ofrecida por Antígona la que aquí Zambrano privilegia. Palabra que toma ahora estructura dramática, de teatro, pues fue concebida con intención de ser representada.

En un artículo de 1964, “El origen del teatro”¹⁰², señala que decir teatro es decir máscara. Máscara a través de la cual un trozo de vida irreal se extrae de la vida, que con su realidad embriaga y ciega al hombre, para que como acción suceda directamente ante el espectador. Porque de esta forma llama a la participación de manera más directa que cuando es simplemente contada.

“No se trata pues en el teatro; de hacer saber, de dar a conocer nada, de fijar

¹⁰⁰ Ibid. p. 797.

¹⁰¹ Monografías (1967)

¹⁰² Artículos (1964q)

simplemente en la memoria hechos que merecen ser indelebles, se trata ante todo de revivir, de hacer resucitar algo que ya pasó, mas que de algún modo ha de seguir pasando, y no sólo para que se sepa y no se olvide, sino para que sea vivido. Decir vivido es decir padecido, sufrido, reído o llorado, compadecido o alabado o todo junto, tal como en la vida sucede. Los personajes en la escena dicen a veces cosas, para ellos están los monólogos, que en la vida no representada no se dirían: íntimas razones y sinrazones, verdades; esas verdades de la vida que nunca llega la hora de decir. Y todo en una especie de delirio aunque sea razonado.

Del teatro cabe decir también que en principio era el delirio; el delirar de la vida en su sobreabundancia de dolor y de gozo, el delirar de la infinitud de la esperanza, el frenesí del apetito de ser depositado en el corazón humano. Delirio y máscara están en el principio del teatro.”¹⁰³

En estas coordenadas está enclavado el delirio de Antígona, pero con unas características propias que nuestra autora subraya en la introducción del libro. Antígona, como ya nos había indicado cada vez que de ella hacía alusión, no se suicidó en su tumba, sino que enterrada viva dispuso del tiempo necesario para producir la transformación necesaria, para deshacer el nudo de las entrañas familiares, para apurar el proceso trágico en sus diversas dimensiones.

Antígona es sacrificada a los *ínferos* sobre los que se alza la ciudad. Porque como hemos visto en Segovia, la ciudad se sostiene sobre tres mundos: el superior, el terrestre y el de los abismos infernales. El sacrificio de Antígona, nos dice, abarca estos tres mundos en toda su extensión. El de los muertos a los que su pasión, al enterrar al hermano proscrito, le lleva, el de la tierra, al haber nacido en el laberinto de unas entrañas como sierpes: una guerra civil, una tiranía y los actos de su padre, Edipo. Es decir, en el doble laberinto de la historia y la familia. Y el de lo celeste al descubrir con su acto una Nueva Ley, que es la más remota y sagrada. Por todo ello, señala, Antígona “es una figura de la aurora de la conciencia.”¹⁰⁴

Es Antígona una mediadora y como todo mediador sufre, en la cruz que se sitúa, el suplicio de las víctimas propiciatorias de la humana historia. En el eje vertical de esa cruz se encuentra la tensión de lo terrestre hacia el cielo, mientras que, en el horizontal, la entrega completa de su ser -los brazos completamente abiertos del hombre de camisa blanca en el cuadro de Goya, *Los fusilamientos*. Pero la historia apócrifa, aquella en la que el hombre es devorado por la necesidad de ser, se encarga que tal figura se desfigure y se convierta en aspa, como vimos que escribía en el esquema que le envía a Valente. En el aspa los dos ejes ya no se diferencian, porque a esa historia apócrifa la dirección vertical es la que más le desasosiega. Así fijada a la víctima se la hace girar,

¹⁰³ Ibid. p. 62.

¹⁰⁴ Monografías (1967) p. 1117.

formando una equis, una incógnita.

La función de Antígona, como la de todo mediador, es abrir un lugar, un espacio cualitativo, sin posibilidad alguna de visibilidad para ella al crearlo, donde su función divina se verifique. Lo que hace que, debido a la ambigüedad de su acción, la tergiversación sea la primera barrera que circunda el lugar que el mediador crea.

La pasión de Antígona, señala, es la pasión de una hija. La doble culpa de Edipo debía caer sobre su prole. Sobre sus hijos varones que se dan muerte el uno al otro, cae la de la ceguera del rey. El ansia de Edipo de querer coronarse sin mirar nada, ni el modo en que el destino tan fácilmente se lo ofrecía, sin sospechar que detrás se escondía la máxima transgresión a la ley natural. Sobre Antígona cae la culpa de Edipo hombre, la culpa familiar que es redimida a través de la fraternidad.

“Emerge intermitentemente esta relación de la pura fraternidad, como el voto secreto del hombre que se debate en los laberintos de los lazos de la sangre, atraída por el poder o, más bien, por el ciego anhelo de poder que ciega y enajena. Y sólo después de una cadena de culpas, de errores, de delirios, llega el instante del reconocimiento, de la identificación. El protagonista se reconoce como sujeto de su culpa. Se libra de ser objeto, el simple objeto sobre el que recae el favor o la condenación del destino que planea sobre los hombres y sobre los dioses.

Y así, en este instante que viene a ser como un punto, la balanza señala la equidad: dioses y hombres aparecen igualados. Igualados también el privilegio y la culpa; y el ser y el no-ser de la condición humana se revela inversamente el ser y no-ser de los dioses. En el hombre el ser sujeto de culpa produce un exceso, un cierto exceso que podría llamarse trascendencia, que le sitúa protagonista absoluto, por encima de los mismos dioses; se hace en torno suyo un vacío hasta entonces desconocido; la ciudad no lo acoge; no encuentra lugar alguno ni entre los vivos ni entre los muertos; se le revela su soledad. Una soledad que solamente el Dios desconocido, mudo, recoge. Paradójicamente el fruto de la fraternidad es esta soledad.”¹⁰⁵

Esta soledad es la que encuentra Antígona en su tumba, un segundo nacimiento, la revelación de su ser en todas sus dimensiones. Ella que nunca se había mirado en un espejo entra en sus propias entrañas. “Diáfana, sin sombra y sin imagen, se le hacía entrañarse, morir como si suicidara desde adentro y, mientras se consume, verse, estar frente a su imagen por primera vez.”¹⁰⁶ Una muerte que es tránsito, ir dejando la vida para llevarse su ser. Un modo de muerte que la revelara y con ello le diera una nueva vida.

A los que pertenecen a la estirpe de Antígona la muerte los oculta, les da el tiempo que los humanos necesitan para recibir la revelación que de ellos surge. “Claros que se abren en el bosque de la historia.”¹⁰⁷ Porque lo que ellos guardan no puede apresarse en

¹⁰⁵ Ibid. p. 1122.

¹⁰⁶ Ibid. p. 1125.

¹⁰⁷ Ibid. p. 1125.

un concepto o idea, es una verdad en estado naciente. “Como la aurora, como la fragancia de una flor recién abierta, inasible e invulnerable. Como ellas se trasfunde sin perderse. Y su única manera de ceder es desaparecer nuevamente, creando con ello una angustia y una mudez que se van anudando conforme dura el tiempo de la ocultación.”¹⁰⁸ Son como esos lugares que recorriamos en Segovia donde la historia se había retirado después de haber dicho un quiero ejecutivo o como el idiota donde resplandece la simplicidad, la pureza, la nitidez. “Profetas pues -estas almas-, más no sólo y de las cosas por venir sino del ser del hombre que en ellas resplandece como una profecía.”¹⁰⁹ Porque la conciencia de estas almas no depende de un yo, todo su ser se ha ofrecido más allá de la vida y la muerte en un *fiat*, que en un instante es capaz de abrir el tiempo todo.

“A Antígona, pues, le fue dado y exigido al par un tiempo entre la vida y la muerte en su tumba. Un tiempo de múltiples funciones, pues que en él tenía ella que apurar, aunque en mínima medida, su vida no vivida, y más que en la imaginación -a ella tan extraña-ofreciendo a todos los personajes envueltos por el lazo trágico, a todos los encerrados en el círculo mágico de la fatalidad -destino el tiempo de la luz, el tiempo de que la luz necesaria penetrase en sus entrañas-. Ya que el círculo mágico era el cerco de un laberinto; del laberinto de las entrañas familiares vueltas sobre sí, y de la revuelta constitución de la ciudad. Más bien, de los cimientos de la ciudad, sus ínferos.”¹¹⁰

Antígona se convierte así en presencia, cosa extraña porque en la vida de la persona, por dada que sea a la luz, existe siempre oscuridad y en ella algo se esconde. “La persona resiste a la luz en los mejores casos tanto como la busca.”¹¹¹ La presencia solo la logra el desposeído de ese núcleo de oscuridad reacio a hacerse visible. Y así el desposeído se convierte también en el que escapa a la enajenación. No importa ya que le sigan doliendo sus heridas, la juntura imposible de su ser y su no-ser, de lo que fue y de todo aquello que no logró ser, de su posibilidad y de su realidad impuesta. “Pues que solamente la libertad, cuando se acerca, hace visible la esclavitud; únicamente cuando la identidad del ser que nació humanamente se aproxima, la enajenación en que se vivió se apura, se consuma dándose a ver.”¹¹²

Antígona entra en su tumba delirando y sólo allí se da cuenta que no se le consintió tener vida, para que en su sacrificio se deshiciera el nudo familiar y, a la par, se revelara la diferencia entre la ley de los hombres, la de los dioses y la ley verdadera que está por encima de ellas.

¹⁰⁸ Ibid. p. 1126.

¹⁰⁹ Ibid. p. 1127.

¹¹⁰ Ibid. p. 1128.

¹¹¹ Ibid. p. 1128.

¹¹² Ibid. p. 1129.

“Supo entonces que no se le habían consentido las humanas nupcias porque había sido, desde que nació, devorada por los abismos de la familia, por los *ínferos* de la ciudad. Y entonces se desatan al par su llanto y su delirio. [...] Y el delirio brota de estas vidas, de estos seres vivientes en la última etapa de su logro, en el último tiempo en que su voz puede ser oída. Y su presencia se hace una, una presencia inviolable; una conciencia intangible, una voz que surge una y otra vez. Mientras que la historia que devoró a la muchacha Antígona prosiga, esa historia que pide sacrificio; Antígona seguirá delirando. Mientras la historia familiar, la de las entrañas exija sacrificio, mientras la ciudad y la ley no se rindan, ellas, a la luz vivificante. Y no será extraño que alguien escuche este delirio y lo transcriba lo más fielmente posible.”¹¹³

Esto, como ya realizara en 1948, es lo que Zambrano pretende transcribir: el delirio que conlleva la transformación, la presencia. Comienza así la segunda parte del libro con un monólogo de Antígona en el que la muchacha le increpa al Sol. Ella, nos dice, que cada mañana iba a buscar a la Aurora, para escuchar de ella una palabra, tan sólo recibía el Sol con su luz implacable, avasalladora. Ahora hundiéndose en la noche tampoco, como en vida, golpeará las puertas del destino, ni llamará a la muerte, aceptará lo que en esa tumba se presente. Y la primera presencia que aparece es su hermana Ismene, a la que relata como encontró a su hermano desamparado por la ley de la ciudad, sobre una roca, roja de su sangre. Antígona derramó mucha agua sobre ella, para lavar la sangre y que corriera.

“Porque la sangre no debe quedarse dura como la piedra. No, que corra como lo que es la sangre, una fuente, un riachuelo que traga la tierra. La sangre no es para quedarse hecha piedra, atrayendo a los pájaros de mal agüero, auroras tiñosas que vienen a ensuciarse los picos. La sangre así trae, trae sangre, llama sangre porque tiene sed, la sangre muerta tiene sed, y luego vienen las condenas, más muertos, todavía más en una procesión sin fin. Eché agua, toda la que pude, para calmar su sed, para darle vida y que corriera viva, hasta que emparara la tierra, hasta embeberse en la tierra.”¹¹⁴

La historia, dice también Antígona, está hecha de sangre y las lágrimas que la lavan no se ven. Pero, la sangre que no corre detiene el tiempo condenándolo, enredándolo. “Por eso no me muero, no me puedo morir hasta que no sé me dé la razón de esta sangre y se vaya la historia, dejando vivir a la vida. Solo viviendo se puede morir.”¹¹⁵

Después de la hermana aparece Edipo que le dice que tan sólo desde Colono, cuando ella, Antígona, cogió su mano se sintió acompañado. Y allí se dio cuenta que había tan sólo corrido sin moverse del sitio. Ni siquiera en este momento sabe Edipo quién es y sólo a través de Antígona puede mirarse: “Que eres tú, que tú eres mi palabra sin error. Tú el espejo donde un hombre puede mirarse, y no ellas, aquélla, la

¹¹³ Ibid. p. 1129.

¹¹⁴ Ibid. p. 1135.

¹¹⁵ Ibid. p. 1136.

Quimera.”¹¹⁶ Y le añade: todos los que aquí aparecemos lo hacemos para que nos ayudes a nacer. “Ayúdame, hija, Antígona, no me dejes en el olvido errando. Ayúdame ahora que ya voy sabiendo, ayúdame, hija a nacer.”¹¹⁷

En el original de Zambrano estas escenas, que han comenzado con la aparición de Ismene, llevan el título de “Esquemas-Sueños”¹¹⁸. Y tal y como Edipo le reclama tienen la misma estructura que en el epígrafe anterior vimos de los sueños de la psique que claman, lloran por ser llevados al tiempo y así poder nacer del todo.

Tras Edipo aparece Ana, nodriza de la niña, que Zambrano, como creación propia, introduce en escena y que viene para recordar, trayendo un poco de agua en un cantarillo y una ramita de albahaca. Imagen como hemos visto, de otro tipo de sueños distintos a los de la psique. Le dice Ana la nodriza a Antígona:

“Eres así tú también, somos las dos de esa gente a las que nunca les pasa nada, nada más que lo que les está pasando a los demás, libres como el agua, encadenados por el amor y por la pena de verlos sufrir y equivocarse día tras día. Y eso es todo lo que nos ha pasado a las dos: estar viendo, lo que se dice viendo, sin poder remediarlo, lo que está pasando, lo que va a pasar; lo que les está pasando ya sin que ellos lo sepan, ni quieran.”¹¹⁹

Al partir Ana, deja sola a Antígona con su memoria, como una araña con su tela y es entonces cuando aparece la sombra de su madre, que no habla, que tan sólo escucha las palabras de Antígona. Sombra que es mancha, culpa de ser Madre como ella lo fue. Pero Antígona le dice: “¿Y es que hay alguna Madre pura del todo, alguna mujer pura del todo que sea madre? Tú sabes que no. Esa pureza de la madre es sueño del hijo. Y el hijo a fuerza de amar su oscuro misterio, la lava. Y ella se va purificando con tierra, pues que de la tierra es y a ella se parece. Y la Tierra es negra y tiene en sus adentros, en sus entrañas, luz.”¹²⁰ Vete tranquila le dice Antígona, húndete en la tierra donde reposa el seno de la Grande Madre que abraza en su regazo todo lo nacido, ya sea bien o mal, no importa sólo por haber nacido.

Después de la madre aparece la harpía, que con razones intenta infundir la duda. Le dice que el temor es lo mismo que el amor, que si hubiera llorado antes hubiera sido perdonada, que Hemón se mató tras de ella y que ella, Antígona, si sacrificó su amor fue porque lo temía. Pero Antígona le responde: “Vete, razonadora. Eres Ella, la diosa de las Razones disfrazada. La araña del cerebro. Tejedora de razones, vete con ellas. Vete,

¹¹⁶ Ibid. p. 1139.

¹¹⁷ Ibid. p. 1140.

¹¹⁸ Así lo señala Sebastián Fenoy en las notas. (Ibid. p. 1490)

¹¹⁹ Ibid. p. 1142.

¹²⁰ Ibid. p. 1145.

que la verdad, la verdad viva, tú no la sabrás nunca. El amor no puede abandonarme porque él me movió siempre, y sin que yo lo buscara. Vino él a mí y me condujo.”¹²¹

Y tras la harpía aparecen los hermanos a los que Antígona les dice que si realmente querían vivir deberían haber dejado por un instante, aunque fuera, su vida a la verdad de la vida. Pero ellos responden que no había tiempo, que si se detenían a buscarla quien iba a gobernar, a poner orden... Ambos hermanos se pelean ahora por Antígona, por su hermana, pero ella les responde que lo que no han comprendido jamás es la hermandad, que deshace el rencor, que lava la muerte. Enseguida ellos le responden que la culpa es estar malditos por su padre. Y Antígona les increpa: no queríais su error, su culpa de ser hombre, pero sí su poder que le hacía ser rey. Pero ahora tan sólo queda la verdad. “La verdad es la que nos arrojan los dioses cuando nos abandonan. Es el don de su abandono. Una luz que está por encima y más allá, y que al caer sobre nosotros los mortales, nos hiere. Y nos marca para siempre. Aquellos sobre quienes cae la verdad son como el sello de su amo.”¹²² Ese saber, añade Antígona, se paga. “Cada gota de esa luz, de ésta que venías a beber ahora ya muertos, cuesta sangre.”¹²³

Tras de los hermanos aparece Hemón, su prometido, presentándose como el único que la visita y que realmente ha muerto por ella, no como los demás. Reclamando también su parte. A él también le dice Antígona que la deje sola, que le dé más tiempo. Es entonces cuando aparece Creón, para ofrecerle clemencia, para abrir la puerta de su tumba. Pero Antígona le contesta que ya no pertenece a su reino y que no quiere volver a él. No pertenece ya el reino del sol, sino que ha hundirse hasta el centro de las tinieblas para encenderse dentro de ellas. “Pues sólo me fio de esa luz que se enciende dentro de lo más oscuro y hace de ello 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.”¹²⁴

Antígona nos dice que ni el Sol ni la Luna, cuando estaba viva, la han guiado nunca. Sólo la Estrella de la mañana, que hace sentir y ver, que establece el centro.¹²⁵ Sólo ese rayo de vida es capaz de consumir todas sus vidas, las que le tendían como cinta cada uno de sus hermanos, uno que quería que reinase a su lado y el otro que vendría a

¹²¹ Ibid. p. 1150

¹²² Ibid. p. 1155.

¹²³ Ibid. p. 1156.

¹²⁴ Ibid. p. 1164.

¹²⁵ Estrella a la que también sigue Diotima en los fragmentos que sobre ella escribe en 1966: “Me reconocía hija de la estrella que reina antes que el Sol. Sola en el cielo desierto la he visto brillar solitaria poniendo fin a la noche. Es el amor.” (Monografías (2014a) p. 459.

buscarla para llevársela lejos. La vida que Hemón le ofrecía, sus bodas. Y la otra, la prometida que sentía en sus entrañas, sin forma, en la que todo sería como un único pensamiento, uno sólo.

“En esta tierra que está bajo el Sol no es posible. Porque todo lo que desciende del Sol es doble: luz y sombra; día y noche; sueño y vigilia; hermanos que viven unos de la muerte del otro. Hermanos y esposo que no pueden juntarse y ser uno solo. Amor dividido. Y no hay un lugar donde el corazón pueda ponerse entero. Y hay que irlo a buscar porque se pierde. Y se cae también el corazón y hay que alzarlo sin que descanse. No se le puede dejar al corazón que descanse, ni que se aduerma. No hay que permitir que nos deje, ni que se vaya en la noche por su cuenta. Hay que esconderlo a veces eso sí. Y dejarlo que ayune para que reciba su secreto alimento.

Y seguirlo cuando la oscuridad lo envuelve, entrarse con él en lo más denso de las sombras, reducirse hasta llegar con él a la secreta cámara donde la luz se enciende.

Ahora sí, ha de ser la hora ya. Ahora que está aquí la estrella.

Después de este monólogo, aparecen dos desconocidos que plantean la última duplicidad. El primero quiere llevarse a Antígona para ponerla en medio de las gentes y que cuente su historia en voz alta; pero el segundo le dice que desde cuando se rechaza al inocente en su caída y luego se lo disputan en su tumba. Será ese segundo desconocido quien la llevará hacia su destino último, afirmando que, mientras siga la historia, Antígona seguirá hablando en el confín de la vida con la muerte. Frente a la invitación del segundo desconocido: “Antígona, ven, vamos, vamos”¹²⁶, la muchacha responde: “Ah, sí. ¿Dónde? ¿Adónde? Sí. Amor. Amor, tierra prometida”¹²⁷ ¿Adónde lleva ese desconocido a Antígona? Quizá un fragmento de Diotima que Zambrano escribe en 1966 nos puede dar noticia de esa tierra prometida:

“Me entraba en el corazón del tiempo. En sueños sin imágenes, en vigilia sin conciencia. Primero era el silencio y un vacío mayor que el horizonte. Desaparecían las imágenes en aquella inmovilidad, como si el que haya imagen dependa de un cierto género de movimiento y de un tiempo semi-infernal. Un paso más en este caer del tiempo y las presencias quedarían sin su imagen en el puro sufrimiento. Este infierno de lo que sufre sin rostro ni figura lo conozco, está bajo la quietud, bajo el umbral del nacimiento.

Pero había otra cosa: El silencio se ahonda y se abre hacia adentro; comienza a sentirse las puras vibraciones del corazón de los astros, de las plantas y de las bestias, del corazón sagrado de la materia, que solo es inerte porque se presta, domada hasta el no-ser, vencida para servir. Y el tiempo primero que cae y desciende de cada cosa. El mar sin límites de las vibraciones de la vida y su corazón primero. Un cáliz donde toda vibración se transforma y la materia es redimida de su servidumbre, donde el tiempo es consumido, se hace instante, como si ese Dios desconocido de que me han hablado llamara hacia sí irresistiblemente, abismo donde toda vibración, todo latido, entra para ser vida de verdad. Cáliz y abismo, donde el instante deja de ser grano de arena y es ruego. Luz.”¹²⁸

De una forma similar a este fragmento de Diotima, termina y subraya Zambrano el proceso de Antígona, en uno de sus inéditos, haciéndola decir: “La

¹²⁶ Ibid. p. 1170

¹²⁷ Ibid. p. 1170.

¹²⁸ Monografías (2014a) p. 462.

luz está viva dentro de mí y no me quema. El germen de la luz.”¹²⁹

Este es el papel del mediador, del que hace circular la luz por el mundo, papel femenino por excelencia nos dice Zambrano en otro de sus inéditos de 1966, “Cuadernos de Santa Lucia II”:

“Lo propio de los mediadores es que por ellos, a través de ellos se cumple la circulación de la luz. Y ha de haberlos en los diversos pasos según una escala. La santa Virgen es la primera mediadora en esta circulación de la luz, la primera humana -según dicen: humana. Mas humana no lo es. Por ella la luz entró, cayó en estas tinieblas terrestres y en todos aquellos sobre los que haya caído.

La Santísima Virgen Inmaculada es el vehículo de la Luz. Verbo. Y toda mujer mediadora es vehículo de la Luz. Beatriz, Lucia. Mas todo hombre mediador es en este sentido femenino, “dona”. Lo que hace que pueda ser cierto que en el *Fedeli de Amore*, los fieles fuesen llamados *donne*. Lo que no sería en todos los momentos de la vida iniciática sino únicamente por asimilación a la Beatriz vehículo de la luz.”¹³⁰

Y sobre esto añade en otro inédito de 1968, “Camino de Éfeso”:

“«Soy la Madre del Amor, del Temor, de la Ciencia y de la Santa Esperanza»
Eclesiástico 24, 24.

El infierno de Dante lo es de la Inmaculada Concepción. Es el infierno de la Virgen. Cántico de la Puerta del Infierno.”¹³¹

Éste es el camino que de forma simbólica también ha recorrido Zambrano durante estos años, internarse en los infiernos de los sueños y el sentir, para concebir, para alumbrar ese instante en que luz y oscuridad se tocan, la Aurora. Y así la Inmaculada Concepción se convierte en el desprendimiento de toda ansia por ser, por construir la máscara del personaje, permitiendo tan sólo que lo que sea, nazca. Descender hasta el fondo de la vida, para permitir, sin violentar, que su germen sea acariciado por la luz.

Pero este proceso requiere una transformación por parte del hombre, una conversión y, por tanto, depende de la experiencia. No puede ser apresado tan sólo por el concepto y la sistematicidad- que se atienen tan sólo a los hechos sin trascenderlos. Todo saber se separa propiamente del conocimiento en el método, en su vía de acceso y de transmisión. Porque, ¿cómo transmitir y adquirir experiencia vital, una experiencia que no es repetible a voluntad según lo que se efectúa en los laboratorios? ¿Cómo transmitir lo inefable, los sucesos más hondos e íntimos que suceden en el fondo del alma?

“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 fórmula adecuada. Y es también el fruto que aparece tras de un acontecimiento extremo, tras de un hecho absoluto, como la muerte de alguien próximo o simplemente la muerte de alguien, la enfermedad, la pérdida de un amor o el desarraigo forzado de la propia Patria. Puede brotar también y debería no dejar de brotar nunca, de la alegría y la felicidad. Y se dice esto, porque extrañamente se deja pasar la alegría, la felicidad, el

¹²⁹ Monografías (2011a) p. 1504.

¹³⁰ Inéditos (1966b).

¹³¹ Inéditos (1968b)

instante de dicha y de revelación de la belleza sin extraer de ellos la debida experiencia, ese grano de saber que fecundaría toda una vida.

Tienen la virtud estos momentos extraordinarios de hacer desaparecer de improviso todo lo que la persona que pasa por ellos tenía por importante (y así el curso de sus pensamientos queda como anegado en un mar que lo invade). Cuando se ha salido de esa situación se es diferente del que se era, es, en cierto sentido, «otro». Otro que es sin embargo más «sí mismo», más verdaderamente sí mismo del que era. La palabra más justa es la de iniciado, el que ha atravesado ciertas situaciones de extremo dolor, de extrema dificultad o de dicha extrema ha sufrido una iniciación.”¹³²

Para dar cauce a esa iniciación se precisa como hemos visto del símbolo que, como dice en otros de sus inéditos, “El pensar sistemático: indicio, símbolo, razón.”¹³³ restituye a la vida humana y a la vida toda, su carácter poético.

“El lugar del símbolo es eminentemente vital; es el lugar en el que la vida en todos sus planos se manifiesta concentrándose en una figura, en una forma visual unas veces y otras en una estructura visual y sonora, sea música o palabra o las dos unidamente. El símbolo puede ser recibido o ejecutado. Y en este último caso, puede ser ejecutado por algunos y recibido por los demás o bien ejecutado con la participación activa de todos. Mas en verdad un símbolo ejecutado es lo que se llama un rito, elemento esencial de toda liturgia.

Por tanto, los símbolos son las formas fijas en sí mismas, el equivalente de las letras de un alfabeto, disponible para componer palabras. Equivalente de las palabras que componen no un idioma, sino un determinado lenguaje cuya fuerza operante es exclusiva y que por ellos mismo no se habla siempre, sino tan sólo en determinadas ocasiones, cuando es necesario. Un símbolo crea o por lo menos origina un medio ambiente específico. Lo que vale decir: un espacio- tiempo distinto del espacio tiempo común o genérico.”¹³⁴

Este es el nuevo vector que guiará el pensamiento de Zambrano en los años siguientes: la forma del método capaz de transmitir y crear una vía de acceso para esta iniciación, para la blancura, para la experiencia de la Inmaculada Concepción, para la conversión que el hombre precisa.

Y es ahora también, tras pasar por todo este recorrido, sumergiéndose en la más extrema pasividad y a través de las figuras femeninas -Nina, Eloísa, Antígona, Diotima-, que iban encarnando los diferentes saltos cualitativos que su pensamiento precisaba, cuando Zambrano comienza a dar forma a la imagen más depurada de este elemento femenino de la divinidad, a través de la figura de la Virgen María.

¹³² Artículos (1965j) p. 101.

¹³³ Inéditos (1966a)

¹³⁴ Ibid. p. 12

5- La Virgen María: aurora de una nueva concepción.

“El pensamiento que se da a luz ha de ser concebido y eso es doloroso y algo más, algo inenarrable: desgarramiento, entrega, oscura gestación, luz que se enciende en la oscuridad hasta que la claridad del Verbo parece como una aurora «consurgens». Los misterios de la Virgen presiden el proceso del pensamiento creador. Y no se sabe.”

María Zambrano.

5.1- La figura de la Virgen María: entre la segunda edición de *El hombre y lo divino* y *Claros del bosque*. (1968-1977)

Tras sumergirse en el mundo infernal de los sueños Zambrano ha encontrado un sostén, un centro, otro tipo de circulación de la luz. Y va a ser la figura de la Virgen María la que sea capaz de encarnar este proceso, como primera mediadora en la circulación de la luz. La Virgen es mediadora porque es capaz de concebir una de las formas divinas: el hijo del Hombre, Cristo. Para nuestra pensadora esta es la misión fundamental de la filosofía, transformar lo sagrado en divino, como apuntaba ya en la primera edición de *El hombre y lo divino* y continúa señalando en los escritos que añade en la segunda, publicada en 1973:

“Pues lo divino es la revelación inequívoca, universal en principio, de lo sagrado que está oculto, adherido a un lugar donde su poder se ejercita sin dar la cara, sin rostro y como a saltos, imprevisiblemente. El reino de lo sagrado es la noche, una noche en la que aparece sin periodicidad, sin número ni ritmo, una luz fulgurante, una acción imprevisible.”¹

La Virgen como símbolo de la encarnación es capaz de descender hasta esa noche imprevisible de lo sagrado, fondo oscuro que nunca da la cara y que tan sólo puede ser padecido, para gestar, para concebir esta nueva manifestación de lo divino, un nuevo ritmo, un nuevo orden.

Si pocas veces se refiere Zambrano a la Virgen en sus escritos publicados, en los inéditos y cartas de estos años, existen, como veremos, numerosísimas alusiones que convierten a la Virgen en una figura indispensable de su pensamiento.

En 1987, en una de las pocas ocasiones en que la Virgen aparece en uno de sus escritos publicados, “A modo de autobiografía”, escribe:

“Siempre me ha fascinado la Virgen casta, pura y madre, porque a la fecundidad no he renunciado. Me gustaba y me atraía lo fecundo y lo puro al par; así que cuando supe que mi

¹ Monografías (1955,1973) p. 304.

nombre, María, es el nombre de las aguas amargas, de las aguas primeras de la creación sobre las que el Espíritu Santo reposa antes de que exista ninguna cosa, entonces me entro una profunda alegría por sentirme participada, aunque mi nombre me lo señalaba ya, en esa condición de la pureza y la fecundidad, y también ¡ay! de la amargura. [...]

He creído siempre en la luz del pensamiento más que en ninguna otra luz; y la aurora resulta la mediación entre lo sagrado y lo divino y, como para mí, parece ser, la filosofía es transformación, en este punto no digo que siga, pero sí que estoy de acuerdo con Nietzsche, como en tantas otras cosas; entonces salió la aurora. Nietzsche escribió un libro, *Auroras*, por cuya simple lectura de su prólogo, valdría la pena el haber existido. Es la salvación. Es como el que ha estado en el fondo de una mina y asciende a la luz. Esa es la transformación, que puede ser alquimia también, pero alquimia del pensamiento claro, de la luz, y con ello está en conexión con el culto a la Virgen María, a la santa Virgen, a la que ya he aludido estaba prefijada o presupuesta en las aguas amargas del primer día de la creación, cuando el espíritu Santo reposaba sobre ellas antes de la creación. En ella, pues, se da el tránsito mismo; y así aunque parezca indecible, y no dejo de enrojecer al decirlo, para mí la Virgen está identificada con el saber filosófico y lo ampara y lo sigue. Yo no sé si puedo decir más. No lo sé porque siento que estoy yendo más allá de lo debido, que estoy apurando la expresión, que me estoy derritiendo.”²

La Virgen ampara y sigue el saber filosófico concebido como algo muy distinto al conocimiento al que Occidente se ha lanzado: el de imponer un sentido a las cosas, no permitiendo que penetren, que se adhieran a nosotros, que entren a formar parte de nuestra interioridad y que allí germinen.

Por ello antes de hundirnos en la figura de la Virgen vamos a describir los dos movimientos que Zambrano va a realizar en estos años: trazar una nueva relación con los tres mundos que el hombre habita, “el de la tierra, el del universo, el suyo propio”³ - en el que la Virgen aparece como uno de los símbolos fundamentales-, a la vez que realiza una “Crítica a la razón discursiva”⁴, de la razón convertida tan sólo en la capacidad del entendimiento de obtener conocimiento mediante la progresión de unas premisas hacia una conclusión que deriva de ellas, frente a la *noesis*, como la capacidad de la razón de intuir de forma inmediata los primeros principios. Como veremos a lo largo de estas páginas, *Nous* para nuestra autora tiene una extrema relación con el Espíritu Santo y con su concepción de la revelación.

Nuestra pensadora en esta crítica se pregunta primero, por la finalidad del hombre y de la historia, como si ambas finalidades coincidieran, pero quedaran atrapadas en la extensión del campo racional, del ser humano referido tan sólo a sí mismo, a través de los logros de la humanidad. Logros que extienden también un velo de mudez, de resistencia, de impenetrabilidad sobre las realidades que cubren.

² Monografías (2014a) pp. 718 y 723-724.

³ Monografías (1977) p. 149.

⁴ Dos inéditos de estos años llevan este título. Inéditos (1968d) y (1972a)

En “La respuesta de la filosofía”⁵, artículo publicado en 1969, profundiza sobre esta idea. Allí nos dice que las cosas no aparecerían como tales cosas, si su ser o aparecer no fuera el resultado de una condena que las vuelve disponibles para que la mente del hombre las utilice. Convertidas únicamente en exterioridad con respeto al sujeto, que exige sólo para sí la condición de interioridad, al nombrarlas despierta su resistencia.

Para la razón discursiva, la respuesta a la pregunta con la que la filosofía nace debe ser clara, concluyente e indiscutible. Más que una respuesta ha de ser imperativo sobre la realidad. Lo que lleva a ceñirse a los hechos entendidos como un modo evidente y concluyente de la realidad. “A las cosas y los hechos responden, cada vez más cosificados, los conceptos, feliz hallazgo liberador en un principio al que el hombre occidental se ha ido entregando tal como suele entregarse a todo, obligándolo a servir y a dejarse usar.”⁶ Cuando esto sucede y el universo está fatalmente conformado por hábitos mentales la filosofía tiene que volver a ser mediadora y como el amor, convertirse en un entusiasmo, en un delirio, en una inspiración que desemboque en un mayor logro: “en un orden, conjugación de movimiento e inmovilidad, circulación sin trabas de la luz.”⁷

Pero esto no es posible, nos dice, si el sentir no acompaña al entender, si no se confía en la no irracionalidad del sentir y este precede como guía al entendimiento. “El sentir despierta, aviva y es fuego reanimado por el entender; el sentir que guía velando sólo en largas noches oscuras, luego es sostenido, custodiado.”⁸

Desde esta simbiosis de pensar y sentir las cosas dejarían de ser pura exterioridad, dejarían de ser el resultado de la condena que las vuelve disponibles, utilizables y se convertirían, como nos dice en *Claros del bosque*, en signos, en semillas, en razones de vida que más que dar cuenta y ofrecer asidero a las razones de lo que pasó, llaman a alzar los ojos hacia otro tipo de razón.

“La figura impresa en las alas de una mariposa, en la hoja de una planta, en el caparazón de un insecto y aun en la piel de ese algo que se arrastra entre todos los seres de la vida, ya que todo lo viviente aquí de algún modo se arrastra o es arrastrado por la vida. Signos que no pueden constituir señales, ni avisos. Y que si nos remitimos a ese aviso del puro sentir que vive envuelto en el olvido en todo hombre, se nos aparecen como figuras y signos impresos desde muy lejos, y desde muy próximo; signos del universo.

Mirados tan sólo desde este sentir, estos signos nos conducen, nos reconducen más bien, a una paz singular, a una calma que proviene de haber hecho en ese instante las paces con el universo, y que nos restituye a nuestra primaria condición de ser habitantes de un universo

⁵ Artículos (1969c)

⁶ Ibid. p. 118.

⁷ Ibid. p. 119.

⁸ Ibid. p. 120.

que nos ofrece su presencia tímidamente ahora, como un recuerdo de algo que ya ha pasado; el lugar donde se vivió sin pretensiones de poseer.”⁹

Desde este sentir, la finalidad humana no sería ya la extensión de la historia sino, como nos dice en su “Crítica a la razón discursiva”, sería: “como si el ser humano hubiera caminado desde el origen al encuentro de una cita, de una cita habida con su propio ser, con su cumplimiento sea con él a solas – la humanidad lograda- o con un ser supremo... se trata de cumplir una promesa en ambos casos.”¹⁰

Para comprender mejor que quiere decir esto, hay que adentrarse en otro escrito de 1969, “El libro de Job y el pájaro”¹¹, donde Zambrano da cuentas de esta crítica a la razón discursiva en forma simbólica. En este texto nos presenta a Job como extraño a su Dios. Extraño, no porque dude de su existencia, sino porque el puente que con Él le unía ha sido retirado. Hasta caer en la desgracia la vida de Job había sido colmada a rebosar, había sentido de forma plena la amistad con su Señor, cumpliendo los preceptos de la justicia y derramando misericordia su vida era una bella liturgia según la armonía. Orden humano y cósmico a la vez, paraíso terrenal donde no era necesaria la súplica ni la invocación. Pero, de repente, ese paraíso se pulverizó sin razón alguna. Probando, sin transición, la plenitud del sufrimiento

Desde esa extrañeza Job clama a su Señor, se lamenta, razona a solas y contesta a sus amigos, los que juzgan. Porque en los amigos habla la razón al uso, que le ofrece a Job, ante su movimiento pendular entre la queja, la invocación y la total pasividad, un fiel de la balanza, un punto estático que consiste en que, si el Señor tan sólo condena al inicuo, reconozca su iniquidad y vuelva a su favor. Le ofrecen la evidencia para que su vida vuelva a su anterior cauce. Pero regresar, revestirse, volver a su antigua felicidad, no tiene ya sentido para Job. Más que las llagas o los hijos perdidos, a Job le duele lo que al perderlo todo se le ha revelado: conocerse como larva, como una criatura apenas nacida, sin posible acabamiento. Pide a su Señor justamente eso: su acabamiento, ser aniquilado, ser devuelto a antes del nacimiento.

Frente a este lamento, la comunicación con sus amigos no puede avanzar ni un solo paso. “Se trata de un despliegue reiterado de razones, razonantes las de ellos, entrañables las de Job. Y las dos ruedas como en danza ritual se entrecruzan, se separan, más nunca coinciden porque el punto en torno al cual giran no es el mismo para los

⁹ Monografías (1977) p. 221.

¹⁰ Inéditos (1968d)

¹¹ Artículos (1969c) Este artículo luego será integrado en la segunda edición de *El hombre y lo divino*.

dos.”¹² Es como si sus amigos le dijeran a Job, cosa que siempre se le exige al hombre occidental, que para enaltecerse hay que desprenderse de las propias entrañas, de las raíces del ser viviente donde se fragua el sentir

“Sólo el corazón como símbolo y representante de ellas ha encontrado alguna fortuna, mas olvidándose cada día más ese aspecto del símbolo corazón, de ser depositario del gemir de las entrañas trabajadoras, proletarias. Ellas trabajan a toda hora, a toda hora soportan, ofrecen y producen. Y ese su exceso se derrama vivificante, si se les deja abierto el corazón para que entren. Y al corazón abierta la mente para que en ella cante y diga. El corazón, que con su música rescata el crujir de las entrañas que se resecan cuando no les llega ni una lágrima desde los ojos fijos sólo para ver ya no lloran; puro cristal, pura retina. Solo para ver sirven los ojos, solamente para ver, se ha creído -se sigue creyendo. Y así los ojos que no lloran se confunden.”¹³

Las razones de Job son distintas que las de sus amigos, aunque digan las mismas palabras, porque llegan a la garganta desde las entrañas. Lloro, invoca, reclama mientras que los amigos están erguidos, seguros de sí, seguros de ocupar el lugar justo y desde allí razonan. Y esas sus razones, nos dice nuestra pensadora, reaparecen en la historia de la razón triunfante, de aquellos que han capitalizado el trabajar y padecer de sus entrañas, sordos a ellas, “con la sordera del que convierte en piedra la claridad que se derrama de la sangre y enmuran los espacios entrañables para que a ellos no descienda el *logos*.”¹⁴ En lugar del panal donde la abeja, el alma, deposita su oro asimilable, se convierten en laberinto, símbolo de las entrañas petrificadas en cuyo centro el bramar de la vida engendra crimen. Desde allí sus amigos, como sólo miran sin llanto, lo único que pueden hacer es juzgar. Así hasta que como bramido hace su aparición el Señor.

Ante la palabra de su Señor todo se detiene, la historia de Job, los razonamientos de sus amigos, el yacer y la aflicción. El universo y su autor se revelan ante la miseria humana. Porque Job cuando el Hacedor se le revela, está completamente desposeído y completamente corroído por el sufrimiento, que en su gemido desata tres evidencias: nacimiento impuro, muerte cierta y, entre ambos, sufrir injusticias.

El Hacedor despliega su creación ante Job, mostrando la barrera infranqueable que los separa. Pues Job, hijo del hombre, es tan sólo un ser creado como los demás, que ni siquiera tiene un puesto singular en el poema de la creación. La ignorancia se le presenta como punto insalvable, pero Job no quiere conocer por sí mismo todos los secretos. Sus razones son entrañables, fundadas en una relación con su Señor desde adentro. Job ha recibido la revelación de su ser, la manifestación de aquel que padece su

¹² Ibid. pp. 347-348.

¹³ Ibid. p. 348.

¹⁴ Ibid. p. 348.

propia trascendencia.

“Sufre de ser, sufre de conocerse. Mas la aniquilación no llega, ni el vacío. Ni el limo de la tierra de donde debía haber sido formado le recogía. Es ahora una historia Job, una queja que parte una y otra vez de un ser inextinguible. Es una herida, una sola herida, una palabra reiterada. Es uno y único en un incesante nacimiento. Job está naciendo. Entre la vida y la muerte unidas en su aliento. Es un puro aliento en lo que se ha quedado.”¹⁵

Aliento que no se derrama al expirar ni se llena inspirando. Reflexión del ser significada por un aliento que mantiene el sufrir y el verse. “Un aliento que se ve viendo a su Señor, un aliento revelado y revelador. Un mínimo espejo palpitante. Un punto tan solo en medio de la creación.”¹⁶ El Señor había descendido para recordarle su creación, pero sin descubrirle la prueba a la que había sido sometido, ni recoger su aliento, que era quizá lo que Job esperaba. La intimidad entre ambos no se había producido.

Pero entre todos los animales descritos por el Hacedor, nos dice nuestra autora, hay un misterioso pájaro que abandona lo que pone a germinar, sin guardián alguno. Un pájaro que, desde lo alto, impasible y a la vez distraído, no parece darse cuenta de lo que esa germinación produce.

“No son estos hijos del pájaro criaturas ya formadas, sino como todas las crías que de los pájaros provienen embriones. Pues solamente una parte de la «animalia» pare hijos ya formados. Reptiles, aves y peces dan a luz embriones dotados de vida, prometidos a ella y al cumplimiento de su forma, tan escondida mientras se agitan. Y más todavía, los de ese tan extraño pájaro, bajo tierra, sin sentir el aliento del padre, el calor de la madre. A solas en la vida, sin más vida que la que en sí llevan indecisa como un alba, tal como si fuesen los primeros y aun los únicos vivientes. Los justos abandonados ¿se verían en un futuro por encima de sí, más allá de sí, sobre un árbol gigantesco, árbol de vida sin duda, como si sólo allí sobre ese árbol les aguardara su forma, su forma indeleble prometida? Un árbol que habría de ser, si el símbolo es valedero, un árbol invulnerable de un reino más allá del paraíso y sin posible salida, sin finitud.

Ha sido un punto privilegiado el abandono en que Job fue dejado caer: El punto que le ha arrancado de poseer y de ser poseído. Pues le sucede al que posee, que es poseído a su vez fatalmente. Mas como Job era un justo estaba poseído solamente por la inercia, alojado en el paraíso de la Ley y el favor divinos. No podía sentirse a sí mismo, menos aún verse. Y colmado pasaba sus días sin la revelación de su originaria miseria y de su originaria infinitud. Le recordó el Señor que Él había puesto la ciencia en lo más adentro del hombre, en sus vísceras. Mas esa ciencia a Job, hombre abandonado, de nada le valía. Y así da como toda respuesta la de que una vez ha hablado y no volverá a hablar más. El abandono, pues, se nos revela de mayor trascendencia que la palabra humana. Pues parece que esta humana trascendencia se revela en la total desposesión, y que el abandono sea el punto privilegiado donde se anulen las fuerzas posesoras y posesivas. Job cayó en el último fondo del abandono. En su yacija era la imagen de la putrefacción. Mas se iba pudriendo sin morirse. Y quizás sea ello la revelación. ¿Qué clase de vida se le revelaba estando más allá de la muerte, probando más en la vida que nunca lo que la muerte da? Descortezado y descarnado, despertaba en su núcleo invulnerable.”¹⁷

Tres veces se refiere en este fragmento al punto privilegiado en el que Job fue a caer

¹⁵ Ibid. p. 356.

¹⁶ Ibid. p. 357.

¹⁷ Ibid. p. 359.

a través del abandono. El devenir siempre, en algún momento, declina, hace que la suerte cambie, convirtiendo la felicidad en desgracia. Ese declinar amenaza con hundir también a la persona. Job estaba poseído por el devenir en la inercia de la Ley y el favor divinos. “El exceso de facilidad favorece el declinar insensible de la persona misma.”¹⁸

El punto es pura aparición que no representa nada. No es causa ni efecto, ni indica dirección alguna que tomar, abre tan solo el desprendimiento. “Y quien a él se remite se desprende ya por ello del devenir que lo envuelve y está a punto de sumergirle.”¹⁹ Se siente sostenido por algo, como si se abriera lo que justo lo que el punto jamás puede albergar: un lugar. Lo que sugiere la posibilidad de vivir sin lugar alguno, en el más completo desprendimiento.

“Y el que tal imposible no dure, el doble imposible de no poder albergarse en la pureza del punto, ni la de que inmediatamente se revela de vivir sin lugar alguno, el que haya sido real y verdaderamente, mas sin duración, no lo desmiente ni lo desvaloriza. Por el contrario, revela un modo de vida que no se extiende en la duración. Un vivir que no prolifera. Un puro vivir la cualidad o esencia de la vida sin cantidad y sin medida. La inmensidad del vivir solo, del sólo vivir. Como una profecía de la vida desprendida de su extensión, de su duración: del lugar, y del espacio-tiempo; de la inevitable relación que toda vida sostiene con la causalidad y también que a toda vida acompaña. Muestra la profecía de la vida alzándose sobre las categorías que la sostienen y la cercan; que la desgarran también, ya que no alcanza a contenerla salvándola de su declinar, de ese declinar que lleva consigo todo devenir.”²⁰

En la total desposesión, nos dice, un influjo vivificante cayó sobre Job. Al quedarse sin palabra, se pregunta, ¿llegaría a sentirse bajo ese misterioso pájaro invulnerable que permite el germinar de sus crías como si no fueran suyas, sabiendo que levantarán las alas? En una carta de 1974 le escribe a Agustín Andreu sobre este texto:

“Ese «Dios del trabajo» bajo cuya sombra gemía Job es el Demiurgo. No permite diálogo. «Una vez he hablado». No hay Logos. Y el extraño pájaro que se ríe del jinete y del caballo, que mira indiferente o no mira al parecer sus crías, es el Espíritu Santo de cada uno, o en tanto toca a cada uno, al justo que ha de germinar así como lirio y florecer en la eternidad ante el Señor. El demiurgo puede no ser un dios, sino la barrera humana sostenida por la avaricia de una oscura potencia. ¿El ápeiron de Anaximandro? No quiero entrar en teologías. Existe y hemos de saberlo para que no exista, para que no nos *existencie*. *En esto de la existencia anda también el enemigo.*”²¹

Como le dice también en otra carta: “es raro que algún escrito mío no acabe con referencia al Espíritu Santo sin nombrarlo.”²² Pero, como le añade meses después, “cuanto menos se le nombre mejor. No es sobre, ni hacia, ni para... sino desde Él, que

¹⁸ Monografías (1977) p. 237

¹⁹ Ibid. p. 238.

²⁰ Ibid. p. 239.

²¹ Monografías (2002) pp. 69-70.

²² Ibid. p. 175.

hay que decir.”²³

El símbolo que Job encarna se acerca al de la figura de la Virgen, como nos muestra en otro de sus inéditos de 1968, “La estrella y el loto”:

“La estrella en lo alto se corresponde con el loto sobre las aguas. Los dos palpitantes. En el hombre dos centros cósmicos y propios que se revelan despertándole. La luz cordón umbilical. Tras el abandono pasivo dejando el corazón arriba en la luz, «del dormir en la luz y despertar en la oscuridad» -alumbrar la luz en la oscuridad-, llega a irse despertando en la luz, centro por centro, víscera por víscera, para que la luz encarne en cada uno de ellos -antes de morir.

Etapas: la pasividad: *Ecce Ancilla*.

I Circulación de la luz

II Germinación de la luz”²⁴

El loto que crece en el lodo, que se abre paso a través de aguas llenas de barro y al final, en la superficie, aparece como flor inmaculada, en la tradición occidental se asocia a la flor del lirio blanco²⁵. Flor que Zambrano asocia a Job, como el justo que ha de germinar, pero que simboliza también la anunciación de la Virgen María.²⁶ En este fragmento el loto se asocia a las palabras que la Virgen pronuncia en la Anunciación - “*Ecce Ancilla*”, “he aquí la esclava”-, ante la aparición del Ángel. Convirtiendo el *fiat* en la forma simbólica del padecer trascendente que es ir alumbrando la luz en la oscuridad, ir repartiéndola víscera por víscera, centro por centro.

A esta figura del loto corresponde también la imagen de la perla que en estos años toma forma a través de otro personaje femenino de la obra de Galdós: Tristana.²⁷ En el texto que le dedica escribe:

“Rueda la perla en estado naciente del interior puro y amargo de la grisura de la ostra, que no da su tesoro completo sin la gota de mar salina y amarga. Perla, llama a Tristana Don Benito, «su perla», a través de don Lope. Y como perla, Tristana es la condensación perfecta del agua amarga y de la luz que, por prodigio, se enciende en esa cerrada cavidad, donde la perla nace bajo la grisura de la ostra. No hay tristeza en Tristana, como su nombre hace sugerir a los oídos españoles; sino el amargor de la dádiva submarina, del paraíso del mar con su luz nacida sin fuego, o como loto que asoma a flor de agua, don de los ínferos acuáticos.”²⁸

En esta figura femenina, de nuevo, se produce la dinámica en que la luz se muestra

²³ Ibid. p. 197.

²⁴ Monografías (2014a) pp. 466-467.

²⁵ Así lo escribe René Guenon, autor al que Zambrano lee y nombra en sus escritos: “Ishtar, igual que Ester en hebreo, significa «loto» y también a veces «lirio», dos flores que, en el simbolismo, a menudo se reemplazan mutuamente”. (Guenon, R (1995) p.185.)

²⁶ Es un motivo típico de la representación pictórica representar al Arcángel Gabriel con unos lirios blancos.

²⁷ El texto “Tristana -el amor” no fue publicado hasta 1988, fue posteriormente incluido en la edición que se realizó en 1989 para *La España de Galdós*, pero el manuscrito está fechado en 1970. Así lo explica María Luisa Maillard en la edición que realiza de este libro en las Obras Completas. Monografías (2011a) p. 1303.

²⁸ Ibid. p. 591.

como fruto que nace de la más profunda oscuridad y pasividad, ciclo en que los sueños aparecen como teoremas de los lugares infernales y que, a través de un trabajo pasivo de disolución y coagulación, se muestran luego como figuras del destino. Y en este proceso la memoria tiene un papel fundamental como nos dice en un artículo de 1972, “Del método en filosofía o de las tres formas de visión”²⁹. Allí nos recuerda que el verbo que utiliza Platón al comienzo del Libro VI de *La República* es discurrir. Movimiento del ir y venir del pensamiento como avanzar a ciegas, primeramente, para luego retroceder en busca del punto de partida. Intentar recordar para lograr ver entre el asalto de los sentimientos y de las percepciones de una forma más nítida que cuando surgieron.

“Ya que todo lo que nace irrumpe ciegamente -invasoramente- en lucha con lo que le rodea, en agonía de crecer y de mostrarse. El recordar viene a ser así siempre un desnacerse del sujeto para ir a recoger lo que nació en él y en torno suyo. Y viéndolo devolverlo, si le es posible, a la nada, o para reducirlo al «ser» que le corresponda dentro del conjunto del proceso en cuestión, o para rescatarlo de su oscuridad y prestarle ocasión de que renazca para que nazca de otro modo ya en el campo de la visión.”³⁰

La búsqueda de ese algo perdido que funda la memoria y que es necesidad imperativa para el ser humano, al padecer la función tanto de ver como de verse a sí mismo, nos dice, puede darse en diferentes formas. Una de las formas de esa búsqueda es la que realiza el hombre occidental que, al remitirse enteramente a la conciencia, impone el tiempo sucesivo, discursivo, que constriñe el original ímpetu en busca de algo perdido de la memoria y lo encamina a recorrer simplemente el pasado, aplanándolo, buscando una diafanidad que permita tomar posesión de él. Pero la función originaria de la memoria es rescatadora: descender hasta los ínfimos del alma donde se mantiene tanto la llama del origen celeste como el engranaje de las entrañas que gime triturado bajo el tiempo racionalizado. Adentrarse en la oscuridad de lo vivido, en lo caído para ofrecerle un medio nuevo donde acabar de nacer, otorgándole lo que no le fue dado.

Lo que fue ocultado por el velo del correr temporal y que hiera al hombre para ser rescatado, nos señala, busca figura, forma y peso. “Condensación y fisonomía que se opone a la diafanidad que la mirada de la conciencia anhela.”³¹ Una imagen es lo que condensa la impresión fugitiva que jamás, por ser imagen, puede ser enteramente diáfana. “La imagen conseguida por condensación tiene la virtud de custodiar el sentir y aún los sentimientos, pues que en realidad, se forma sobre ese núcleo. Y deshacerla por

²⁹ Artículos (1972)

³⁰ Ibid. p. 121.

³¹ Ibid. p. 122.

ansia de diafanidad amenaza la integridad del campo de la conciencia; su orden.”³²

Porque las imágenes cargadas de sentir irradian o absorben. Y si irradian, nos dice, iluminan pudiendo llegar a presidir la memoria como centros luminosos, como astros que si se agrupan formarían algo así como una constelación.

“Y nada hay, ninguna figura que se asemeje más a una letra, a una sílaba y hasta a una palabra incompleta o venturosamente completa que las constelaciones y las figuras que a ella se asemejan, que se presentan al modo de ella, es decir: las figuras formadas por centros luminosos, irradiantes que no pierden su condición al enlazarse con otras dotadas de esa misma virtud, y que sin dejar de presentarse cada una hiriendo con su significado, se integran en una significación más unitaria y total, cifra de un misterio o por lo menos de una declaración llena de sentido.”³³

Lo perdido así en lo fugitivo del curso temporal puede, de esta manera, convertirse en su opuesto, rescatando la memoria algo que brilla por su significación, por su sentido. Pero es el sentir el que moviliza la atención y la intención en esta búsqueda, que levanta una especie de acusación hacia el sujeto como si eso perdido, lo hubiera dejado caer. Sin esta acusación del sentir, la búsqueda de la memoria cesaría siempre. Y si no cesa es porque en esa acusación del sentir el sujeto siente una alusión que no puede rechazar: una exaltación de un ser a existir y una responsabilidad, una culpa.

“La existencia del sujeto si bien se manifiesta en exaltación, está enraizada -no se trata de una simple metáfora- en los «ínferos» de la memoria, de la memoria misma y en aquello que está bajo ella, que tanto la sostiene como la agita, en ese fondo que se hunde si en él queremos parar mientes; las raíces o el fondo donde ellas se hunden que acusa el peso que sostienen; el lugar de la gravitación del sujeto mismo y de todo peso que consigue porte. Un lugar que acusa porque siente, el punto de gravedad el punto donde sordamente yace el sentir originario, en el que el sujeto siente su propio peso, su propia condición. El sentir originario consiste en sentirse; sentirse directamente aludido en todo sentir, infierno de la memoria y de la conciencia.

Todo lo que desde la conciencia cae, cae allí, en estos «ínferos» donde palpita sin que se le advierta más que discontinuamente, el sentirse del sujeto a sí mismo, donde palpita esta acusación. Hay que buscar allí lo perdido. Y lo primero que al buscarlo se encuentra es él, él mismo, acusado, aludido ambiguamente.”³⁴

Nos dice Zambrano que este lugar del sentir que es sentirse, la mente actual le ha dado la idea de inconsciente, definiéndola como el lugar de lo inhibido por la conciencia, determinado por los prejuicios, las ideas hechas, las prohibiciones morales. Pero nos advierte, como lleva ya haciendo algunos años, que para definirlo no se ha tenido en consideración la inhibición temporal, que no permite el ancho presente que necesita lo que se siente, se percibe, se piensa, ni tampoco la primacía del sentir que es sentirse a sí mismo. Sucesos, ambos, que se dan sin necesidad alguna de preceptos o

³² Ibid. p. 122.

³³ Ibid. p. 122-123.

³⁴ Ibid. p. 124.

hábitos morales que planeen con su sombra sobre las apetencias del sujeto.

“La inhibición temporal envuelve al sujeto humano y más apegadamente a su ser que ninguna otra. Y es por tanto un modo de tratar con el tiempo, de transitar por el tiempo lo que se postula para que la vida, lo vivido que se pierde impida al ser, al ser de la criatura hombre, ir con todos sus sentires intactos al medio de visibilidad donde pueda manifestarse y venir una y otra vez desde ese medio para rescatar lo que yace en el lecho oscuro del olvido. Ir y venir de la memoria que se acerca cada vez más al círculo -inalcanzable ciertamente- desplegando, liberando al ser humano del tiempo que inicialmente lo envuelve y sujeta, desplegando esa envoltura en la libre espiral del *tiempo mediador*. La memoria se postula así como arte y sabiduría del tiempo, la memoria que en su servidumbre guarda, como una antigua, misteriosa arca, la libertad -ese arcano propuesto al hombre.”³⁵

Sobre la memoria como arte y sabiduría del tiempo nos habla en otro artículo de 1975, “La barca de oro. Introducción a la memoria”³⁶, a través de una imagen simbólica: la barca solar al pie de la pirámide de Cheops. El ritual funerario egipcio, nos dice, es un viaje sin fin que el alma realiza en otro medio, en la luz de un sol que nunca se apaga. En este viaje la momia perfecta ha de recordar todas las fórmulas de invocación, todos los nombres de los cuarenta y dos dioses que forman el consejo de Osiris y también las palabras exactas para dar cuenta de las faltas que no cometió en vida. Y la verdad se decía para los egipcios como: “la palabra exacta con la voz justa.”. Logos que incluye al número, a la tonalidad, a la modalidad.

“El egipcio privilegiado se salvaba a través de la memoria; se salvaba incorporándose a la órbita del sol, a la memoria celeste...Salvarse era integrar la propia memoria a la memoria del universo; entregar el alma, más bien engendrarla a través de la memoria justa, al orden de la justicia que es armonía. Justicia-armonía que Platón señaló como el orden de la ciudad terrestre, a «imagen y semejanza», sin duda.”³⁷

La memoria entendida, no como el lugar en el que se actualiza el recuerdo, sino como aquello que permite la aparición de un último fondo de la realidad, que siempre se muestra a través de la imagen. Como señala Mircea Eliade “cada ser histórico lleva en sí una gran parte de la humanidad anterior a la Historia”³⁸. Las partes no históricas del hombre -sus sueños, temores, nostalgias y deseos que no pueden ser expresados a través de un lenguaje claro y distinto- no desaparecen porque no sean tenidos en cuenta. Necesitan, sin embargo, del haz de significaciones que la imagen y el símbolo ofrecen para ser expresados, pues son realidades profundas y contradictorias que no pueden mostrarse a través de la identidad de los conceptos. La razón discursiva ha rechazado la función de las imágenes cargadas de sentir que presiden la memoria, las deshechas y las convierte en fetiches que empujan y mueven la conciencia, desde debajo, desde el lugar

³⁵ Ibid. p. 124.

³⁶ Artículos (1975c)

³⁷ Ibid. p. 90.

³⁸ Eliade, M: 1979, p. 12

en el que han sido abandonadas. Pero la razón poética, creadora, precisa de estas imágenes, ir haciéndolas entrar en razón, para ir así desanudando los nudos, los quicios en que la racionalidad se enquistaba.

En una imagen decisiva se convierte la figura de la Virgen María en el pensamiento de Zambrano, siendo a través de ella como finaliza su inédito de “Crítica a la razón discursiva” en su versión de 1972:

“El Espíritu Santo. «El acto de pensamiento es vida.» Vida verdadera. La purificación de la mirada ante la muerte. De la relación obnubilada con la muerte-vida. Y la aparición del ser angélico. Mas esto quizá en su conjunto no haya de decirse aquí.

Las tres virtudes teologales imagen en el hombre de la trinidad. Su acción en el pensamiento filosófico.

Las cuatro cardinales reflejo de la santa Virgen en la «polis» y en el alma. Una «polis alma», «Nous» también fue la aspiración de los atenienses o de los dioses atenienses y aliados. El grande proyecto *El hombre y lo divino*.”³⁹

Hasta ahora el pensamiento de nuestra autora ha ido rodeando una vez tras otra la figura de la Virgen, pero este es el movimiento que, para ella, precisa el pensamiento cuando un centro aparece: “penetrar en él, disponerse a hacerlo, sería ciego error y grande falta a la par. Sería su allanamiento.”⁴⁰ Porque todo cerco se transforma en cárcel si se penetra en él por la violencia del entendimiento. El movimiento adecuado ante esta aparición es el de girar en torno, dar vueltas a su alrededor como un movimiento sacro.

Ella misma nos muestra esa dinámica de girar en torno a una de estas imágenes cargadas de sentir, cuando en la segunda edición de *El hombre y lo divino* se acerca a la figura del dios Apolo.

En “Apolo en Delfos” nos dice que el templo de Apolo es lugar para encontrar la función del dios de la luz, la voz y la palabra. En este lugar aparecía el “Conócete a ti mismo” del que toda profecía, que allí se pronunciaba, parte. Pero no era Delfos en nada parecido a un centro de enseñanza occidental al que se va a buscar un conocimiento. De parecerse a algo, señala, lo haría a una abadía a la que se va a hacer ejercicios espirituales, donde la resolución del peregrino aparece desde las profundidades del alma, sin tortura alguna, sin análisis psicológico, deteniéndose por un instante en el plano de la conciencia. Para luego, ya de camino de vuelta a casa, aparecer en la mente, en el ánimo, una evidencia inmediata que impera sin violencia alguna.

Esta aparición, su modo de mostrarse, convierten su fruto en un saber diferente al del

³⁹ Inéditos (1972a)

⁴⁰ Monografías (1977) p.241.

conocimiento intelectual. El conocimiento es el resultado de un esfuerzo y de un método. El saber, por el contrario, nace de la pasión, del padecimiento de la verdad de la vida antes de que se presente, de concebirla antes de que nazca.

El saber que se ofrecía en Delfos, el conocerse a uno mismo, como todo conocimiento religioso tenía también un carácter de asimilación de la esencia divina, de la esencia del dios ante la que se alzaba el templo: Apolo, el dios que mata a la serpiente y después la recoge como centro oscuro de su voz profética.

“La luminosidad de la voz de Apolo se genera en el oscuro lugar del animal más próximo a la tierra y a su secreto, a esa que asciende gracias a Apolo y a Dionisos, dios que ha liberado la sangre de la tierra. Y así, su claridad, su inteligibilidad viene del rayo de luz pura de la que Apolo es portador, de la luz hiperbórea no vista por hombre alguno que opera sobre la luz de la tierra, su sangre en el espíritu del vino, y se sirve de la voz humana, de la pitonisa que se identifica con la sierpe primera, con la vida terrestre.”⁴¹

Pero no sólo de Apolo ha de producirse esta asimilación, sino también de la constelación de figuras que rodean su aparición. La primera de estas constelaciones es la de Dionisos, dios del delirio y de la pasión, del sufrimiento divino-humano. Al lado del templo de Apolo estaba la tumba de Dionisos, albergando así al dios de la muerte y el nacimiento, al que periódicamente muere y resucita y que desde el delirio y la embriaguez asciende hasta la máscara.

“Mientras que Apolo se nos aparece como el dios más simplemente desnudo, simplemente, sin máscara, sin casco siquiera, sin más defensa que las flechas de su luz. No fue concesión de Apolo el albergar hasta en su tumba a Dionisos, sino más bien su primer acto fundamental -fundador- de hermandad, de esa hermandad que rescata.”⁴²

En esta constelación aparecen también las ninfas Dafne y Castalia que, para nuestra autora, no huyen del dios, sino de sus demasiado humanas apetencias. Al huir se transforman en laurel glorioso la una y en fuente la otra, ayudando en esta forma en el ejercicio de la purificación y hermanándose con el dios.

También el templo de Apolo recoge a la hermana, Artemisa, asociada a la luz de la luna que refleja al sol sin jamás sustituirlo. Luz tan sólo, sin calor que, sin embargo, influye en la vida de las aguas y de las criaturas ligeras como ella. Patrona de los sueños, de las sombras y de la muerte.

“El desdoblamiento de la diosa virgen, como el agua que surge del torrente y el bosque no hollado; dueña del misterio de la noche y de las aguas, dejado atrás por la luz solar, con sus sombras y su extraña luz. La virginidad, pues, de lo pasivo y oscuro, de lo indomable de la noche, que no puede casarse con nadie; la intangibilidad de la contradicción primaria, original. Protectora de lo que nace, y amiga de la muerte, del nacer y el morir

⁴¹ Ibid. p. 320.

⁴² Ibid. p. 314-315.

indomables.”⁴³

Pero para el conócete a ti mismo necesitaba tanto de la purificación que la fuente de Castalia ofrecía como de la poesía que el laurel de Dafne hacia aparecer y, por tanto, de la inspiración, de la danza en que las Musas regalaban: palabra, música y memoria. Presente de la manifestación de algo escondido, de un balbuceo que se hace palabra, nos dice. Pero las Musas no ofrecen un método que el pensar pueda recorrer con su entendimiento. “No se pasa de estar privado de su influjo a obtenerlo, sino quizás por una invocación, por una llamada.”⁴⁴

El lugar al que los hombres iban a preguntar por aquello que les aquejaba, a ser escuchados por el dios, confunde su nombre con el del delfín, el pez amigo del hombre. Pero como pez, añade, como toda criatura que en las aguas habita, nos habla de un antes inasible y de un reino inmenso y cerrado, cerrado en sí mismo, autónomo, “un sueño indescifrable.”⁴⁵

“Se nos aparece así el delfín a modo de un emisario del secreto redentor, purificador al menos de las aguas amargas y de los abismos que ellas celan. Emisario de este incommensurable reino ignoto, como Apolo lo es de la luz que brilla pura más allá, de la luz no visible. Formaran así una especie de *syzygia*, van unidas por el mismo yugo la criatura divina más luminosa y la que emerge del abismo amenazador de las aguas primordiales.”⁴⁶

A través de todas estas constelaciones aparece un dios hermano que llama a identificarse con la figura que ilumina cielo, tierra, herida, mar. “Tierra y mar como infiernos de un cielo de luz que rescata.”⁴⁷

Este modelo que Zambrano utiliza, de forma explícita, para acercarse a la figura de Apolo, girar en torno a él a través de las diversas constelaciones que su figura hace aparecer, es el que también realiza para concebir a la figura de la Virgen. Lo que sucede es que no lo hace en uno sólo de sus escritos, sino que lo realiza a través de distintos fragmentos dispersos en sus inéditos, que después lleva a sus obras publicadas, sin hacer referencia explícita a dicha figura, salvo en contadas ocasiones. La figura de la Virgen se convierte así en un astro capaz de agrupar alrededor suyo una serie de constelaciones y que, al recorrerlas, al seguir su girar alrededor de un centro, dicha imagen pueda ir siendo concebida, sin por ello quedar deshecha con un ansia desmesurada de diafanidad. Como escribe en *Claros del bosque*, un método discontinuo donde:

⁴³ Ibid. p. 321.

⁴⁴ Ibid. p. 322.

⁴⁵ Ibid. p. 325.

⁴⁶ Ibid. p. 326.

⁴⁷ Ibid. p. 326.

“Lo que se presenta de inmediato se enciende y se desvanece o cesa. Mas no por ello pasa sin dejar huella. Y lo entrevisto pueda encontrar figura y lo fragmentario quedarse así como nota de un orden remoto que nos tiende una órbita. Una órbita que menos aún que ser recorrida puede ser vista. Una órbita que solamente se manifiesta a los que fían de la pasividad del entendimiento aceptando la irremediable discontinuidad a cambio de la inmediatez del conocimiento pasivo con su consiguiente y continuo padecer.”⁴⁸

En el primer fragmento sobre la Virgen, que habíamos referido al comienzo del epígrafe, publicado en “A modo de autobiografía”, tres eran las constelaciones que la figura de la Virgen mostraba. Una de ellas, amparar y seguir un saber filosófico distinto al de la razón discursiva, es el que hasta ahora hemos recorrido. Las otras dos constelaciones surgen de las imágenes que la acompañaban: las aguas amargas sobre las que el Espíritu reposaba y la Aurora.

En la constelación de las aguas amargas, de las aguas primeras de la creación, Zambrano resalta de entre todas las etimologías que existen para el nombre de María aquella que ve en el nombre hebreo de *Miryam* las palabras mar *-mar-* y amargo *-yam-*. Uniendo después esta etimología al Génesis 1:2: “La tierra era soledad y caos, y las tinieblas cubrían el abismo: y el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas.” En una asociación de la Virgen María con la Sabiduría divina que en el libro de Proverbios dice: “Desde la eternidad fui constituida, desde el comienzo, antes del origen de la tierra. Cuando el abismo no existía, fui yo engendrada.”⁴⁹

Pero estas aguas amargas son también imagen de otro tipo de saber y de otro modo de sentir, como le escribe por carta a María Luisa Bautista: “Sé bien que el dolor y en grado extremo el de la muerte hay que dejarlo intacto, y entonces el propio dolor como océano nacido de las aguas primeras nos sostiene. Y hasta nos fecunda.”⁵⁰ Las aguas son cielo e infierno a la par, como escribe en *Claros del bosque*:

“Las aguas se desbordan, se abren los ríos y las aguas, entre celestes e infernales, nos llevan. Las aguas: cielo-infierno.

Aquel que conoce ha sido depositado sobre las aguas. Moisés, Cristo venido también de las aguas. «El espíritu flotaba sobre las aguas», y el espíritu forzosamente desciende al infierno acompañado de la luz, siendo luz misma. Y al que sucede sentir estas aguas acabará viendo las cosas bajo el agua, en ella: vivas. El agua cielo-infierno es la vida. Y sólo sobre ella, y ya sin vida, al borde anticipado de los mundos, se conoce.

Pues todo está en un cielo. No hay infierno que no sea la entraña de algún cielo.”⁵¹

Porque estas aguas son también imagen de la noche donde no hay reflexión de la luz,

⁴⁸ Ibid. p. 124.

⁴⁹ Proverbios 8:23. Como señala el padre Orbe (Orbe, A (1966) pp. 688-691), autor que Zambrano conocía y leía, existe una tradición que enlaza ese versículo de Génesis 1:2 con el de Proverbios 8:22-31, en el que la Sabiduría divina habla de su preexistencia a la creación.

⁵⁰ Monografías (2008) p. 91

⁵¹ Monografías (1977) p. 255.

donde no hay intención ni visión cargada de representación. “La noche es presencia sin figura que da constancia de las aguas primeras antes de la creación, y bajo ellas, la vida del planeta alienta.”⁵²

Pero ante esta presencia el hombre es presa del terror que paraliza, que convierte en piedra. En el apéndice de *Claros del bosque*, “El espejo de Atenea”⁵³, nos habla de la amenaza para la estirpe de Zeus de un hijo concebido por Medusa, procedente del dios de las aguas insondables, en quien se cumpliría la total revelación del linaje adversario. Atenea sabia y astuta, pájaro y serpiente, entregó a Perseo no la espada, sino el espejo que permitiera al héroe ver por reflexión la belleza ambigua del fruto final del Océano insondable. “Aviso de la existencia de otro reino, del reino del terror. Del reino habitado por criaturas a medio nacidas o de imposible nacimiento, por subseres dotados de vida ilimitada, de avidez sin fin y de remota, enigmática finalidad.”⁵⁴ El espejo que dona Atenea es instrumento de esfuerzo y severidad, un modo adecuado de visión a lo que ya es o a la que se encamina con certeza a serlo, a las cosas como aparecen o como creemos que son. Pero el hombre, apunta, habrá de recuperar otros medios de visibilidad que su mente o sus sentidos reclaman por haberlos poseído alguna vez poéticamente, litúrgicamente, o metafísicamente.

Este otro medio de visibilidad, este otro saber toma forma simbólica a lo largo de los escritos de estos años. En la segunda edición de *El hombre y lo divino* lo hace a través del templo. Allí nos dice que el templo se erige al filo mismo de la proporción entre lo oculto y lo revelado, haciendo aparecer el lugar cualitativo en el que lo sagrado se revela como divino y humano, al par y conjuntamente. Se despliega la revelación que el templo ofrece como una procesión geométrica viviente y musical, que hace que lo que habita debajo de la tierra, en “los ínfimos”, se manifieste “sin desentrañarse materialmente, como sucede con el volcán, con el río subterráneo, irruptor, con los temblores de tierra, con los desprendimientos de la roca.”⁵⁵

Es ese movimiento irruptor, a través de un centro, el que hace que el tiempo se abra, se ensanche, permitiendo que la luz circule de otra manera. Deja entonces el tiempo su función de mediar entre los seres y se muestra en forma sensible, sin consumir cosa alguna. “Liberado de su tener que devorar, de su aspecto demoniaco, dejando sentir

⁵² Ibid. p. 256.

⁵³ Ibid. pp. 259-271.

⁵⁴ Ibid. p. 261.

⁵⁵ Ibid. p. 305.

solamente su latido como el latir de un corazón libre de amenaza.”⁵⁶ En esta apertura, opuesta al espejo de Atenea frente a Medusa y que coincide con el *Ecce ancilla* de la Virgen, todos los medio seres que la inhibición del tiempo había devorado:

“en vez de alzarse como un obstáculo según el pasado en agitación suele hacer, hace brotar y abrirse esta especie de espacio, que recuerda esa lúcida flor de loto que surge de las tinieblas de las aguas, blanca imagen del universo, donde un Bienaventurado apenas se sostiene, pues él mismo está más que sobre ella, al modo de ella, sobre las aguas sin flotar tan siquiera, liberado del pesar de la vida.”⁵⁷

Y como templo se muestran para Zambrano “Eleusis” y sus misterios, puesto que el iniciado que allí se acercaba pretendía iniciarse en el misterio de la germinación de su ser individual, a través de la paz que simboliza la espiga granada de trigo. “El grano que tras de haberse deshecho en la oscuridad de la tierra como muerto, atraviesa victorioso la tierra misma que lo deja salir gozosamente, para darse multiplicado en una forma perfecta, apta para ser por todos consumida como alimento de vida”⁵⁸ Forma simbólica del más decisivo suceso para el ser humano que consiste en seguir creciendo desde sí mismo, atravesando todas las capas de realidad que lo contienen, para vivir pacificado, habiendo deshecho ya el nudo de tragedia que lo contiene.

Pero esta espiga, se pregunta ¿podría haber surgido sin que Perséfone hubiera comido el grano de la granada, fruto de los infiernos? Porque si en Delfos había que asimilarse al dios Apolo y a sus constelaciones, lo que en Eleusis se pedía era asimilarse al penar de Demeter, la tierra negra que se enluta por la pérdida de su hija, y con Perséfone, la muchacha que sufre al ser raptada y devorada. Porque lo que en las dos se realiza es la purificación de la sustancia infernal: “extraer de ella la esencia operante para que una sustancia más pura diese el oro del trigo, el oro que vivifica.”⁵⁹ En Eleusis se revela el reino de abajo, los infiernos donde también existe algo divino, un tesoro de indispensable conocimiento tanto para la germinación terrestre como humana.

“Mas los infiernos son el lugar de los muertos de donde vivo no se vuelve. Y es la vida vegetal, con arquetípica evidencia del trigo, donde se muestra que la muerte tiene su vida, que el grano simiente se fermenta, se deshace, se pudre, mas no se integra a la inercia. Ha sido solamente sacrificado para darse multiplicado en una forma, una, perfectamente viva.”⁶⁰

Lo que los misterios de Eleusis muestran, nos dice, no es una simple analogía entre la vida humana y la de la naturaleza, sino una unidad dentro del orden desplegado en los

⁵⁶ Ibid. p. 310.

⁵⁷ Ibid. p. 312.

⁵⁸ Ibid. p. 328.

⁵⁹ Ibid. p. 330.

⁶⁰ Ibid. p. 331.

tres reinos -el humano, el divino y el infernal- que muestra que el hombre es un ser que tiene que acabar de hacerse, terminar de nacer y que al sumergirse en el reino de la muerte su visión se ensanche, obteniendo:

“una visión entera; una *aletheia* sin esfuerzo, no obtenida con el discursivo pensar; ni tampoco una gracia recibida, sino el simple ver que se abre en el intersticio del tiempo, como actualidad del posible ver de verdad y por entero. Un empezar a ver o estar a punto de ver que produce la quietud, el estar en sí mismo el sujeto que mira, no arrastrado por el vértigo del abismo de la muerte, y sin ser arrebatado por entusiasmo alguno; una quietud mantenida entre el abismo de abajo y el de arriba, suspendida entre cielo y tierra.”⁶¹

En figura de este otro saber se convierte también en estos años el claro del bosque como un método que “despierte y se haga cargo de todas las zonas de la vida. Y todavía más de las agazapadas por avasalladas desde siempre o por nacientes.”⁶² La primera vez que el término claros del bosque, como hemos visto, aparece en el pensamiento de nuestra autora es a través de su reflexión sobre la figura de Antígona. Allí, al reflexionar sobre por qué Antígona no podía ni morir ni suicidarse en su tumba, ya que la unidad entre ser y vida que este personaje alcanza es de tal calibre que morir es transitar, produciendo una revelación más allá de la historia, nos dice:

“La ocultación se produce de otra manera en esta clase de seres -personajes y excepcionalmente humanas criaturas-: una tumba cuando se les da, y un tiempo de olvido, de ausencia como en el sueño. Con este olvido se les da tiempo. El tiempo que se les debe, que coincide con el tiempo que los humanos necesitan para recibir esa revelación que de ellos surge. Claros del bosque que se abren en el bosque de la historia.

Ya que el bosque, dicho sea de paso, se configura más que por sus senderos que se pierden, por los claros que en su espesura se abren, aljibes de claridad y de silencio, templos. Cuando el hombre vuelva a estos claros, en lugar de seguir el «imperativo» de recorrer senderos, la historia, el pensamiento comenzará a desenmarañarse. Los claros que se abren en el bosque, gotas de desierto, son como silencios de la revelación.”⁶³

El claro del bosque es la figura lograda de la blancura que analizábamos en el capítulo anterior, aquel espacio virgen que se abre tras el desprendimiento. Pero la

⁶¹ Ibid. pp. 337-338.

⁶² Monografías (1977) p 125.

⁶³ Monografías (1967) p. 1125. Como podemos observar varias son las referencias de crítica implícita que hace durante estos años al pensamiento de Heidegger. En el fragmento anterior hacía referencia a “una *aletheia* sin esfuerzo” como una verdad no encontrada a través del preguntar, como Heidegger realiza. Pues lo que Zambrano está proponiendo es una nueva circulación de la luz, que tenga en cuenta las formas discontinuas en que la luz y el tiempo se dan, que la pregunta no puede recoger, como señala en *Claros del bosque*: “Suspende la pregunta que creemos constitutiva de lo humano. La maléfica pregunta al guía, a la presencia que se desvanece si se la acusa, a la propia alma asfixiada por el preguntar de la conciencia insurgente, a la propia mente a la que no se le deja tregua para concebir silenciosamente, oscuramente también, sin que la interruptora pregunta la suma en la mudez de la esclava.” (monografías (1977) p. 122). En este fragmento Zambrano hace referencia al libro de Heidegger, *Holzwege* (Heidegger, M. (2005)), caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque, haciendo alusión a que la apertura de la verdad no se da a través de la pregunta racional, sino a través del clamor desesperado que Job representa, que es el mismo con el que comienza el *Cántico Espiritual*: “¿Adónde te escondiste amado?”. Para profundizar en esta divergencia entre Zambrano y Heidegger remito a Moreno Sanz, J (2008) Vol. IV, pp. 223-295.

circulación de la luz y el tiempo que Zambrano está concibiendo de ningún modo puede ser un movimiento absoluto, sino que inevitablemente se convierte en un saber discontinuo, donde lo apenas entrevisto o presentido se esconde de pronto, sin que se sepa a dónde va y si ni siquiera volverá. Por ello, como nos señala Mercedes Gómez Blesa en la introducción que realiza para *Claros del bosque* en las Obras Completas,⁶⁴ el libro cumple la función de una guía, un método, un camino a seguir en la búsqueda espiritual que la vida humana, tomada en su máxima hondura, supone. La razón poética, que nuestra autora lleva todos estos años tratando de alumbrar, se convierte aquí en el método que nos enseña a abrir estos claros, estos lugares de revelación donde la verdad aparece, no como un objeto a adquirir, sino como el medio imprescindible para la transmutación necesaria de lo humano. Pero esta verdad no es una continuidad, sino que se revela en instantes que tras su revelación desaparecen, lo que hace que este método no abra la pregunta clásica del filosofar por el ser de las cosas, sino que haga surgir “desde el fondo de esa herida que se abre hacia dentro, hacia el ser mismo, no una pregunta sino un clamor despertado por aquello invisible que pasa sólo rozando.”⁶⁵ Pero, es en este movimiento, en este proceso de perderse, de seguir a lo que pide ser seguido, para nada más entrevisto esconderse tras de la claridad, donde puede ser que se “descubra algún secreto lugar en la hondonada que recoja al amor herido, herido siempre, cuando va a recogerse.”⁶⁶ Y es justamente este movimiento discontinuo del pensar lo que la Virgen también sostiene, como le escribe por carta a Agustín Andreu:

“El pensamiento que se da a luz ha de ser concebido y eso es doloroso y algo más, algo inenarrable: desgarramiento, entrega, oscura gestación, luz que se enciende en la oscuridad hasta que la claridad del Verbo parece como una aurora «consurgens». Los misterios de la Virgen presiden el proceso del pensamiento creador. Y no se sabe.”⁶⁷

Figura de esta discontinuidad es también la Aurora, que cada día promete su nacimiento y luego inevitablemente es devorada por la luz del sol. Y como veíamos la Aurora era el tercer elemento que Zambrano asociaba a la figura de la Virgen en “A modo de autobiografía”, asociación que en sus inéditos esta se repite una vez tras otra:

“La virgen transita. Es como el lucero y la Aurora.

Como la Aurora anuncia y desaparece borrada por el sol naciente que sale de ella, arrastrando de ella algo de su luz. Luz que reaparece con el ocaso, la luz de la extinción. La luz de la aurora y la luz del ocaso anuncian algo más que el astro rey; anuncian a la luz misma que se extingue, mas que no muere. Prefiguran la eternidad de la luz. Figuran los ciclos de aparición, de manifestación y de extinción, los ciclos de vida- muerte. Mas sobre

⁶⁴ Monografías (2018) pp. 55-70.

⁶⁵ Ibid. p. 127.

⁶⁶ Ibid. p. 127.

⁶⁷ Monografías (2002) p. 37.

ellos está la Virgen misma, criatura no tocada de la muerte. La vida no borrada. La vida inextinguible como fuente de nacimiento y de extinción, como lugar de asimilación hacia la vida eterna o en ella misma.

Como lucero la Virgen es ella misma, cuerpo luminoso, «de formas». Ella misma que señala, mide. Presencia intermitente que no da lugar como el sol al ritmo del día-noche, ritmo de contraposición, ritmo de contrarios, de antagonismos que marca, figura y exige el ritmo de contrarios en el vivir humano espontáneo se hallan. El sol es vida, mas vida mortal, vida en guerra. Mas por su misma forma de aparición y desaparición remite a la Aurora y al lucero que lo precede, a las constelaciones, al logos. El logos legible o manifiesto en el firmamento no se agota con el sol. El sol es el adelantado. Y por ello sacrificial siempre.”⁶⁸

A través de esta constelación de la Aurora como otra luz distinta a la del sol, luz que se extingue pero que no muere, podemos ahora adentrarnos en lo que escribía al final de su inédito de “Crítica a la razón discursiva” en su versión de 1972: “La purificación de la mirada ante la muerte. De la relación obnubilada con la muerte-vida.”⁶⁹ Pero, para poder realizar esta purificación de la mirada no hay que acercarse a la muerte como un universal, tal como la filosofía lo ha hecho -todos los hombres son mortales, por conclusión Sócrates, que es un hombre, es también mortal-, sino internarse en el propio morir, en el de cada uno de los hombre -no todos los hombres mueren como Sócrates-. Así lo escribe en “Historia y revelación”:

“Porque hay sustancia hay muerte. De ahí la aceptación de la sustancia de la filosofía que no acepta la muerte, es decir, la dimensión de la muerte. Heidegger ha bordeado la sustancia, la Ontología por haber aceptado la muerte. Mas, no las múltiples dimensiones de la muerte, es decir: la dimensión Muerte en su amplitud y horizonte; Ferrater ha de hacer Ontología empujando la muerte. Mas, ¿cuál muerte? La empírica y conceptual. Y se trata de la revelación de la muerte. Aristóteles no la recibió. No podía a la altura, en la zona de la mente solo universal en que se movía su pensamiento; La Mente es Universal; mas quedaba la mente humana con su muerte y su Logos embrionario.

La revelación de la muerte exige y extrae la revelación del logos embrionario”⁷⁰

Para comprender cuál es la revelación de la muerte hay que adentrarse en el capítulo con el que Zambrano finaliza la sección IV de *El hombre y lo divino*, “*In memoriam- El vaso de Atenas*”.⁷¹ El 20 de febrero de 1972 muere su hermana Araceli, compañera indispensable de la vida de Zambrano:

“¡Ahh! Es mi hermana. Mi hermana única. Al escribir la Antígona, yo fui al termino griego "autoadelfos" porque adelfa significa hermana. Y curiosamente, en los jardines de Segovia, se plantaban siempre dos, una roja y otra blanca. Mi hermana, mi hermana única. ¡Cómo la esperé! Porque nació cuando yo tenía siete años. Qué alegría tener una hermana; con ella descubrí lo que es más importante en mi vida, la hermandad, la hermandad, más que la libertad, la hermandad.”⁷²

⁶⁸ Inéditos (1964-1971). “La ocultación de la Virgen: Éfeso.”

⁶⁹ Inéditos (1972a)

⁷⁰ Inéditos (1964-1971) “Sustancia, esencia y forma”

⁷¹ Monografías (1955,1973) pp. 338-343.

⁷² Artículos (1988a) p. 157.

Sobre su muerte escribe en sus cuadernos un año después:

“Hay que sorber su sufrimiento. Hace un año fue su muerte. Ahora es su locura. Hay que sorberla, abrirla, verla, disolverla en uno, en una, como la Santa Virgen absorbe la muerte del Hijo teniéndolo con tan encendida pasividad -aguas encendidas- en su regazo. ¿No sería requisito para su resurrección? Los pasos de la resurrección, del tránsito entre los últimos confines. Todos los muertos, todos los delirantes, la muerte y la demencia atravesar y, con ella, la Santa Madre, la santidad de la tierra -así santificada- por este dolor que cae sobre ella y que ella absorbe. La tierra se santifica, absorbiendo dolor y muerte, son lluvia también. Y las aguas redentoras del primer día de la creación caen sobre la tierra. Y el espíritu del Señor entonces vivifica. Así sea.”⁷³

En “*In memoriam- El vaso de Atenas*” funde la raíz experiencial de la muerte de su hermana Araceli con la visión, en su viaje a Grecia en el otoño de 1972, de un vaso funerario. Este vaso, escribe, ha quedado en su blancura liso en más de la mitad de su superficie. Dejando ver tan solo a una mujer de una belleza indefinible que se dispone a seguir a Hermes que, con el caduceo hacia abajo, acaba de llegar a buscarla. Del otro lado aparecen unos padres que se han quedado mudos y hijos, más inanimados que la hija, que inclina la cabeza y tiende su mano hacia Hermes, en un gesto de indescifrable entrega. Quien lo contempla, nos dice, se queda asimilado a la figura de esos padres, absolutamente silenciosos, separados del misterio, sin participación alguna. Son ellos los que parecen despojados de la vida, ya sin ella, la hija, que sin mirarlos se entrega enteramente.

Está ella, la hija, todavía en el tiempo, más flotando sobre su curso como cuerpo que aflora desde el fondo del fluir de la vida, a su superficie, dejándose ver. Visible enteramente, dócil a la mirada como forma que ya no corre hacia el futuro, alterándose. “No va ya hacia nada ni admite nada.”⁷⁴ La forma en que la recogió la vida no puede ya mantenerla, de ella rebosa. La vida pide formas indefinidamente para colmarse y salir más tarde de ellas. Pero ahora la criatura, acabado su nacimiento visible, no resiste al desbordarse de la corriente de la vida, ni se defiende de la luz.

“Y así se siente. Un ara en que la luz del firmamento descende como en su lugar más apropiado, una luz que identifica pasión y conocimiento, agonía y ser en la identidad. *Ara coeli*. [...]

Un mínimo despliegue, un leve mostrarse de la luz original siempre virgen, intacta en todos los pasos de su tránsito sobre la tierra, creando su propio medio allí donde se hace un tanto visible, y más sentida que vista. Y así la muchacha -sin edad- de la escena que se muestra en Leucyto, la entrega indescifrable parece ir hacia esa luz. No parece que vaya a descender a los infiernos para volver desde ellos alumbrada por las antorchas de Hécate. Y aun así si este viaje fuera de necesario cumplimiento, iría luego a albergarse en esa luz que la recogería guardándola, envolviéndola en el tiempo, otro tiempo ya, más tiempo, el tiempo de una nueva concepción. Un irse haciendo el nuevo ser al par que transita. Tránsito

⁷³ Monografías (2014a) p. 501.

⁷⁴ Monografías (1955,1973) p. 340.

más allá de la muerte, atravesando la muerte. Tal como les sucedió a esos siete durmientes que entraron en la caverna tras de haber bebido un agua y comido un fruto puros. Y allí se durmieron en espera de resurrección.”⁷⁵

Porque la muerte no es para Zambrano tan sólo el final de la vida, sino que a través de ella la vida se abre y se revela, como escribe en “A modo de autobiografía”:

“Y la muerte como revelación de la vida, de la verdad, hasta tal punto que aparezca la belleza como velo que la señala y la encubre, aparece en el final de *Claros del bosque* porque aunque yo no viera a mi hermana en su morir, la vi media hora después cuando había recobrado su espléndida belleza, su serenidad y ese algo intangible e inasible al par. [...] lo lamentable y triste del caso es que se haya hecho de la muerte algo fúnebre, funerario, y no el comienzo, la revelación de la vida verdadera, la entrada en ella hecha visible.”⁷⁶

Ese fragmento del final de *Claros del bosque*, al que se refiere, está íntimamente ligado, llevando incluso el mismo título - “La entrega indescifrable”-, a este capítulo con el que finaliza la parte IV de *El hombre y lo divino*. A través de él podemos dar cuerpo a esta luz original como una mirada remota sin intención de juicio o de proceso. “La mirada que todo lo nacido ha de recibir al nacer y por la cual el naciente forma parte del universo.”⁷⁷ Lo monstruoso para la mirada humana que nos mide sin reconocernos, bajo esta mirada remota es tan sólo algo no todavía formado, el fragmento de una forma, en nada distinta del ser extraordinario cuya perfección la mirada humana admira. Porque para esta mirada indescifrable el ser logrado que parece uno, es también un ser a medias que carece de algo, o peor aún, que lo ha consumido en aras de su forma visible o de su inteligencia instrumental. Para esta mirada todo está naciendo durante el tiempo concedido a cada vida.

Pero, lo que parece imposible es cualquier proseguirse tras de la muerte, escribe, pues lo que no puede ser soñado no puede ser concebido.

“Ya que antes de que las formas y las figuras aparezcan hay ojos que las aguardan. La oscuridad y la niebla se hacen ojos, derrotando a las tinieblas con eso sólo una y otra vez. Y cada vez es el comienzo, que anuncia al par y vida y visión. Todo se irá concibiendo.

En la tiniebla de la inconcebible muerte, los ojos no se dan a ver. Es el sol del día siguiente el que hace abrirse a los ojos, unos ojos que puedan mirarlos de frente, cara a cara, como al ojo inconcebible de una visión sin aurora. Un sol que no alumbra, que despierta simplemente. El escudo de la muerte que da señal de la vida.”⁷⁸

Sobre este sol del día siguiente nos habla también en otro de sus inéditos de estos años, “El hijo del Hombre”. Allí escribe:

“La muerte humana remite a algo situado más allá de ella misma y cierra a la par el

⁷⁵ Ibid. p. 343.

⁷⁶ Monografías (2014a) p. 727.

⁷⁷ Monografías (1977) p. 249

⁷⁸ Ibid. p. 250. Este texto lo escribe Zambrano ante la experiencia de la muerte de su hermana como le escribe a Agustín Andreu (Monografías (2002) p. 150)

camino cuando hacia ello se quiere ir. Solo una iniciación -una capacidad adquirida- o la simple fe despiertan, abren este camino que se ha de ir ensanchando hasta perderse allí, en el lugar donde la muerte se acaba y se rescata también la fe espontánea, solitaria consigue dar algunos pasos sin camino propiamente, con una cierta analogía a esos pasos que se dan para ver más cerca un astro que impone su presencia y atrae. Un gesto inevitable en quien no puede desligarse de ese astro que se le aparece como único absoluto, como la muerte. La analogía se impone por sí misma, pues que la muerte del ser que se ama -es el amor el que revela la muerte, quien le confiere realidad absoluta- se alza como un astro, con la frialdad de un astro y con su luz que no revela sino tinieblas dejándolas intactas. El sol es el único astro de la vida pues que se mezcla con ella y hasta se confunde, astro que se deshace derramándose, astro que se derrama dándose aún invisible. Y en la oscura noche de la muerte su astro se alza signo de lo que no llega inaccesible, de la luz que sólo luce para manifestarse a sí misma, del sordo sonido que solo en un silencio que es mutismo se resuelve. Y aún la música, el canto adecuado recae apenas iniciada la escala, y se hace clamor, gemido, llanto que cae desde arriba a lo más, llanto del cielo inmediato tal como en himno "In Paradiso" con el que se cierra el oficio de los difuntos, llanto que al caer del cielo inmediato lo ahonda y caía el paraíso final.

Y música, canto de la palabra suena como remembranza de una verdad escondida que la palabra no llega a fijar, de una verdad más allá y más acá de toda palabra. Pues que haría falta una sola y no la sucesión."⁷⁹

También en el apéndice final de *Claros del bosque*, tras hablarnos del reino de las aguas que Medusa prometía, se interna Zambrano en la muerte a través del terror que de ella se desprende, ya sea de la muerte que nos acecha alrededor o de la propia que se presenta con tantas insinuaciones. Sólo si el amor no huye, nos dice, el terror se retira, se va diluyendo.

"Y no es contrayéndose ni adensándose como este amor, que no arroja sombra ni la recibe, disuelve el terror, sino derramándose, casi deshaciéndose sin perderse. Absorbiendo lo que del terror es indecible: algo así como el centro del terror, cuando lo tuviere, y su poder de penetrar. Ya que el terror que viene de la muerte no puede ser rechazado en una reacción vital sin más que afirme en apariencia, tan sólo en apariencia, el triunfo de la vida."⁸⁰

Porque este terror se hunde en la raíz de la vida corporal, proviene de la desencarnación. Y como ocurre en el vaso de Leucyto cuando Hermes aparece como conductor de la muerte, trae un silencio que retira cualquier palabra en el que es testigo de la muerte. "El primer paso de la temida y siempre soslayada desencarnación. El cuerpo hecho piedra, sacudido por el escalofrío de la sangre que sigue corriendo por la electricidad que subsiste en el que ha quedado vivo, anulada ya en el cuerpo enteramente presente del que ha huido la vida."⁸¹

En el amor que sostiene la muerte penetra también en un artículo de 1977, "Pensamiento y poesía en Emilio Prados".⁸² La figura de Emilio Prados, como vimos en el epígrafe anterior, ya había sido recorrida en otro artículo de 1962 como paradigma

⁷⁹ Inéditos (1974-1976) 24 de octubre de 1974. "La muerte y el verbo. Dios y Hombre verdadero"

⁸⁰ Monografías (1977) p. 262.

⁸¹ Ibid. p. 264.

⁸² Artículos (1977e)

del olvido. A este escrito también hace referencia ahora, para añadir que ese abandono consiste en olvidarse de sí mismo para traer de esa región abandonada a la memoria. Región del olvido donde habita el ser y que, al hundirse en ella, la memoria se transforma en signo: “la memoria que es simple recuerdo será desgarrada por la aparición del ser que en el olvido se envuelve. Signos del ser que son campos de la memoria.”⁸³

En el último fragmento de la sección VI de *Claros del bosque*, “Solo la palabra”, nos dice que la aparición de la palabra crea una nueva respiración del ser, siempre escondido en lo humano. Ámbito que necesita una respiración distinta a la de la vida, porque ambas partes se dan por separado. La respiración de la vida está siempre bajo amenaza de un cesar que sólo muy pocas veces se siente, ya sean por causas fisiológicas o por falta de respiración del ser escondido en el hombre. “Y entonces la atención se vuelca en quien la padece, hacia fuera, hacia lo que cree ser la única respiración que posee y le sostiene. Y la dificultad de respirar vitalmente se condensa y arriesga hacerse total bajo la atención que, lejos de desatar el nudo, lo estrecha.”⁸⁴ Es la respiración del ser la que puede sostener en alto la vida, salvando innumerables obstáculos.

“Ya que la vida es por principio superficial, y sólo deja de serlo si a su respiro se une el aliento del ser que, escondido bajo ella, está depositado sobre las aguas primeras de la Vida, que nuestro vivir apenas roza. Pues que estamos depositados en la historia, atenazados por la necesidad y sobrecogidos por la muerte.”⁸⁵

En la figura de Emilio Prados podemos comprender mejor que significa esta respiración del ser que sostiene a la vida. Al tener que enfrentarse muy joven a la enfermedad y la muerte, Emilio Prados, nos dice Zambrano, consiguió realizar un raro suceso: que la muerte viviera, no en lucha, sino en hermandad con la vida. Este hecho produjo un equilibrio entre el ser y la vida: “entre la inmensidad del Amor y el amor concreto; entre la palabra y el silencio.”⁸⁶ En este juego de vida y muerte encuentra Emilio Prados un equilibrio entre sombra y cuerpo, entre sueño y pensamiento que, como eje invulnerable, le sostiene, transformándole en un péndulo viviente.

“Y como el signo de la vida es su poder transformar, este péndulo poetizante transforma el desfallecimiento en pausa. Y la pausa en un punto de partida para seguir su camino con creciente fidelidad al mandato que desde tan hondo le mueve.

Y la oscilación del péndulo es tan amplia que va de confín en confín; de sueño inicial a sueño temporal, hasta allí donde aletea y se abre la consumada vigilia. Mientras que ante el ojo que se detiene *a priori* en los consabidos, habituales límites, el movimiento del péndulo

⁸³ Ibid. p.198-199.

⁸⁴ Monografías (1977) p. 214-215.

⁸⁵ Ibid. p. 215.

⁸⁶ Artículos (1977e) p. 199.

se pierde más allá de su mirada y la totalidad queda dividida en fragmentos.”⁸⁷

Este movimiento pendular inicia el ritmo de la respiración del ser que permite adentrarse en lo escondido, en lo incalculable, en aquello que sostiene al hombre, rodeado de un vacío que sólo desde el propio ser puede ser atravesado. Un nuevo respirar que abre ese vacío en un suspiro como expresión de lo indecible, como “«mínima muerte» que dilata la vida, respiro en la eternidad de la vida que renueva, re-encendiéndola”⁸⁸ Pero toda trascendencia inevitablemente supone también una destrucción, como nos dice en *Claros del bosque*:

“Todo lo trasciende la respiración del ser, y así su palabra, la sola, desconocida y prodigiosa, milagrosamente identificada palabra, alza en su ímpetu único todas las palabras juntas y las unifica destruyendo irremediabilmente. Ya que en el ser humano lo que trasciende abate y anula; nadifica. Y esta acción se aparece también doblemente. La nadificación que procede del ser, prenda de la unión, y aquella otra amenaza suprema que procede no del cese de la respiración vital, sino del apagamiento de la respiración del ser que más escondido se encuentre con mayor ímpetu, respira, dando entonces su sola palabra. Sólo su palabra antes de abrir el silencio que la trasciende.”⁸⁹

Lo necesario para percibir esta respiración del ser, para bañarse en esa otra luz no obnubilada por la muerte, es despertar, como titula la sección II de *Claros del bosque*. Y despertar consiste en liberarse de la imagen tanto de uno mismo como de la realidad, abriéndose así a un instante de experiencia preciosa, que el hombre tanto necesita: el de la preexistencia del amor, de un amor que nos concierne a cada uno y que nos mira, que continuamente mira hacia nosotros. Amor que no es un concepto sino una concepción y que nos guarda, nos vigila y nos asiste desde antes, desde un principio.

Pero resulta tan difícil hacer ascender este sentir a saber, quedando en lo hondo, en la fuente de la vida. Porque la existencia, nos dice, “de ser por separado deslumbra y ofusca al individuo naciente que sin ella sería como una aurora.”⁹⁰ Necesita el ser humano dirigirse hacia la realidad antes siquiera de ser capaz de ver. Mide, reduce la luz a lo más homogéneo que sea posible, también a los seres y a las cosas que pasan a ser percibidos como metas o como obstáculos que se interponen. “Y se irá, si el ímpetu hecho exigencia de existir prevalece, se irá abriendo el abismo del olvido que condena corriendo tras del cuidado con creciente afán”⁹¹ Y el afán se convierte en lucha y agonía, en distancia de lo que el nacimiento supone, pues no hay lucha en dejarse alzar

⁸⁷ Ibid. p. 199-200.

⁸⁸ Ibid. p. 200.

⁸⁹ Monografías (1977) pp. 215-216.

⁹⁰ Ibid. p. 132.

⁹¹ Ibid. p. 135.

desde las aguas de la vida. Pero el que está obligado a ser individualmente, escribe:

“tendrá que esforzarse para respirar oprimido por la demasiada densidad de lo que le rodea, la de su propio sentir, la de su propio pensamiento, la de su sueño que mana sin cesar envolviéndole. y suspira entonces llamando, invocando un retorno más poderoso aun que el de la primera inspiración, que atraviere ahora, en el instante mismo, todas las capas en que está envuelto su escondido arder, que por él se sostienen. Una nueva inspiración que lo sustente a él, a él mismo y a todo lo que sobre él pesa y se sustenta.”⁹²

Despertar no es un único movimiento que se consiga de una vez por todas, porque nada en lo humano puede ser absoluto, sino que consiste en cada uno de los sucesivos, fragmentados y discontinuos instantes en que el hombre es capaz de volver a respirar en calma, en alimentarse de una paz:

“que se derrama del ser unido con su alma, esa paz que proviene de sentirse al descubierto y en sí mismo, sin irse a enfrentar con nada y sin andar con la existencia a cuestas. Y la ligereza de sentirse sustentado, sin flotar a la merced de la vida, de la inmensidad de la vida, sin sentir ni la propia limitación, ni tan siquiera su ilimitación, lejos de como se siente cuando de algún modo, flota en el océano de la vida, sin sustento.”⁹³

Pero de todo despertar inevitablemente siempre se recae, porque el vivir humano parece consistir en anhelar y apetecer, apaciguados por instantes de plenitud. Dibuja así, de nuevo, el desdoblamiento inevitable de lo humano: mientras pierde la unidad, mientras se aleja de la inserción original con su mundo, mientras se despega de lo divino y del nacimiento, comienza a construir una imagen de sí mismo. A la vez que el Yo se eleva y domina el espacio a través de la conciencia, algo va quedando cada vez más oculto, como escribe en “Historia y revelación”:

“A medida que se acrecientan estas proyecciones, la ocultación se adensa y tiene su núcleo, la ocultación: la resistencia. Y esta resistencia confiere cada vez mayor realidad a lo proyectado, es el lugar del hombre, desde ella, desde esa ocultación se resiste. En ella se asienta para mirar, pensar, señorear.”⁹⁴

El Yo se aísla a través de la conciencia que convierte todo en hechos, de los objetivos, de las cosas como metas u obstáculos que se interponen. Todo lo que a su alrededor vive es resistencia que debe ser superada.

“Se suicida en verdad, y al erguirse no puede sino en el mejor de los casos, mantenerse así, envuelto en terror; en un terror que ya tomará el carácter de envoltura que sustituye a su propia carne. Se ha desencarnado. Su carne ya no lo acompaña. Un muro infranqueable le separará de todo comercio verdadero con la vida, con los seres vivientes, con todo lo inmediato. La inmediatez de los sentidos y de la sensibilidad toda, está como enterrada, o anda lejos, como si no fuera suya. Una sensibilidad sin dueño. Necesita ser abrazada, y no con un amor que la abrase, sino ser de nuevo envuelta, arropada, y reducida con ello la sensibilidad a su traicionado oficio de mediadora entre la conciencia y el alma. Pues que la escala de la vida se alza y desciende en la mediación entre el centro recóndito e invisible y

⁹² Ibid. p. 136.

⁹³ Ibid. p. 140.

⁹⁴ Inéditos (1964-1971). “El múltiple desdoblamiento de lo humano”.

todas las «envolturas» del ser. La vida envuelve al ser abrazándolo.”⁹⁵

Para liberarse de esta prisión del terror resulta imprescindible ir recorriendo todas las escalas de la vitalidad, ir recuperando poco a poco todo aquello que el imperio de la conciencia ha ido abandonando y humillando. Por ello el hundimiento de Zambrano en los sueños como vimos en el capítulo anterior, es también un movimiento ético que reivindica que nada de lo real debe ser humillado.

“El espacio interior, alma, conciencia, campo inmediato de nuestro vivir, no es en verdad a imagen del espacio inerte, donde los hechos llamados de conciencia se inscriben y se asocian como viniendo de afuera. Por el contrario, se ha dicho metafóricamente, cuando a este espacio se le llamaba alma o corazón, que es profundo, grande, ancho, inmenso, oscuro, luminoso.

Y es la condición del corazón como centro, en tanto que centro, la que determina, y hace surgir los centros que brillan iluminando, que si se refieren a la llamada realidad exterior o mundo, se reflejan en centros interiores y se sostienen sobre ellos. Ya que nada de afuera, nada de otro mundo o más allá del mundo que sea, deja de estar sostenido por el humano corazón, punto donde llega la realidad múltiple donde se pesa y se mide en impensable cálculo, a imagen del cálculo creador del universo. «Dios calculando hizo el mundo», nos dice Leibniz. Si el universo es de hechura divina, al hombre toca sostenerla. Y así ha de ser su corazón vaso de inmensidad y punto invulnerable de la balanza.

Y de este modo la multiplicidad, antes de establecerse como tal, se unifica, en equilibrio, sin que se borre ni se sumerja ninguna de las realidades que la integran. Pues que nada de lo que como real llega al corazón humano debe ser anulado ni mandado fuera o dejado a la puerta; nada real debe ser humillado, ni tan siquiera esas semirrealidades que revolotean en torno del espacio viviente del corazón, pues que quizás en él acabarían de cobrar la realidad que apetecen o de dar su realidad escondida, al modo del mendigo al portador de la dádiva del que colma la esperanza el espléndido don de la pobreza. Y el propio corazón resulta ser a veces más pobre que nadie, y más que nadie donador si es acogido.”⁹⁶

Existe en el pensamiento de Zambrano una diferenciación entre alma y la psique, de la misma manera que existe diferencia entre el corazón y las entrañas. El alma, el corazón es ese algo que enlaza al hombre con esa otra luz de más allá del sol, mientras que la psique, las entrañas son el lugar vital donde se alojan los pesos, las heridas, los nudos. La razón discursiva trata a la psique como esclava, de la misma forma que lo hace con la *fysis*, empeñada en la construcción de la realidad a imagen y semejanza suya, en la más completa soledad. De esta forma los fantasmas que encierra la psique, que celan las entrañas heridas, vuelven una vez tras otra, como un sueño indescifrado que suplica ser atendido.

El movimiento del alma es particular para nuestra autora, “se mueve por sí misma, va a solas, y va y vuelve sin ser notada, y también siéndolo.”⁹⁷ No es asimilable al movimiento de la psique que también se mueve, pero estando siempre disponible,

⁹⁵ Monografías (1977) pp. 267-268.

⁹⁶ Ibid. pp. 181-182.

⁹⁷ Monografías (1977) p. 143.

dispuesta a responder cuando se la estimula.

“Y el alma no; de responder es a la llamada, a la invocación y aun al conjuro, como tantas oraciones atestiguan de las diversas tradiciones religiosas tradicionales. Parece así tener un íntimo parentesco con la palabra y con algunos modos de la música; fundamento mismo se nos figura, de toda liturgia.”⁹⁸

A través de ese movimiento particular el alma, el corazón, supone también un nivel conciencia distinto al de la pura racionalidad. Capaz, por su movilidad, de descender, a través de una memoria impávida, a las minas sumergidas, como decía Nietzsche en su prólogo de *Aurora*, donde se esconde una oscura luz que puede abrir la realidad hacia ámbitos más amplios. Este es el movimiento ético que Zambrano lleva anunciando desde mediados de los años 50 y que en un fragmento de su inédito “Historia y revelación” encuentra explicitación:

“AGNUS – EL BUEN AMOR
LA INTELECTUALIZACIÓN DEL BIEN

No es la conciencia el lugar privilegiado del bien. (¿querrá ello decir que la conciencia no lo sea tampoco de la intelección?)

En el proceso de asimilación del bien, el aspecto intelectual es, quizás, indispensable; una cierta idea del bien ilumina. Pero esta Idea del Bien que ilumina como todas las ideas que iluminan no son conceptos dotados de un poder de iluminación que dice de su arraigo, de su profundidad. Son “lámparas de fuego” que iluminan “las profundas cavernas del sentido”, que sin ellos permanece oscuro y ciego. Mas esta privación de las cavernas del sentido, frías oscuras, no es en sí mismas. No, es a la inversa. Oscuras y frías en sí mismas más no por sí mismas. Ellas tienen su acción, en ellas se enciende la acción que se enciende en la oscuridad, la luz irremediable y sin la cual la luz intelectual llena de amor no se produce. Ellas tienen parte en la alquimia del conocimiento que es al par realización del bien. Es decir, del ser en la inexistencia, del ser que se consume para crear la llama invulnerable.

Pues que las cavernas del sentido han de incendiarse primero, encenderse después. Y solo así la mirada del amor será la del conocimiento o viceversa. Mas el proceso de asimilación del bien tiene su parte; en términos de moderna psicología, ha de ser en primer término, ya en el plano de la vida cotidiana, de absorción y de impregnación, procesos que son los mismos del amor fecundante.

El bien penetra. Y además de los procesos de amor, tiene su *fysis* que es quizá más completa más total, con lo cual podemos entender que la *fysis* es ella toda proceso de amor. El Bien penetra, diluye, disuelve, congrega, condensa, coagula. El bien deshace, destruye. Desata, abre, encuentra el invisible y hasta imposible -a la mirada de la mente- poro. El paso del bien; sin él no hay bien posible en la condición humana.

El bien desciende hasta las aguas primeras aún vivas de la condición humana, quizás en todas las de la vida y aún de la llamada materia. Y en ellas no se disuelve, sino que en silencio germina, en la quietud, silenciosamente. Allí donde se ha creído a veces por una precipitación intelectual que anida la Nada. La Nada no anida en el hombre ni le rodea, criatura que es, embrión, conato de ser. La Nada es el Mar de la germinación. Las aguas, las aguas prisioneras, aprisionadas, amenazantes si nada reciben. No ciegas sino cegadas.

Subconciencia, solo cuando aparecen amenazan o iluminan en la mezcla. Más abajo o más allá de la subconciencia es donde están, dentro y fuera, el mar de la vida germinante, las aguas.

⁹⁸ Ibid. p. 143.

Olvido es otro de sus nombres. Olvido, puro olvido. Confianza. Raíz de la verdadera libertad.”⁹⁹

La memoria que, como nos dice Jesús Moreno¹⁰⁰, en un movimiento profundamente ético, desciende hasta los niveles más recónditos de los sueños, hasta rozarse con los umbrales vegetativos y mineral de la existencia, haciendo que el hombre entre, de forma pasiva, a conectar con el universo entero. Este es el método que Zambrano está persiguiendo y al que en *Claros del bosque* da forma:

“Hay que dormirse arriba en la luz.

Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio.

Allá en «los profundos», en los ínferos el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo.

Arriba, en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se aduerme al fin ya sin pena. En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna, pues que se ha llegado allí, a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aun sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección.”¹⁰¹

Método como un doble movimiento de circunvalación tanto hacia abajo, desatando los nudos de las pasiones, acogiéndolos, dándoles una forma distinta, como también pasivamente se asciende hacia arriba, en busca de la certidumbre, de esa paz capaz de dotar de calma al corazón. Pero este movimiento implica distintos niveles de conciencia y por tanto, como veíamos en el capítulo anterior, distintas modalidades temporales diferentes al único tiempo lineal de la conciencia.

Este método, este doble movimiento es también la circulación de la luz a la que la Virgen da forma. Permitir que la luz penetre en las aguas estancadas, donde asfixiadas se ahogan las pasivas entrañas. En un mar que, si se lo permite, es agua de la vida germinante. Porque ese mar, que a veces se llama subconsciencia, es el lugar en que se aloja la esperanza y la confianza. No la evidencia que busca la conciencia, sino la certidumbre capaz de dar reposo al alma humana. Método que inevitablemente debe dar cabida a la experiencia, al ir de intuición en intuición, con todas las ausencias, las pérdidas, los vacíos. Porque la intuición, los puntos de revelación, como nos dice

⁹⁹ Inéditos de María Zambrano (1974-1976) 2 de marzo de 1970. Olvido que ya anunciaba el joven Nietzsche en su segunda intempestiva, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*: “Pero en las más pequeñas y grandes dichas hay algo que hace que la felicidad sea tal: el poder olvidar, o dicho de manera más erudita, la capacidad de poder sentir de manera no histórica, abstrayéndose de toda duración. Quien es incapaz de instalarse, olvidando todo lo ya pasado, en el umbral del presente, quien es incapaz de permanecer erguido en un determinado punto, sin vértigo ni miedo, como una diosa de la victoria, no sabrá lo que es la felicidad o, lo que es peor, no hará nada nunca que haga felices a los demás.” (Nietzsche, F (1999) p. 42)

¹⁰⁰ Moreno Sanz (2010) pp. 315-320.

¹⁰¹ Monografías (1977) p. 149.

también en otro inédito de estos años,¹⁰² son tan sólo hitos, llamadas, recuerdos de algo transtemporal o supratemporal que se revela a través del tiempo. Así se lo escribe por carta a Agustín Andreu.

“Sin la Virgen, criatura humana, perfecta -por eso no muere- no sale la presencia del Espíritu Santo en el hombre y menos aún en la mujer. Ella es indispensable teológica y religiosamente y moralmente. Ella nos libra de la idolatría especialmente en este delicadísimo punto. Pues que si creemos que en un ser humano la circulación del espíritu se ha de dar perfectamente, caemos en un abismo sin fondo. Olvidamos que, librado a nosotros el Espíritu, es arrastrado luciferinamente -lo digo con plena conciencia-. Reiteramos el pecado angélico de Lucifer a lo humano y por ello remitible, me digo, sobre todo si no ha habido *voluntad*. No hay que «tocar» =<creerlo a nuestra disposición> al Espíritu ni creerlo nuestro ni privilegiadamente en nadie. Es Él quien nos toca como quiere, imprevisiblemente, incalculablemente y ha de ser recibido con ilimitada humildad y desposesión.”¹⁰³

La figura de la Virgen al dar forma tanto el movimiento de ascensión como al de descenso, acoge dentro de sí lo que Zambrano denomina dualidad pájaro-serpiente.¹⁰⁴ En “Historia y revelación” escribe: “Y la virginidad, pasividad extraída, *llamada* María Criatura perfecta y María Magdalena, pasividad salida del paraíso que arrastra la serpe obediente. «*Ecce ancilla.*»”¹⁰⁵

Según explica Durand, la serpiente emplumada da forma, en las ondulaciones de su cuerpo, a las aguas cósmicas, mientras que las alas son la imagen del aire y los vientos, dando así el sentido temporal de una totalización de las fuerzas cósmicas.¹⁰⁶ Zambrano ya había recorrido esta doble figura en su artículo de 1964, “El camino de Quetzalcóatl”¹⁰⁷, donde ve, en el símbolo de la serpiente emplumada, las nupcias de la tierra oscura -la serpiente- con la luz -alas, vuelo-, a través del sacrificio del corazón. También en Apolo apunta nuestra pensadora esta doble polaridad al que llama el dios de la luz y de la serpiente, el Dios-luz-serpiente.

“El templo donde se manifiesta el vapor recóndito salido de la oscura tierra, cuerpo inicial de la serpiente en su primer desprendimiento de la tierra; esta cálida humareda que serpea hacia arriba, hasta la esfera de la palabra y de la luz, la alta esfera del logos que profetiza y legisla.”¹⁰⁸

¹⁰² Inéditos (1964-1971). “Revelación y ocultación. El tiempo. La ocultación”.

¹⁰³ Monografías (2002) p. 83.

¹⁰⁴ Inéditos (1960)

¹⁰⁵ Inéditos (1964-1971). 21 de enero de 1970. “la balanza humano-divina”

¹⁰⁶ Durand, G (2004) pp. 326-327.

¹⁰⁷ Artículos (1964b)

¹⁰⁸ Artículos (1983a) p. 90.

Al acercarse esta doble figura del pájaro y la serpiente al símbolo de la Virgen escribe: “Sucesivas muertes, descomposiciones, recomposiciones, hasta que se libera el elemento alado, el canto: Orfeo.”¹⁰⁹

La serpiente, como señala también Gilbert Durand, “es un verdadero nido de víboras arquetipológico y se desliza hacia demasiadas significaciones diferentes, hasta contradictorias.”¹¹⁰ Dentro de esta ambigüedad se mueve el símbolo de la serpiente en Zambrano como señala María Luisa Maillard.¹¹¹ En *Notas de un método* y *Los Bienaventurados*, nuestra autora polariza esta ambigüedad de la serpiente al diferenciar entre la serpiente enroscada en el Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal, frente a la del Árbol de la vida. La primera, la que lanza la tentación, da forma al tiempo histórico como serpiente que contrae y expande sus anillos, que rodea al ser humano y le fascina, le hechiza, hundiéndole en el tiempo lineal de la conciencia, preñado de ambigüedad, de condena, de remordimiento y de muerte.

“Ya que la inspiración que viene de la serpiente no se muestra a la vista, no se extiende en el espacio y lo más decisivo aún, no se despliega en el tiempo, sus anillos son tiempo que se resiste a correr. De ahí que tantos ríos parezcan una serpiente liberada, feliz. No se desenrosca la serpiente. Sube como humo o como alimento de fuego, y cuando llega a la altura, a la palabra, promete o requiere imperativamente o se desliza en alusiones. Alusiones a un pasado escondido, encendiendo el remordimiento. Y aun entreabre los infiernos de la atemporalidad. Necesita también del futuro y lo abre maléficamente. Su campo de acción es el futuro. Es profética, engendradora de historia apócrifa si el hombre, el aludido protagonista, no se sostiene en su centro.”¹¹²

Pero, si la serpiente enroscada al Árbol de la Ciencia muestra el tiempo sucesivo e histórico en el que la civilización occidental se ha volcado, existe también la serpiente de la vida que nos muestra otra modalidad temporal.

“Si todos los cuerpos celestes giran, si el universo astro gira, ella, la serpiente de la vida aparecida aquí, obedece, sigue este movimiento, anillo desprendido de la frente de algún astro o de algún ser más alto, más luciente y oculto que todos los astros imaginarios y habidos.

Y al serle negado el avanzar a la serpiente moviéndose circularmente, va sinuosa enroscándose en la recta que debería seguir, enroscándose en un tronco imaginario sin despegarse del suelo todavía. ¿Sueña subir? No puede quedarse quieta, concéntrica, punto de una órbita, órbita recogida sobre sí misma guardando su centro. Tiene que avanzar. Y este tener que ir avanzando parece provenir de un movimiento circular, que manifiesta la condena primera que pesa sobre la serpiente vida, su segundo desprendimiento: el desprenderse ahora de su modo de movimiento originario. Y de ahí un carácter fragmentario desprendido de, y de ahí su condición indigente, incompleta y dada a perderse, perdida y aun perdiosera.”¹¹³

¹⁰⁹ Inéditos (1960b)

¹¹⁰ Durand, G (2004) p. 325.

¹¹¹ Maillard, M. L. (1997) pp. 66-79.

¹¹² Artículos (1983a) p. 93.

¹¹³ Monografías (1990) pp. 19-20.

A esta serpiente de la vida entendida como raíz sobre las que se sostienen las demás modalidades temporales es a la que hace referencia Zambrano en la serpiente de la Virgen a la que da forma María Magdalena, como escribe en su cuaderno sobre la Virgen:

“Criatura viva no inmaculada, viene desde el principio de la Humanidad. Es *principio*.

Por eso el Cristo se le apareció a ella, resucitado mas no vestido del cuerpo glorioso, no en su luz. Es vida. – Y la vida transmigra. No concibe. Es amor nacido ya en la tierra. ¿Fue concebida?

Es la pregunta acerca de la vida. Si la vida es solo nacida o fue concebida como la luz.

El hueco de la vida con su germen de Luz.

El amor restituye la Vida a su estado originario. Es renacimiento. María Magdalena era la vida primaria (terrestre): Amor. Amor nacido. Ella era el hacerse de la vida con el germen de la luz que se acrecienta hasta abrir lo que el ser viviente tiene de envoltura. En ella se había dado el renacimiento. Por eso vio a Cristo más que resucitado, renacido [...]

Este amor de la Magdalena -antes- en ella misma se daba pecaminosamente manchado. Mas su ser no estaba encerrado en su envoltura. No se había solidificado en su renacimiento. Relación de la vida con el ser.

Vida \longleftrightarrow Ser. Es una operación que trasciende el conocimiento.

La serpiente contiene el germen encerrado, no lo deja o no se abre al rayo de luz que le hace germinar. Por eso reptar y se yergue, ella sola, sola.”¹¹⁴

Por carta le escribe a Agustín Andreu sobre la serpiente:

“Te alumbraré algo o mucho la cuestión, diciéndote que según la tradición Vedanta, el hombre, y la mujer, claro, tiene 7 centros, el último corresponde a la glándula pineal, por donde hemos de salir en la buena muerte. Hay un libro, que tengo absolutamente serio, «dado», de Sir Francis <quizás no se llame así> Avalon, «El poder de la serpiente». Es el método para ir despertando esos siete centros los Tantra <y que el hombre posea así sus posibilidades, actualice sus potencias>. [...]

...Para que te des cuenta pues, de que nosotros sólo sabemos tener un centro, el corazón, y que antes de extendernos en la apresurada incorporación de los siete, a él debemos de remitirnos.”¹¹⁵

Como señala Jesús Moreno¹¹⁶, a través del símbolo de la Kundalini podemos comprender la potencia simbólica de la serpiente en Zambrano. Para el Vedanta, la Kundalini es la serpiente-fuerza enroscada en el extremo inferior de la columna vertebral, estado embrionario que contiene toda su potencia, pero que todavía no está desarrollado. Es el propio ser enroscado que ha de salir de su oscuridad, de su estado embrionario, de su sueño. En sueños se ve al hombre a sí mismo fragmentado entre el terror de una historia que construye desamparado y un amor imposible que es lo único que puede ir abriendo el recinto de la propia libertad. Entregado a la serpiente enroscada en el Árbol del conocimiento del Bien y del Mal, al exclusivo nivel concienical que le permite apoderarse de la realidad, el hombre ha cercado, colonizado y sometido la vida. “Kundalini está siendo cercada y aplastada por la «historia».”¹¹⁷

¹¹⁴ Inéditos (1960b)

¹¹⁵ Monografías (2002) pp. 174-175.

¹¹⁶ Moreno Sanz, J (2008) Vol. IV, pp. 184- 204.

¹¹⁷ Ibid. p. 188.

Así el hombre ha dejado de saber qué hacer con sus más radicales experiencias, ya no existen, han sido cercadas como delirios o sueños que hay que aprender a extirpar. Así lo escribe nuestra pensadora en “Las revelaciones del exilio”: “Gravísima es la situación cuando a la visión se ha renunciado, cuando la revelación mítica o legendaria, ya que no divina, se ha cercenado. Entonces perdido entre la historia se anda.”¹¹⁸ Es por ello por lo que hay que descender hasta los lugares infernales donde la vida se encuentra abandonada, hasta las aguas primeras de la condición humana para hacerse cargo, como hemos visto que hacía Diotima con la serpiente.

“Tuve un sueño: una serpiente avanzaba hacia mí; no era mala ni traía quizá ninguna gota de veneno. Pero era serpiente y quería vivir conmigo, y yo temí porque nadie vendría a visitarme. Un hombre la partió en dos de un tajo, y yo entonces vi su alma, sobre la tierra, débil, blanquecina, que temblaba como alguien que se ha quedado desnudo de repente; y estaba triste y nadie se iba a cercar a recogerla. Me encontré diciéndole: «Alma de serpiente, estás triste sin tu cuerpo; ven que yo te llevaré en mi alma»”¹¹⁹

A esta acción da también forma María Magdalena: la sierpe de la historia que se desenrosca para dejar lugar a la vida que nace, que se revela desde el mundo subterráneo en que ahora se encuentra cercada. “El hacerse de la vida con el germen de la luz que se acrecienta hasta abrir lo que el ser viviente tiene de envoltura.”¹²⁰ Así nos lo muestra en un fragmento de “Historia y revelación” en el que se refiere a la figura de Magdalena centrándose en el pasaje de Juan 20:11-18, en que Cristo se le aparece resucitado:

“... LA MAGDALENA

La ofrenda que viene arrastrándose hasta los pies del Dios Hombre, sin conocerlo, sin saber. El amor que aún no sabe.

Como si llegara desde la patria primera, desde el jardín donde fue engañada, seductora y seducida; la seducción misma que al fin se rescata tras mucho serpear, siempre ofreciendo buscando, hasta derramarse por entero solamente enroscada a los pies del Árbol de la Cruz, de la Vida. Ella recogió la fragancia de la resurrección en el huerto, *in estatus nascens* -naciente ella misma- y la visión del huésped irrecognoscible que se dio a conocer negándose a lo que todavía en ella brotaba de apetito en forma de visión, en el instante que debía de ser la visión pura con su distancia. Visión y trasfusión simple en contacto no son ya posibles al par: Dominio, *no sum dignus* se dice al recibir como alimento su cuerpo divino invisible en la oscuridad de la fe. La vida no se funde aquí, ahora, íntimamente, sino a costa de los sentidos y aún de la vida intelectual. La presencia visible, marcará con su infranqueable distancia, señalará la intimidad más secreta, el arcano del ser como lugar del encuentro, en la oscuridad que condiciona la germinación, la nueva germinación de esa otra primavera. Magdalena queda sola, ha de cumplirse en ella el reto de Perséfone. Más en modo trascendente en toda su amplitud incommensurable. En su infierno ha de hacerse cielo. Tiempos y tiempos de lágrimas y penitencia habían de seguir, señalando que, ante la presencia intangible, el infierno del amor había resucitado.

Pues que es el infierno del amor el único que verdaderamente resucita librándose con ello la duración que no acaba. El instante de negación suprema que el amor le es dado abre

¹¹⁸ Monografías (1990) p. 31.

¹¹⁹ Monografías (2014a) pp. 404-405

¹²⁰ Inéditos (1960b)

el infierno de su vida eterna, de la eternidad del amor. Sin la negación ella se hubiera perdido. Mas él no se la daba para eso.

Terrestremente tan solo el amor correría esa suerte. Será el no que reciba, quien empujado a su infierno en el ahora, le dará la posibilidad de ascender y verterse y fundirse, derramarse, pura esencia sin sustancia, camino de la eternidad. El camino por el que se va identificándose, en soledad, silenciosa germinación.”¹²¹

Al final del apéndice de *Claros del bosque* nos dice que todo lo viviente se representa a sí mismo y que parece que esta representación provenga de la vida y no del ser, pues el ser es tan sólo presencia. “El ser se presenta y se oculta, a través de todo revestimiento, imponiéndose.”¹²² Pero al hombre le está negado por naturaleza cualquier revestimiento, el lujo de plumas, pelaje o escamas. Ese lujo que hace que el animal se sienta asimilado al cosmos, que sea cosmos él mismo. El hombre anda en cambio desposeído de cualquier presencia cósmica y siente terror. Un vacío le separa del resto de los seres. Ante ese vacío el hombre necesita también representarse, en la historia, en la construcción de su destino, en la razón discursiva, convirtiendo representación en afán por existir.

La presencia del ser, el *noli me tangere*, el no, el exilio hace que el apetito de la vida, la *orexis* se convierta en pasividad activa, pues ese “no” que recibe es lo que le da la posibilidad de ascender, de verterse y fundirse, descubriendo el amor como mediación.¹²³ Zambrano, como nos cuenta Clara Janés, comparaba el resurgir de los campos en primavera con los cabellos de María Magdalena que avanza hacia Cristo resucitado¹²⁴, como también se lo escribe por carta a Agustín Andreu:

“De la escama del pez, de la piel de la serpiente buena que salió del paraíso detrás de Adán y Eva -apócrifo mío- llegó con el mínimo de piel después de habérselo dejado hasta los pies de Él y luego enroscarse ya para llama en el Árbol de la Vida. Y del corazón de la palmera que no supe que lo tenía hasta que al pasar por Río de Janeiro nos lo sirvieron en ensalada sobre la que lloré sin comerlo. Y en cuba miraba el bulto que forma el tronco liso de la Palma real, y del árbol descortezado- ¿S. Bartolomé? Uazrías (¿)- De cómo hay que perder las cortezas una y otra vez hasta quedar así, como tú me dijiste hace 20 horas después que estas: sin ramas, sin cortezas, ni hojas: el corazón de la Palmera. Según el esoterismo islámico, hermana de Adán, formada con el limo que sobra al Creador de la hechura de Adán. ¿Alma se llama a la médula de ciertos majestuosos árboles? Tus palabras me dijeron en esencia y sustancia lo que a través de mitos, figuraciones, figuras pasaba

¹²¹ Inéditos (1964-1971). La Magdalena.

¹²² Monografías (1977) p. 269.

¹²³ Como hemos visto ya en la primera edición de *El hombre y lo divino* hacía referencia Zambrano a este *noli me tangere*: “Dios puede morir; podemos matarlo..., mas sólo en nosotros, haciéndolo descender a nuestro infierno, a esas entrañas donde el amor germina, donde toda destrucción se vuelve en ansia de creación. Donde el amor padece la necesidad de engendrar y toda la sustancia aniquilada se convierte en semilla. Nuestro infierno creador. Si Dios creó de la nada, el hombre sólo crea desde su infierno nuestra vida indestructible. De ella, agotada nuestra humana comunión, saldrá un día la claridad que no muere, pero invisible casi, confundido con la luz, volver, quizá, a decir a nuestro amor rescatado: *Noli me tangere...*” (Monografías (1955,1973) p. 194.)

¹²⁴ Janés, C. (2010) p. 73.

vertiginosamente por mí diciéndotelo. En la primavera de hace unos años soné que los cabellos de M^a Magdalena eran la yerba y que los míos crecían con ellos. Era la Palma. Y fue cierto: me crecieron. ¿beata...órfica? No temo de esto ni de nada que vaya por ahí”¹²⁵

La sierpe, en un nuevo movimiento simbólico, asciende desde la desposesión y en ese ascenso se hace palmera, árbol. Consigue integrarse al Árbol de la Vida que abandonó al salir del paraíso detrás de Adán y Eva. La sierpe se integra en la luz a través del símbolo de la palmera, que en “Hombre verdadero: José Lezama Lima” escribe:

“Surge y sube la luz como una palma real, la palma que en el breve atardecer se mece levemente por la ligereza y no por la veleidad, como respuesta de su médula blanca en el que se cría un corazón al rayo de la luz verde que no siempre la mirada alcanza a ver cuando el sol de fuego se ha hundido en la mar.”¹²⁶

La serpiente María Magdalena al ser desenroscada del infierno en el que yace olvidada se hace cielo. Operación que, como llevamos viendo durante todas estas páginas, es un movimiento cualitativo, en el que se abren niveles distintos tanto del pensar como del sentir y, por tanto, precisa de otra lógica diferente de la deductiva. Y a este movimiento cualitativo es al que pretende dar forma a través de *Claros del bosque*. La propia Zambrano habla de este libro como de una experiencia distinta a la del resto de sus escritos, por su carácter de ofrenda:

“Es, se fue formando como un carácter de ofrenda a la persona a la que va dedicada, mi hermana Araceli que acababa de desaparecer. Yo recorría aquellos parajes, aquellos parajes que fueron los de nuestra vida, con la misma espontaneidad y mirando, sin sentir mi mirada. Yo miraba, recorría, no quería pensar, es decir no quería captar, no iba de caza y por tanto eso que el pensamiento humano en sus momentos más puros y desinteresados tiene, de ir a captar, de ahí el concepto la captación, en mí apenas existía. Yo no iba a captar a captar cosas, sucesos, ni seres... Yo no iba a reavivar la memoria, yo no iba por aquellos senderos del bosque desaparecido a... a nada. Iba sí a desposeerme, a dejar de ser. No a olvidar en la nostalgia, sino a darlo todo si hubiera podido darlo, y ese todo qué podía ser sino la palabra. Pero al ir dándolo se fue formando la palabra con su cuerpo, con su peso, con su ser. [...]

Pero en *Claros del bosque* el mayor acontecimiento para mí ha sido el entregarme al entendimiento pasivo, a la pasividad, a la sensibilidad, a la recepción, a ese recibir que lleva a concebir y en el cual el concepto procede del ser concebido, la razón que se concibe, la palabra que se concibe, que se genera, es un ser o qué; o una realidad huidiza, o una promesa o una profecía.”¹²⁷

La pasividad en la que lleva hundiéndose tantos años su pensamiento encuentra forma ejecutiva, reuniendo liturgia, palabra y música como elementos de una razón capaz no de mirar los distintos infiernos o cielos desde lejos, desde el lugar seguro en el que la mente se instala, sino de “descender, desvivirse más allá de la muerte, derretirse

¹²⁵ Monografías (2002) pp. 113-114.

¹²⁶ Artículos (1977) p. 219.

¹²⁷ Transcripción de la cinta con la voz de Zambrano oída en el Colegio san Juan Evangelista en Maillard, M.L (1997) pp. 269-270.

en los ínferos.”¹²⁸ Descender hasta el delirio inacabable también de la vida que muere para nacer de nuevo.

“La identificación máxima apenas concebida es la de la vida y la muerte; que sólo en el ir muriendo se alcanza, allí donde la muerte no es acabamiento sino comienzo; y no una salida de la vida, sino el ir entrando en espacios más anchos, en verdad indefinidos, no medidos por referencia alguna a la cantidad, donde la cantidad cesa, dejando al sujeto a quien esto sucede no en la nada, ni en el ser, sino en la pura cualidad que se da todavía en el tiempo. En un modo del tiempo que camina hacia un puro sincronismo.”¹²⁹

Sincronía, misericordia como condición de lo incalculable, en la que el logos embrionario se va desenrollando, como logos y número a la par. Manifestando poco a poco y de forma discontinua, el tiempo en su esplendor, que otorga su fruto, el don de quien lo ha seguido calladamente.

“Pues que ha de ser por la música que en el inimaginable corazón del tiempo viene a quedarse todo lo que ha pasado, todo lo que pasa sin poder acabar de pasar, lo que no tuvo sustancia alguna, mas sí un cierto ser o avidez de haberla. Todo lo que se interpuso en el fluir temporal deteniéndolo. Todo lo que no siguió el curso del tiempo con sus desiertos, donde tanto abismo se abre; lo que no se acordó con su invisible ser, que solamente se nos da a sentir y a oír, mas no a ver —el ver lo que el tiempo ha causado es ya un juicio. Llanto también esta música del transcurrir, como si el increíble corazón del tiempo hubiese recogido el llanto de todo lo que pasó y de lo que no llegó a darse. Y el gemido de la posibilidad salvadora, y lo que fue negado a los que están bajo el tiempo. Parece sea el sentir del tiempo mismo el que se derrama musicalmente sobre el sentir de quien lo escucha padeciéndolo. Una música que viene a darse en el modo de la oración.”¹³⁰

Lo que ha de despertar un centro en el ser humano que, siendo inmóvil, sea capaz de atraer, de recoger lo disperso, de ordenarlo como “foco de condensación de lo invisible.”¹³¹ Como escribe en su inédito, “El hijo del Hombre”:

“El centro se da a conocer porque desde él, a veces con sólo referirse a él -ya que propiamente en el centro no se está nunca- las contradicciones se componen.

No es que cesen, no es que se disuelvan ni tan siquiera se borren, lo que puede ir ocurriendo, sino que de manera inmediatamente vital, se componen se congenian, se muestran pertenecer a una misma familia y así remiten a un fondo común, oscuro sin duda al principio, sin fondo, sin historia.”¹³²

¹²⁸ Inéditos (1964-1971) 12 de octubre de 1969.

¹²⁹ Monografías (1977) p. 155. De nuevo en “Historia y revelación” encontramos un paralelismo con este fragmento de *Claros del bosque*: “La frágil barrera humana para la Misericordia. Trasciende la muerte en dos maneras que pueden darse aisladas: I-Trascendencia misericordiosa de la muerte, la verdad aguarda más allá, tras un periodo de canción en otro lugar, lugar de extinción. Que luego puede interpretarse «Tierra preciosa» donde se rehace. Tierra intermedia. Mas el místico, el iniciado no se detiene. Y al atravesarla le aguarda la escala de la luz (Sueño relatado por Corbin). El lenguaje de Job, del Eclesiastés, de la ciudad de Cobre no es simplemente ante la muerte ni por la muerte de aquí solo sino por la inanidad-miércoles de ceniza. Un de profundis trascendente total. La persistencia del ser humano negada. La misericordia asiste el tránsito que dura más allá de la muerte. La Misericordia pues completa en el tiempo; da tiempo y luz. Poesía. EL AGUA Y LA LUZ. II-Trascendencia misericordiosa del ser, en función del ser: Conocimiento y amor. El fuego y el cuerpo transformado. El cuerpo glorioso en la Eternidad.” (Inéditos (1964-1971). “La conexión entre revelación y misericordia”)

¹³⁰ Monografías (1977) p. 158.

¹³¹ Ibid. p. 171.

¹³² Inéditos (1974-1976) “El centro” 31 de diciembre de 1975.

Pero esto sólo en su primera fase, pues tras una transformación, nos dice, el centro adquiere la capacidad de moverse, pero ese movimiento es un movimiento cualitativo. Pasa de estar inmóvil a quieto, teniendo la capacidad de transmigrar a través de diversos umbrales, dotando en ese movimiento también de quietud a lo que le rodea. Si el desenroscarse de la Kundalini en la tradición del Vedanta hacía referencia a siete centros, la tradición occidental, como le escribía por carta a Agustín Andreu, debe remitirse a uno, capaz de realizar esta acción, el corazón.

La sección V de *Claros del bosque* está dedicado a este centro. Lleva como título “La metáfora del corazón”, al igual que su artículo de 1944. Pero, por carta le advierte a Agustín Andreu que la metáfora ha cambiado, que ya no es la misma que la de aquellos años,¹³³ aunque podemos observar algunas características comunes conserva con la de 1944.

En *Claros del bosque* nos dice primero que el corazón es centro que tiene un hueco, que se abre, que establece una circulación haciendo pasar por él. Mueve, moviéndose. Es centro también porque es lo único que produce sonido. Estas dos primeras características coinciden, como vimos en el epígrafe 1.2.1, con la metáfora del corazón de 1944, donde nos hablaba del corazón como hueco, lugar en que las entrañas herméticas encontraban un espacio, la sede de una intimidad. Y también encontraban las entrañas una música, un ritmo, que sin llegar ser palabra sonaba para dar voz a tanta entraña sorda, para que no se llenara completamente de rencor. Parece como si esta primera versión se centrara en la parte de estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal, en los ínfimos, no adentrándose en la otra parte del método, donde el corazón se recoge, se aduerme, sin esfuerzo y sin protección.

Como dice Corbin hablando de Ibn Arabī, en un libro que Zambrano conocía y estimaba, el corazón es capaz de habitar un mundo intermedio, moviendo y atrayendo tanto a los seres inmateriales para que tomen su “cuerpo de aparición”, como a las cosas materiales para que se desmaterialicen en “cuerpo sutil”.¹³⁴ Esta es también la doble función que toma el corazón en *Claros del bosque* tanto en “Método” como en esta sección V.

Zambrano denomina ahora al corazón como profeta porque aun “siendo centro está

¹³³ Monografías (2002) p. 150

¹³⁴ Corbin, H (1996) pp. 271-274.

en un confín, al borde siempre de ir todavía más allá de lo que ha ido.”¹³⁵ Todo lo de afuera, lo que habita en el mundo o más allá de él debe estar sostenido por el humano corazón, donde la realidad se pesa y se mide, donde lo múltiple, se unifica, se equilibra sin por ello sumergir ninguna de las realidades que lo integran.

“Pues que nada de lo que como real llega al corazón humano debe ser anulado ni mandado fuera o dejado a la puerta; nada real debe ser humillado, ni tan siquiera esas semirrealidades que revolotean en torno del espacio viviente del corazón, pues que quizás en él acabarían de cobrar la realidad que apetecen o de dar su realidad escondida, al modo del mendigo al portador de la dádiva del que colma la esperanza el espléndido don de la pobreza. Y el propio corazón resulta ser, a veces, más pobre que nadie, y más que nadie donador si es acogido.”¹³⁶

Vaso el corazón también del dolor, que libra de la impasibilidad donde el dolor parece casi algo accidental. Porque el dolor nos dice en otro fragmento de “Historia y revelación”¹³⁷ es el mar, el océano del cosmos ante el que la razón levanta el espejo de la reflexión, para no quedar convertido en piedra ante su mirada. El dolor ante esta razón no es capaz de circular y al no circular no puede ser asimilado. Es el corazón el que se abre a este dolor y lo ofrece para que circule, para que también de este dolor se pueda dar razón.

Tras de haber descendido, como le ocurre a Job, como le ocurre a María Magdalena ante el *noli me tangere*, el corazón aprenderá nos dice Zambrano, a encontrar su propia realidad, sin necesidad de reflejarse, sin necesidad de mirarse fuera de sí, sin ansia tampoco de ser mirado por alguien que sea su igual y que le devuelva una imagen que poder devorar. Pues allí se habrá desposeído de toda propiedad, “recogido en una especie de revelación de su interioridad, casi transparente.”¹³⁸ Recogido en un silencio en el que el tiempo pasa sin sentir, sin convertirse en tiempo lineal ni en atemporalidad que aprisiona, sino que se consume sin producir pasado alguno. “Tiempo sin tránsito,”¹³⁹ en el que el corazón se aduerme al fin ya sin pena.

Profetiza un reino que le sobrepasa, nos dice. Anuncia algo que no se va con el pasar del río de la vida, algo que ha de ir haciéndose en la oscuridad, pero que es a la vez, luminosos e invulnerable.

“Paradójicamente, el corazón mediador, que proporciona luz y visión, ha de conocerse. ¿Será ésa la reflexión verdadera, el diálogo silencioso de la luz con quien la acoge y la sufre, con quien la lleva más allá del anhelo y del temor engendrados de los sueños y ensueños del ser, del ser humano sometido al tiempo que quiere traspasar? Y el silencioso

¹³⁵ Monografías (1977) p. 178.

¹³⁶ Ibid. p. 181-182.

¹³⁷ Inéditos (1967-1970). La doble vertiente del dolor y la angustia. 3 de septiembre de 1970.

¹³⁸ . 185.

¹³⁹ Ibid. p. 186.

diálogo de la luz con la oscuridad donde apetece germinar. Corteza el corazón, cuando se conoce, que contiene y protege el embrión de luz. Y entonces anhela ya libre de temor desentrañarse y desentrañar, perderse, irse perdiendo hasta identificarse en el centro sin fin.”¹⁴⁰

Desde este lugar que el corazón supone puede surgir la palabra, abriendo de forma amorosa nuevos ámbitos de realidad. La palabra, como el corazón es luz y sombra al par, “un cuerpo que recubre la luz mientras la transmite. Un cuerpo con su sombra.”¹⁴¹

Como nos dice en “Apuntes sobre el lenguaje y sagrado y las artes”¹⁴² el hombre siente el tiempo en el que vive como una escisión de un tiempo unitario que no produciría la caída constante del presente en un fondo oculto, un tiempo capaz de albergar lo real en su germinación inacabable. De este tiempo unitario queda como trascendencia la memoria, esperanza de resurrección de todo aquello que el tiempo fragmentado en el que el hombre habita, devora. La poesía refleja de forma privilegiada esta esperanza, lo que la hace enlazar con el lenguaje sagrado.

“La palabra sagrada es activa, operante, palabra-acción sin necesidad que sea imperativa. Verifica una acción, verificándose que no siempre es definible, o que trasciende toda definición meramente lógica. Pues que no se trata de un acto determinado, limitado a su visible finalidad, dotado tan sólo de significación concreta, en el área de lo previsto, del sólo asequible porvenir. Hay algo más, infinitamente más precioso, importante y activo; se trata de una acción pura, libertadora del ser oculto bajo el tiempo perdido, rescatadora de lo llevado por el tiempo devorador. Una acción reparadora, re-creadora, con la cual la acción de la poesía andará siempre un tanto emparentada.”¹⁴³

El lenguaje sagrado abre un espacio vital antes cerrado que se muestra a través de la imagen simbólica de unos muros que se abren, de unas llaves, de un lugar sacro que a partir de ciertas fórmulas y ritos es posible penetrar. Hace aparecer es una vía de acceso a lo hermético y completamente lleno de lo sagrado. Abre lugares de vida en sentires profundos y completamente ocultos, que han sido reducidos a simples estados de ánimo, no considerándolos como lo que son, puertas que han de abrirse para que nazcan a la experiencia. Lo poetas, nos dice, confían en las palabras como invocación y conjuro que descubre, abre y permite la experiencia de esa realidad ansiada y perdida.

“Saben lo que más cuenta: que su pasión de la palabra es por devolverle su perdida inocencia, con la cual la suya propia sería recobrada. Creyentes en la immaculada concepción de la palabra, de la palabra inocente -Hölderlin- de pureza activa en la que la pasividad se consume y el espíritu *-nous poeticós-* se consuma, la palabra en el orden de la creación, don o huella al menos de la única criatura inviolada, del *fiat* por ella pronunciado tras de haber respondido *Ecce ancilla.*”¹⁴⁴

¹⁴⁰ Ibid. p. 189.

¹⁴¹ Artículos (1977e) p. 204.

¹⁴² Artículos (1971a)

¹⁴³ Ibid. pp. 67-68.

¹⁴⁴ Ibid. p. 73.

La palabra se convierte así en otra de las constelaciones que giran alrededor de la figura de la Virgen, como don o huella del *fiat* que realizó. La palabra ha sido para nuestra pensadora el principio, de la misma manera que lo es en el Evangelio de San Juan: “En el principio era el verbo y el verbo era luz y la luz era vida, y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros lleno de gracia y de verdad.”¹⁴⁵ Esta revelación es la que la ha sostenido a lo largo y ancho de toda su vida.

“Al estudiar aparecía cada vez más la palabra, el lenguaje, en forma sirviendo a la razón, al logos. Lo primero que apareció fue la razón poética de la manera más espontánea, después la razón, es decir, el logos mediador. Pero no ha parado en cuanto a tal, no, la palabra estaba asumida por el logos, y claro que yo la sentía, la sentía sobre todo en su circulación, la palabra como algo que circula, como algo que se va y que vuelve, como algo que no puede ser jamás propiedad de nadie, ni de uno solo, sino de todos. Ni de un tiempo, ni de un instante, la palabra que se da, que marcha, que vuelve.”¹⁴⁶

En este recorrido que realiza sobre su concepción de la palabra nos habla de cómo asume un lugar explícito en su meditación en los años sesenta, tal y como hemos recorrido en el epígrafe anterior, pero es en *Claros del bosque* donde la palabra se revela como un ser, como una realidad huidiza, como una promesa, como una profecía.

“La palabra, en verdad, siempre que se la considera aparece como un prólogo de algo que va a venir, un anuncio, algo más; por tanto se afirma y se niega al mismo tiempo. La palabra nace, no se hace. La palabra que se hace, ella es la palabra fabricada, usada como un instrumento, utilizada y de qué manera a veces. Ella se deja, es la libertad que el hombre tiene por desgracia y claro, como signo supremo de responsabilidad. La palabra nace, y entonces como todo lo que nace padece y nace padeciendo. Y fue lo que se me impuso en aquellas correrías del bosque, de claro en claro, y de prado en prado y de sendero en sendero. Todo me hablaba, todo me miraba, todo salía a mi encuentro, todo se revelaba, la palabra naciente. Porque yo vivía, sentía nacer la hierba, el polvo mismo, las sombras, todo estaba naciendo y crecía.”¹⁴⁷

La palabra asume un lugar explícito en su pensamiento, como vimos en el epígrafe anterior, tras el hundimiento en la atemporalidad del soñar. Allí nos decía que la primera manifestación de la palabra no es el grito, sino el silencio.¹⁴⁸ Silencio que aparece en quien se sumerge y se desborda dentro de una totalidad que se anuncia, pero que no se revela del todo, que ocupa todo el espacio, que deja al hombre mudo ante la expectativa de una palabra que le devuelva su espacio interno, un vacío donde la palabra pueda nacer: la libertad. “Y está el silencio, el silencio que se hace como un vaso, apto para recibir la palabra definitiva y para guardar sin que se desvanezca ni se derrame.”¹⁴⁹ Este

¹⁴⁵ Así lo dice en la transcripción de la cinta con la voz de Zambrano oída en el Colegio san Juan Evangelista. (Maillard, M.L (1997) pp. 270.)

¹⁴⁶ Ibid. p. 270.

¹⁴⁷ Ibid. pp. 270-271.

¹⁴⁸ Monografías (1965b) p. 1035.

¹⁴⁹ Artículos (1971a) p. 69.

vaso del silencio es el vaso que hace germinar al verbo, porque es símbolo también del *fiat* que hace concebir a la Virgen. Así lo podemos observar primero a través de un fragmento dentro de “El hijo del Hombre”, titulado “el hacer”:

“Hay que hacer el vaso vacío y puro y resistente, para que en él se haga el espíritu.
No hay que hacer el espíritu tal como en el Romanticismo algunos incurrieron.
No hay que hacer el espíritu sino el vaso.
Ser vaso vacío y resistente hacia fuera,
sin forma hacia dentro.
No hay que hacer la forma.
No hay que hacerse espíritu.
No hay que darse forma- trascendente.
No hay que ser forma.”¹⁵⁰

Y en un pequeño esquema de “Historia y revelación”:

“La Fe – Sabiduría: Padre
Esperanza- Justicia: Hijo / Cristo.
Caridad Fortaleza: Espíritu Santo
Templanza: Intelecto.
Pues que la Virgen es vaso que recoge la Trinidad”.¹⁵¹

Para construir este vaso hay que diferenciar palabra y lenguaje, de la misma forma que se diferenciaba la serpiente enroscada en el Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal del Árbol de la Vida. Porque la palabra, el verbo, nace para dar cuentas del sustrato vital, de la dispersión y fragmentación de la vida.

“El verbo sumergido en las aguas de la creación increada, a medio crear. Guardada aún viviente. Lo más viviente de todo, lo del todo viviente, imposible de alojarse en la historia. En historia sucesiva, reconocible, narrable.

De imposible captura. No apresable porque no apresa. No capta ni puede ser captado. Y en alguna forma de canto encuentra su expresión, tiene su canto nada propio, sin propiedad.”¹⁵²

Mientras el lenguaje da forma al ansia de colonización humana, a la historia.

“Antes de los tiempos conocidos, antes de que se alzarán las cordilleras de los tiempos históricos, hubo de extenderse un tiempo de plenitud que no daba lugar a la historia. Y si la vida no iba a dar a la historia, la palabra no iría tampoco a dar al lenguaje, a los ríos del lenguaje por fuerza ya diversos y aun divergentes. [...] Antes, cuando las palabras no se proferían proyectadas desde la oquedad del que las lanza al espacio lleno o vacío de afuera; al exterior. Y así el que profería, el que ha seguido profiriendo sus palabras, las hace de una parte suyas, suyas y no de otros, suyas solamente, entendiéndolo o dando por entendido que quienes las reciben quedarán sometidos sin más. Ya que el exterior es el lugar de la gleba, de lo humano amorfo, materia dispuesta para ser conformada, configurada, y a la que se pide que siga así, gleba bajo la única voluntad de quien profiere las palabras materializadas también, ellas también materialización de un poder.

Antes de que tal uso de la palabra apareciera, de que ella misma, la palabra, fuese colonizada, habría sólo palabras sin lenguaje propiamente.”¹⁵³

¹⁵⁰ Monografías (2014a) pp. 546-547.

¹⁵¹ Inéditos (1964-1971). “Virtudes.”

¹⁵² Monografías (2014a) p. 553.

¹⁵³ Monografías (1977) p.193.

En “Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes” nos habla de dos concepciones sobre la verdad. Una es la concepción inmaculada, que siente la palabra como velada en el sentido que ha de ser velada, cuidada, guardada. “La palabra inocente que no puede dejar su velo, no invita a ser despojado de él.”¹⁵⁴ La otra concepción se basa en un afán por desvelar, *aletheia*, que busca un decir sin velo, que se afana en un lenguaje capaz de ir arrancando velos a la realidad mediante el esfuerzo conceptual. Lo que pretende en la sección VI de *Claros del bosque* es adentrarse en esa palabra velada, que está más allá del lenguaje instrumental, más allá de la mera representación, que es puro aliento que el hombre guarda y cela en lo más profundo de su ser.

“Que la palabra haya de ser concebida humanamente es lo único que da cuenta de que haya y aun exista, llegue a existir, la palabra. Valdría si no el lenguaje, el lenguaje que es danza que notifica y algo más en las abejas; valdría el canto opaco de la lechuza que avisa a la cierva y a la corza que el cazador va en su busca. Mas, esta notificación que salta la diferencia entre las especies animales, ¿qué nos dice ya acerca del lenguaje notificativo, indicativo, aviso de algo determinado sin más? ¿Y qué nos notifica la danza de las abejas destacadas del enjambre para buscar lugar nuevo donde albergarlo? ¿Dicen algo, danza y canto, más allá de lo que notifican? ¿Anuncian ya la palabra?; y palabra propiamente es sólo aquella que es concebida, albergada, la que inflige privación, la que puede irse y esconderse, la que no da nunca certeza de quedarse, la que va de vuelo.”¹⁵⁵

Igual que la psique, el lenguaje siempre está disponible para el hombre, pero no la palabra, que como el alma es de naturaleza alada. “Engendradora de musicalidad y de abismos de silencio, la palabra que no es concepto porque es ella la que hace concebir, la fuente del concebir que está más allá propiamente de lo que se llama pensar”¹⁵⁶

Si alma se asocia con la palabra, también lo hace con la ciudad, como vimos en el epígrafe anterior. Y la ciudad también es una de las constelaciones de la figura de la Virgen María como vimos que refería al finalizar su “Crítica a la razón discursiva”:

“Las cuatro [virtudes] cardinales reflejo de la santa Virgen en la «polis» y en el alma. Una «polis alma», «Nous» también fue la aspiración de los atenienses o de los dioses atenienses y aliados. El grande proyecto *El hombre y lo divino*.”¹⁵⁷

Atenea era también imagen de la “polis alma”, del largo y paciente trabajo de reunir las posibilidades, los conatos de ser alrededor de un proyecto de vida único, convirtiendo los medio-seres que se agitan en las profundidades en cualidades, de la misma forma que de la cabeza de Medusa, la diosa, se hizo un escudo. El remedio a la posesión de los medio-seres es otra posesión superior y unitaria, creadora.¹⁵⁸ La que

¹⁵⁴ Artículos (1971a) p. 74.

¹⁵⁵ Ibid. p. 206.

¹⁵⁶ Ibid. p. 213.

¹⁵⁷ Inéditos (1972a)

¹⁵⁸ Monografías (1955,1973) p. 130.

Atenea representa es la de la severidad y el esfuerzo, como diosa guerrera. El de la impassibilidad, la *apatheia*, que busca transformar cualquier enajenación en identidad, como virgen.

Pero el símbolo de la Virgen María representa otro tipo de posesión y, por tanto, también otro tipo de “polis alma”. No la impassibilidad, sino la fe que no se exaspera ni desespera, que es capaz de mantener el punto de equilibrio para que la realidad se abra en su inmensidad, la calma que adviene cuando se ha renunciado a todo cálculo. “En la quietud del centro que al fin se entreabrió, tal como si el tiempo del presente estuviese de sólito oculto por el afán de futuro y la lucha con el pasado.”¹⁵⁹ Rostro de la imagen de esa otra ciudad que Zambrano ha ido perfilando desde los comienzos de su pensamiento con “Ciudad ausente”, en la que:

“Todas las cosas son allí preludios no más, puntos de partida, problemas para la mirada que se hace ascética; el ojo no descansa en la cara amable de las cosas, es paisaje de inquietud que brinda lucha y esfuerzos, paisaje donde un a física pitagórica es más real que la superficial imagen de una pintura impresionista. Por eso tu verdad, ciudad, está en la ausencia de esta mañana –raso de aire- en que los ojos sin verte te sueñan.”¹⁶⁰

Una ciudad de Dios distinta a esa que Occidente se ha lanzado a construir aquí en la tierra, necesitando el inmediato éxito, destruyendo el horizonte, la distancia, la permanente esperanza de la resurrección. Una ciudad que es órbita, que “maternalmente recoge y observa el sufrimiento humano y lo fija en una especie de conciencia que acentúa la irrealidad de su imagen. Y es así ciudad soñada, pensada, ciudad objeto y término del más humano de los anhelos: verse al fin, ver dibujado su penar y su gozar en una imagen, en una cifra escrita en la luz.”¹⁶¹ O que como Segovia es tanto “un espejo de claridad donde tiembla una imagen clara ella misma, sutil, liberada del peso que se desprende siempre de la historia y de su tiniebla insondable”¹⁶², como soplo o camino de unas entrañas que oscuras y pacientes aguardan una gota de calma.

La Virgen reúne en su figura, a través de las constelaciones que hemos recorrido, todos los aspectos fundamentales que el pensamiento de Zambrano lleva desarrollando desde sus comienzos: el alma, el corazón, la palabra, la ciudad, el sentir originario y el saber que les corresponde. Y escribe Zambrano:

“La Virgen es el punto que estabiliza toda la creación. Es la única criatura no necesitada de ser redimida, corredentora.

¹⁵⁹ Artículos (1974b) p. 525.

¹⁶⁰ Artículos (1928o)

¹⁶¹ Artículos (1951b) p. 14.

¹⁶² Artículos (1964z) p. 792.

Mide pues. Todas las criaturas están bajo su medida. Es la medida de la criatura perfecta. Atractiva de la divinidad. Eterna.

Criatura eterna. Si la creación parece ella quedará. Fuente. Punto de partida irreductible, muestra y señal, resumen quizás de la creación toda. Única sustancia. Única forma. Única esencia.

Está sobre la Muerte. La Muerte no la toca. Aparece como el Lucero de la Mañana, como Estrella única, como la Aurora eterna. La Aurora es Luz naciente.

Si es así la virgen es el eterno Nacimiento, la criatura perfecta al par acabada y naciente, la Pureza del nacimiento.

Nacimiento que es Concepción. No se dice -por la iglesia- que esté engendrada sino concebida. Ni que proceda del Padre.

Si es concebida es pensamiento vivo. Es ese «acto de la inteligencia que es Vida», según dice Aristóteles. La Virgen pues ES LA VIDA PURA. LA VIDA NO DIFERENTE DEL NOUS DIVINO DE LA LUZ DIVINA. LA GARANTÍA DE QUE SIEMPRE HABRÁ VIDA, ES LA VIDA ETERNA. MATER MISERICORDIAE VITA DULCEDO SPES... SPES en acto.”¹⁶³

Esperanza en acto es la Virgen y de esta esperanza es de lo que tiene verdadera necesidad el hombre. Porque sólo cuando la certidumbre se convierte en el canto que armoniza y sostiene las entrañas, se produce el nacimiento del Hombre verdadero, como nos dice en otro de sus inéditos:

“Hombre verdadero → No se puede llegar a él sin arrancarse algo de las entrañas y darlo.

Primero hay que concebir la simbiosis de Cristo y de la Virgen Madre. Esto es filosofía y Poesía. No se llega hasta el logos sino se descende, sino se reparte, sino se le hace circular como la Virgen a la luz, al Logos. Y entonces la simbiosis será el Hombre verdadero.”¹⁶⁴

En dos escritos sobre Lezama Lima podemos ver cómo da forma a esta figura del Hombre verdadero, a la vez que reúne todas las constelaciones que hasta ahora hemos recorrido. El primero de ellos, “José Leza Lima: Hombre verdadero”¹⁶⁵, no fue publicado, lo estaba escribiendo justo cuando se enteró de la muerte de su querido amigo. El segundo, “Hombre verdadero: José Lezama Lima”¹⁶⁶, fue el que finalmente publicó con motivo de su muerte.

Zambrano comienza su artículo publicado con una cita del Evangelio de Tomás:

“Bienaventurado el que se ha sometido
A la prueba, porque él ha
Encontrado la vida.”¹⁶⁷

Lezama escribe en su poema “Los dados a medianoche”: “Buscando la increada forma del logos de la imaginación.”¹⁶⁸ Esta es la prueba a la que el Hombre verdadero

¹⁶³ Inéditos (1964-1971) “La Virgen criatura única”

¹⁶⁴ Inéditos (1958-1969) “La respuesta de la filosofía.” 10 de enero de 1969.

¹⁶⁵ Monografías (2007c) pp. 214-218.

¹⁶⁶ Artículos (1977b)

¹⁶⁷ Ibid. p. 219.

¹⁶⁸ Lezama Lima, J. (2016) p. 561.

se somete y que Zambrano le agradece por carta a Lezama Lima: “Tuvo Ud. siempre la virtud de que los íferos, lo de abajo, lo que queda, aparezca salvado sin dejar su ser. Dios se lo pague.”¹⁶⁹ Esta prueba toma la siguiente forma en el artículo no publicado:

“Cuando de la primera capacidad contemplativa nace la imagen que recoge vivificándola la sensación, la simple sensación que amenaza ser fantasma engendrador de la fantasía, ese hurto a la sustancia y a la mente a la par, que amenaza la integridad del hombre que en ella se pierde, por su falso laberinto, copia de aquel que la realidad en busca de su ser, que la sustancia encaminada a su forma entrelaza, cuando todo eso sucede la libertad se abre paso. Y la realidad se retira. Desaparece la fascinación de elevar la gratuita, inservible mansión de inacabables recorridos, sin salida posible, donde lo amorfo se resuelve en lo mayormente extendido, en lo evanescente a veces, en el espejismo. Prevaricación es el reino que ocupa el desierto y la posible nada y su invencible pureza.

Anular ese reino de la extensión, cegar su falsa luz aún a costa de quedarse solamente con el parpadeo de la luz cierta, con el «pestañear tan bueno» ante lo incierto. Huir de la claridad, del facileo del ya establecido y congelado razonar, sostenerse si es necesario, sostener la «fijeza» del estar y del ver en pico de ola, sobre el filo de la espalda de la aparente contradicción, clavarse por sí mismo en la picota de la ambigüedad, en lo alto entre dos abismos que celan muchos otros -el abismo prolifera-, deshacer con el mirar de la frente la falacia, sonreír en el centro oscuro de la llama es la incesante actividad del hombre verdadero, su constante y cada vez más acuciada prueba: estar fijo en el lugar donde la oscuridad se comunica con lo claro, donde la apretada sustancia se descubre gracias al horizonte que ni siquiera se ha proyectado -no, nada de proyectar, proyectarse en el horizonte no-.”¹⁷⁰

Reencontramos aquí la crítica que lleva realizando desde el comienzo de su pensamiento: si se pierde la imagen, aquello que recoge y vivifica la sensación, la realidad se retira, dejando un “mundo donde han huido las formas, quedando sólo el fantasma inasible y rencoroso; el fantasma y el vacío.”¹⁷¹ Un espejismo que deja fuera todo “el fondo inanimado que no es idea sino sentir.”¹⁷² Donde todo lo que no accede a ser discernido se queda como vacío compacto y amenazante, privado de razón, de forma, en el más absoluto desamparo. Reino del fantasma que desde la sombra amenaza a la conciencia, como escribía ya en 1948, precisamente en un escrito sobre Cuba:

“Sólo el sacrilegio, la profanación de lo sagrado -pues lo divino escapa a toda profanación- nos ha acarreado este vacío lleno de cosas, este vagar de almas herméticas en un espacio que es nada más espacio de la extensión: la vida compuesta de sucesos; la realidad de hechos; el espacio lleno de cosas y el tiempo de instantes; todo compuesto y descomponible, edificado y destruido, situación que la poesía describe en analíticos poemas o en desgarradas quejas «existenciales» y la Filosofía «sin ver», legaliza en sus trascendentales análisis.”¹⁷³

Este reino de la extensión es el que el Hombre Verdadero debe anular y deshacer, como nos dice en el artículo publicado sobre Lezama, “empezando por ese enemigo

¹⁶⁹ Monografías (2008) p. 73.

¹⁷⁰ Monografías (2007c) p. 214.

¹⁷¹ Monografías (1943) p. 129.

¹⁷² Monografías (1955-1973) p. 217.

¹⁷³ Artículos (1948a) p. 95.

rumor de las entrañas confinadas y de sus espejismos”¹⁷⁴. Cegar la falsa luz que ofrece, huir de la claridad cierta para clavarse en la picota de la ambigüedad, en la penumbra, en el lugar donde la oscuridad y la luz se comunican. “Habitar el lugar justo del guardián de los ínferos mirándolos sin desafío con la necesaria fijeza.”¹⁷⁵ Porque realizar este proceso es entrar “en la certidumbre que trasciende la imposibilidad de ser hombre, la realidad de ese ser, árbol que se yergue entero, sobres sus raíces múltiples y contradictorias.”¹⁷⁶

Desde aquí puede empezar a gestarse el logos de la imaginación que toma forma simbólica, como nos dice Jesús Moreno¹⁷⁷, a partir de una experiencia cubana de nuestra pensadora: el rayo verde de los atardeceres de pleno verano, “cuando es nítida la línea del horizonte y el mar está en plena calma.”¹⁷⁸

“El rayo verde del crepúsculo cubano -tropical- que se eleva detrás del último recorte, perfil del sol perfecto hasta lo último a imagen de sí mismo, el rayo verde tan enigmático, dio su sentido cierto, su imperativo en el Poeta. No es espejismo, ni refracción aunque físicamente lo sea, espada de luz que no refleja ni [proyecta] la aparición sin figura, imperativo del ángel que no habla. Arcángel del Verbo que exige desde el principio la abstención del fantasear, la pulcritud de la sensación, de los sentidos y los sentires en sus raíces lavadas con agua ígnea. [...] Que si el cielo le permite con naturalidad tanta, ha de ser, quizá, porque de él calló la semilla o porque en la tierra oscura alguna semilla privilegiada alienta, que sólo instantáneamente, indicio del árbol nunca habido, quizás escondido en alguna clara gruta al borde del mar mismo, más allá del fondo oscuro donde tanta luz alza.

Luz en inimaginables colores se nos esconde. Y acaso no tiemblan ni se alteran estos colores heridos por la mirada fija que va de cacería, que va a apresarlos, del hombre sumergido [que] los mira, ante la mirada sin contemplación, es decir, decisión de ver a toda costa sin más, imperiosa mirada que no ha recibido el imperativo del rayo de luz verde, que él sólo se muestra y sube y se detiene sin avaricia para ser visto, contemplado, por la limpieza del corazón que gana la mente y la recoge en su cacería, y la domeña para que no vaya a hacerse Presa de la realidad, para que cace la pieza de la realidad. El rayo verde, prueba a la que el poeta no se ha dado cuenta, no ha apuntado el «haber» de someterse. Desde el silencio anterior que subsiste en su palabra, la sostiene”¹⁷⁹

El rayo verde se convierte en símbolo del mundo intermedio¹⁸⁰ que, como hemos visto, es el reino que habita el corazón. *Mundus imaginalis*, traducción latina que Corbin¹⁸¹ realiza del equivalente árabe *ālam al-mitāl*, donde se inmaterializan las formas sensibles y se “imaganilizan” las formas inteligibles, a las que se da figura y

¹⁷⁴ Artículos (1977b) p. 221. *Enemigo rumor* es el segundo libro de poemas de Lezama.

¹⁷⁵ Ibid. p. 220. “La fijeza” es el título que da Lezama Lima a su cuarto libro de poemas. (Lezama Lima (2006) pp. 201-350.

¹⁷⁶ Ibid. p. 219.

¹⁷⁷ Moreno Sanz, J. (2008) p. 263.

¹⁷⁸ Ibid. p. 263.

¹⁷⁹ Monografías (2007c) pp. 214-215.

¹⁸⁰ Como señala Corbin para el sufismo el color verde es el signo de la vida del corazón, el signo del descenso de los ángeles y de la compasión divina (Corbin, H (2000) pp. 91-95.)

¹⁸¹ Corbin, H (1996) pp. 11-32.

dimensión. “Su función mediadora”, nos dice Corbin, “consiste en darnos a conocer plenamente la parte del ser que, sin esa mediación, seguiría siendo un mundo prohibido.”¹⁸² Opuesto de la fantasía en que la realidad se esconde, se enmaraña, presa de un terror no desvelado. Es allí, en esto coinciden Zambrano y Corbin¹⁸³, donde sucede la aparición del ángel que, como guía, como balanza, permite que la imaginación no degenera en fantasía. También la obra de Lezama da forma en su pensamiento poético al ángel:

“Ángel de la jiribilla, ruega por nosotros. Y sonrío. Obliga a que suceda. Enseña una de tus alas, lee: Realízate, cúmplete, sé anterior a la muerte. Vigila las cenizas que retornan. Sé el guardián del etrusco *potens*, de la posibilidad infinita. Repite: Lo imposible al actuar sobre lo posible engendra un posible en la infinitud. Ya la imagen ha creado una causalidad, es el alba de la era poética entre nosotros. Ahora podemos penetrar, ángel de la jiribilla, en la sentencia de los Evangelios: "Llevamos un tesoro en un vaso de barro". Ahora ya sabemos que la única certeza se engendra en lo que nos rebasa. Y que el icárico intento de lo imposible es la única seguridad que se puede alcanzar, donde tú tienes que estar ahora, ángel de la jiribilla.”¹⁸⁴

Esta potencia de la posibilidad infinita es también una de las características que podemos encontrar en la figura del ángel en Zambrano, como hemos visto en los epígrafes anteriores. Pero, durante estos años era en el final de su “Crítica de la razón discursiva” donde nos hablaba de la “aparición del ser angélico”¹⁸⁵. Aunque también en sus inéditos podemos observar la íntima relación que existe entre el lugar de la inspiración y el encuentro con el Ángel¹⁸⁶. En uno de sus cuadernos es el propio ángel quien toma la palabra y dice:

“No hables, no dejes salir de ti palabra si no es del corazón. Abrígala en él, en lo más adentro por un tiempo; que no salga nunca sólo desde tus labios.

Entra en mi corazón. Que yo sólo sea el vaso de tu palabra. [...] Que en esta vida terrestre yo sólo sea tu vaso, todavía de arcilla, pues que arcilla es la tierra, mientras está en ella. Horno de tu fuego. Y espejo, la palabra de un poco de luz que se filtra por las heridas del universo, de la creación, cuerpo de Dios. [...]

Ten confianza en tu propia alma, ve a su encuentro. Sólo será así dándola. Es lo más inmediato: la inspiración.”¹⁸⁷

Esta figura del ángel también aparece en el artículo publicado tras la muerte de Lezama:

“Y el ángel de la fijeza «es más que nada un movimiento, él ha de abrir paso al agua

¹⁸² Ibid, p. 21.

¹⁸³ La fenomenología del ángel en Corbin la podemos encontrar desarrollada en *El hombre y su ángel. Iniciación y caballería espiritual* (Corbin, H (1983))

¹⁸⁴ Lezama Lima, J (1981) pp. 111-112.

¹⁸⁵ Inéditos (1972a)

¹⁸⁶ De forma explícita lo dice Zambrano en sus cuadernos de 1968 en dos ocasiones: “El lugar es aquél donde el ángel nos deja” y “el lugar es aquel dónde se verifica el encuentro con el ángel.” (Monografías (2014a) p. 474)

¹⁸⁷ Ibid. p. 473.

ígnea que hace de cada árbol una hoguera que habla», y él lleva el aire al que ha dado nombre de choza en choza. Sin él, el poeta que no nombra el ángel se queda haciéndolo con su mirada fija en la que el propio ser se despliega, se escalona, sin salirse de la quietud, sin romperla, atravesando los diversos planos de lo real y de lo que quiere serlo, de lo que en la infinitud será, la infinitud y no el futuro calculable. Guardian de lo que ha dejado de ser cuando iba a serlo para que entre a través del paso cegado, abriéndolo con el pensamiento que se prosigue en sueños. Mirada-pensamiento enclavada en el lugar privilegiado del sueño donde la imagen que aguarda a cada sustancia real, al hombre mismo, al hombre sobre todo, responsable ante ella porque la vislumbra.”¹⁸⁸

Vemos aquí todo el recorrido que Zambrano ha realizado a través de los sueños: cómo desde la procesión de imágenes de la atemporalidad de la psique, de sus heridas, de sus conflictos, de sus fantasías y espejismos, aparece “la imagen única, irreductible a las demás, portadora de la solución de los diversos conflictos aludidos en la historia manifestada.”¹⁸⁹ El guardián de los ínferos, el Poeta, el que tiene la responsabilidad de “expresar lo que gemía en silencio, en las fronteras mismas de lo inefable”¹⁹⁰, ha convertido su fijeza en fidelidad, en una fe hacia el aliento de la vida que le ha llevado a hundirse en la más pura pasividad, para encontrar en ella la Imagen, la mirada-pensamiento. Dando, desde este artículo, respuesta simbólica a lo que dejaba como algo a comprobar al finalizar *Los sueños y el tiempo*

“Y esto es justamente lo que a través de todo lo expuesto se sugiere; lo que habría de ser comprobado por dos caminos: la asimilación de su absoluto en la relatividad del fluir temporal, y la conexión íntima a través de grandes lapsus, época de la vida de los sueños en un proceso de avance, en un perfeccionamiento de su propia realidad, de exponente del avance del sujeto, de la integración de la vida, por la persona humana; del hacerse suya, íntima, propia, hasta en aquello que se caracteriza como más irreal o irreal simplemente por suelto, inconexo, fragmentario.

La verificación de este segundo proceso de apropiación de los sueños es visible en un tipo de sueños que se reproducen a partir de sí mismos, sin apenas estímulo externo, a partir del punto en que quedó interrumpido y que hemos llamado sueño-melodía: el sueño que se sigue. Mas como la melodía, en un avanzar que incluye un volver atrás, en una verdadera prosecución que es la libertad. Se trata pues, de la memoria total, integradora, activa, creadora.”¹⁹¹

A través de esta memoria total que es imaginación activa, que es inspiración y que el ángel abre y vigila, el Poeta es capaz de integrar y de sostener al mundo, igual que el

¹⁸⁸ Artículos (1977b) p. 222. Zambrano da forma a este texto a partir del fragmento de un poema de Lezama incluido en “Fragmentos a su imán”, “Las siete alegorías”: “Saltan las aguas sopladadas por la gran boca. / De esa boca sale el espíritu que ordena/ la sucesión de las olas. / Es la quinta alegoría, / como otra cuerda de guitarra. / La alegoría del Agua Ígnea. / Un agua salta, / quema las conchas y las raíces. / Tiene de la hoguera y el pez, / pero se detiene y nombra el aire, /llevándolo de choza en choza, /quemando el bosque después de las danzas / que se esconden detrás de cada árbol. / Cada árbol será después una hoguera que habla. / Donde el fuego se retira / salta la primera astilla del mármol. / El Agua Ígnea demuestra que la imagen existió primero que el hombre, / y que el hombre adquirirá ¿dónde? / el disfraz final del Agua Ígnea. (Lezama Lima, J. (2016) pp. 713-714)

¹⁸⁹ Monografías (1992a) p. 954.

¹⁹⁰ Artículos (1949e) p. 104.

¹⁹¹ Monografías (1992a) p. 955-956.

corazón lo hacía en *Claros del bosque*:

“Y es la condición del corazón como centro, en tanto que centro, la que determina, y hace surgir los centros que brillan iluminando, que si se refieren a la llamada realidad exterior o mundo, se reflejan en centros interiores y se sostienen sobre ellos. Ya que nada de afuera, nada de otro mundo o más allá del mundo que sea, deja de estar sostenido por el humano corazón, punto donde llega la realidad múltiple donde se pesa y se mide en impensable cálculo, a imagen del cálculo creador del universo. «Dios calculando hizo el mundo», nos dice Leibniz. Si el universo es de hechura divina, al hombre toca sostenerla. Y así ha de ser su corazón vaso de inmensidad y punto invulnerable de la balanza.”¹⁹²

Se produce en Lezama la memorización del verbo que va liberando la vida a través de símbolos, de imágenes, de fórmulas, capaces de ajustarse a su continua transfiguración y resurrección. Porque lo que Lezama, como Hombre verdadero, realiza es una fijeza sin enamoramiento que “le libra de hechizarse a sí mismo con el verde de su propia mirada.”¹⁹³ Porque la *fysis* a través del terror de la belleza, escribe nuestra autora, se adueña de “la memoria que prisionera crea o finge ciénagas inacabables, con su flora y su fauna inverosímil en la atmósfera que sólo ellas respiran.”¹⁹⁴

Se resuelve también en este Hombre verdadero cuál es el espejo capaz de acercarse a Medusa y a su reino insondable, un espejo de agua, un espejo palpitante como nos mostraba la figura de Job, capaz de acoger el “logos recóndito o celosamente guardo.”¹⁹⁵ de todo lo creado. Clavado en calma en la cruz formada por el tiempo y la realidad, en “el corazón del tiempo que recoge el palpitar de la eternidad”¹⁹⁶, el Hombre Verdadero es capaz de repetir el *noli me tangere* ante la serpiente María Magdalena. Entonces, en forma de meditación es capaz también de dar forma a la memoria hechizada de la *fysis*, penetrar en sus laberintos sin quedarse allí prisionero. “La fijeza ha liberado la movilidad de los elementos «raíces del ser» para que la sustancia y la palabra se manifiesten sin desgarrarse y para que el hombre como árbol único, alcance su verdad última.”¹⁹⁷

Pero esta fijeza no es figura de ninguna fortaleza, porque el Poeta sabía que, si seguía las leyes de la arquitectura, del ansia de construcción, se convertiría en siervo de ella. Su único sustento ha sido una fe que paso a paso, se ha ido liberando de la inercia del sentir:

“Poco se entendería de la obra y aún de la vida de Lezama Lima sin percibir su fe, una fe que raramente se da hoy y que por el contrario al no darse, como es el caso, en discusión

¹⁹² Monografías (1977) p. 180.

¹⁹³ Artículos (1977b) p. 220.

¹⁹⁴ Ibid. p. 220.

¹⁹⁵ Monografías (1977) p.260.

¹⁹⁶ Ibid. p. 243.

¹⁹⁷ Ibid. p. 221.

dialéctica ni en combativo discurrir, queda opacada, confundida hasta el punto de no hacerse visible sino mucho después de haber entrado en el sentir quizás golpeándolo, quizás hiriéndolo con burlas como espadas atravesando capas de la inmediata sensibilidad, de los sentimientos mismos dóciles a los conceptos recibidos. Los conceptos instalados por su repetición constante, llegan a crear moldes donde la sensibilidad y los sentires quedan aprisionados y lo que es más grave, inertes. Inercia del sentir que tanto hoy nos aflige y que llaga a invalidar, aislándolo, al núcleo mismo de todo sentimiento que asfixiado vuelve a su raíz, y en ella se enlabinata. Y el aliento mismo deja a la palabra yerta, tan sólo utilizable en un lenguaje decaído. Y el verbo lejos. No hay fe que respire, toda fe es simple palabra discurrante [,] remedo de la razón.”¹⁹⁸

El alentar del verbo es al comienzo tan sólo una fe, que como la palabra perdida de *Claros del bosque* “se la siente tan sólo en el fondo de la respiración misma, del corazón que la guarda, prenda de lo que la esperanza no llega a imaginar.”¹⁹⁹ Para irse convirtiendo poco a poco en sustancia que asciende a ser argumento de la persona. Aparece entonces la palabra, “el poema se sostiene, haciéndose responsable ante la imagen de cada ser a medias nacido y de la suerte de la imagen que aguarda ser habitada, que aguarda convertirse en forma sustancial.”²⁰⁰ Porque, nos dice de forma simbólica, “la fijeza del guardián custodiaba los secretos pasos del agua, de la luz, de la palabra,”²⁰¹ salvándolo de los lugares en los que podía quedarse por siempre aprisionado.

El símbolo de la unión de la luz con el agua que utiliza en su artículo publicado sobre Lezama Lima ya nos lo anunciaba en su poema de 1950, “Delirio del incrédulo”:

“Más allá del recuerdo, en el olvido, escucha
En el soplo de tu aliento
Mira en tu pupila misma dentro
en ese fuego que te abrasa, luz y agua.”²⁰²

Luz y agua eran también los símbolos que utilizaba como elementos esenciales del lema de la alquimia, “disuelve y coagula”:

“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 la vida puede 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.”²⁰³

Este prodigio es lo que el Hombre verdadero realiza, retomando el “ininterrumpido avatar de Orfeo”²⁰⁴, nos dice aquí Zambrano, sobre la que ya en 1948 escribía, hablando

¹⁹⁸ Monografías (2007c) pp. 216-217.

¹⁹⁹ Monografías (1977) p. 199.

²⁰⁰ Artículos (1977b) p. 222.

²⁰¹ Ibid. 221.

²⁰² Monografías (2014a) p. 324.

²⁰³ Artículos (1965p) p. 81.

²⁰⁴ Artículos (1977b) p. 222.

de Lezama, que consistía en atravesar la zona de los sentidos para sumergirse en el oscuro abismo que los sustenta.

“Antes de que le sea permitido ascender al mundo de las formas idénticas en la luz, ha de descender a los infiernos, de donde Orfeo la rescató dejándola a medias prisionera. Y así la poesía habitará como una verdadera intermediaria en el oscuro mundo infernal y en el de la luz.

No de otro modo, atravesando la superficie de los sentidos, la poesía de Lezama nos conduce a las «las oscuras cavernas del sentido» donde las imágenes, la metáfora no son decadencia de los conceptos, remedo de la poesía. Allí la imagen es la virgen aún no representada a la luz y la metáfora tiene, a veces, fuerza de juro.”²⁰⁵

Esta misión de Orfeo, en palabras del propio Lezama, consiste en que “tanto la luz como el coro de sombras, penetren en las posibilidades del canto, hasta en el sombrío Hades, la morada de los muertos «que viven», siempre que el canto, que antes respondía respetuosamente a la luz, responda también en la noche de los muertos.”²⁰⁶. Lezama se interna en el Hades, en la noche, “recoge el hilo que no salió del laberinto”²⁰⁷, como describe el poeta cubano en el poema “siete alegorías” que nuestra pensadora toma como referencia para escribir su artículo publicado:

“Un agua salta,
quema las conchas y las raíces.
Tiene de la hoguera y del pez,
pero se detiene y nombra el aire,
llevándolo de choza en choza,
quemando el bosque después de las danzas
que se esconden detrás de cada árbol.
Cada carbón será después una hoguera que habla.
Donde el fuego se retira salta la primera astilla de mármol.
El Agua Ígnea demuestra que la imagen
existió primero que el hombre,
y que el hombre adquirirá ¿dónde?
El disfraz del Agua Ígnea.
Teseo trae la luz,
El sextante alegórico.
La luz es el primer animal visible de lo invisible.
Es la luz que se manifiesta,
la evidencia como un brazo
que penetra en el pez de la noche.
Oh luz manifestada
que iguala el ojo con el sol.”²⁰⁸

En este abismarse rescata Lezama, como Hombre verdadero, las raíces del árbol que se hunden en lo hondo y oscuro de la tierra. Raíces que son la “resistente Perséfone”, nos dice Zambrano, que como “centro oscuro de la llama, redimida hermana del poeta,

²⁰⁵ Artículos (1948a) p. 97.

²⁰⁶ “Introducción a los vasos órficos” en Lezama Lima, J (2015) p. 155.

²⁰⁷ Artículos (1977b) p 222.

²⁰⁸ Lezama Lima, J (2016) p. 714.

se consume en la hoguera que habla como espejo de la resurrección.”²⁰⁹

El símbolo de la llama en *Claros del bosque* es la revelación en lo que todo se convertiría de ser acogido en estado naciente.²¹⁰ Sobre la llama nos dice también en *De la Aurora*:

“Pura y encendida llama, émula de la rosa de la que nace el día, rosa del día, único aunque se reitere. [...]

Imagen real de algo primero y nunca visto, enterrado como está en el seno de la humana memoria que apenas puede retroceder hasta el primer paso del planeta, cuando ya fue definitivamente tierra y no astro, cuando adquirió al fin forma a costa de no arder, dejándose al agua.”²¹¹

Porque existe otra luz que no encierra a los vivientes en compacta e irreductible forma, otra luz que no es la del sol que genera el ímpetu vegetativo de la tierra. Una luz que hace que la mirada se fije, que delimita los cuerpos, pero sin anular su distancia. La fijeza del Poeta centra su mirada en esa corporeidad sin figura que la llama ofrece, “la luz es el primer animal visible de lo invisible”, fragmento de un cuerpo total. Dicha percepción “llega tras del sentir que acucia y el asombro que se abre, como siempre, en un hueco entre el sentir y la conciencia.”²¹² Pero el hombre quiere resolver, acabar con el asombro y pregunta, convierte la percepción en problema. Ante esto el sentir se oculta, se retrae el centro oscuro de la llama y “brota deteniéndose en sí misma, condensándose, haciéndose cuanto a la llama le es posible, cosa, objeto, idea.”²¹³

El Hombre verdadero no teme ya esa resistencia. El descenso de Orfeo es también lo que ya habíamos visto en la figura de Job, descender hasta a ese punto oscuro en que se siente el más extremo desamparo y la más grande infinitud. Porque justo en ese punto es donde renace la mirada remota, que veíamos en “La entrega indescifrable”: “Una mirada sin intención y sin anuncio alguno de juicio o de proceso alguno. La mirada que todo lo nacido ha de recibir al nacer y por lo cual el naciente forma parte del universo.”²¹⁴ A través de esa mirada ha encontrado la calma, la certidumbre para una silenciosa contemplación que crea un lugar transparente entre la mirada y el objeto, “entre el contenido de visión y el ver mismo.”²¹⁵ En “La cuba secreta” nos decía Zambrano que “sólo es posible la contemplación cuando ya las formas han sido

²⁰⁹ Artículos (1977b) p 223.

²¹⁰ “La visión – la llama” Monografías (1977) p. 161.

²¹¹ Monografías (1986a) p. 151.

²¹² Ibid. p. 161.

²¹³ Ibid. p. 162.

²¹⁴ Monografías (1977) p. 249.

²¹⁵ Monografías (1986a) p. p. 157.

liberadas y aquietada el hambre originaria de verdad.”²¹⁶ Cuando esto sucede el centro oscuro de llama, el sentir originario, aparece como Perséfone liberada en el misterio de la flor:

“La flor, esa flor, pertenece acaso a los ínferos, es la flor que al fin da la sierpe, cáliz que recoge la gota de luz y de agua celeste, indispensable a Perséfone para volver a la Tierra. Todo florece entonces, todo hasta el fuego oscuro que alcanza por su flor la luz. Y ella no tiembla ya.”²¹⁷

Sentir, sostener en el corazón que todo está naciendo es el fruto del logos de la imaginación, del logos recóndito, de la razón poética, que es pensamiento sin ser idea, sin ser concepto, sino mirada, pura concepción. Como nos dice en *De la Aurora*: “Criatura indefinida, indeciso balbuceo de la palabra, lábil y diáfano vaso donde la concepción del Verbo tomaría tiempo.”²¹⁸ Desde aquí lleva Zambrano la figura de Lezama hacia el mar de llamas²¹⁹:

“se nos figura que sea el mar de llamas en el que se baña una y otra vez junto con los dioses el hombre verdadero y a la vez el río que lo deposita al borde de la zarza ardiendo del Dios único, que abrasará a los dioses que le rendirán su esencia. Y hará del hombre llama suya dándole una muerte aurora, señal del sacrificio aceptado.”²²⁰

Ya en una carta de 1973, le hablaba nuestra autora a Lezama de este mar de llamas:

“Se hace el silencio en ciertos estados precisamente en zonas que nada o muy poco tienen que ver con lo perecedero. El poder escribir me ha liberado de la mudez y de ese hilo que tanto quema, de ese mar de llamas que según viejas tradiciones, el que muere ha de atravesar. Hace años me dijo un amigo italiano, Elemire Zola, que había encontrado en un sermón de San Efrén una alusión que permitía que un credo anterior al de Nicea lo decía N.S. Jesucristo, no sé si antes o después de haber visitado los infiernos. Y como el amor une, se siente así de día y de noche ese mar de llamas o más bien fuego oscuro no eterno, no. La Aurora Consurgens siempre se presenta y aún se siente. [...] La muerte nos guía y nos lleva hasta el límite del transcurrir temporal, no me atrevo a decir al borde mismo de la eternidad, pero sí a un tiempo sin transcurrir, más allá de lo pasajero.”²²¹

²¹⁶ Artículos (1948a) p. 95.

²¹⁷ Monografías (1986a) p. 155.

²¹⁸ Ibid. 162.

²¹⁹ Sobre el símbolo del mar de llamas presente en la literatura mística musulmana, que tuvo una importante influencia en Zambrano, ver Moreno Sanz, J (2008) vol. II pp. 243-260 y Gonzalo Carbó. A (2005).

²²⁰ Artículos (1977b) p 223.

²²¹ Monografías (2008) pp. 66-67. Para comprender todavía esta carta que le escribe a Lezama hay que fijarse en el final del prólogo que Zambrano escribe para la segunda edición de *El hombre y lo divino*:

“El tiempo es el horizonte que presenta la muerte perdiéndose en ella. Con lo que se dice que así la muerte deja de estar yacente en el fondo para los conscientes mortales y se va más allá, más allá del océano del tiempo, tal como una flor inimaginable que se abriera desde el cáliz del tiempo.

Ya que el tiempo se nos da a beber, su inmensidad oceánica se recoge y se da a beber en un vaso minúsculo; instantes que no pasan, instantes que se van, vislumbres, entrevisiones, pensamientos inasibles, y otro aire y aun otro modo de respiración. Y el cáliz del tiempo inexorablemente ofrece el presente. Siempre es ahora. Y si no es ahora, no es nunca, es otra vez sin el tiempo, la muerte que es un más allá del tiempo.

Y el escribir a solas, sin finalidad, sin proyecto, porque sí, porque es así, puede ofrecer el carácter de una acción trascendental, que sólo porque se trata de una humanísima acción no podemos llamarla sagrada. Mas algo tiene de rito, de conjuro y, más aún, de ofrenda, de aceptación del ineludible presente temporal,

En esta carta remite Zambrano a Lezama a sus escritos “El vaso de Atenas” y “la entrega indescifrable”. Ahora podemos comprender mejor como finaliza el segundo de ellos:

“En la tiniebla de la inconcebible muerte, los ojos no se dan a ver. Es el sol del día siguiente el que hace abrirse a los ojos, unos ojos que pueden mirarlo de frente, cara a cara, como alojamiento inconcebible de una visión sin aurora. Un sol que no alumbra, que despierta simplemente. El escudo de la muerte que da la señal de la vida.”²²²

Termina su artículo no publicado sobre Lezama diciéndonos que la fe que caracterizaba a Lezama nació de la nada, de ese lugar que los mortales no conocen y que llaman de lo desconocido, que se insinúa desde la muerte:

“No; la nada no se da a conocer sino al que la hace ya en la fe, desde la fe que sólo por la sustancia y el aliento se rinde. Vencida se abre como el lugar de creación. ¿Trasunto en el tiempo de las aguas primeras sobre las que flotaba sin hundirse el Espíritu? Madre que nos devora, madre de donde «brota la fe» dice sin engolamiento profético, sin necesidad de recurrir a dialéctica alguna. No ha de ser extraña a esta anunciación a lo que como proemio o teorema primero enuncia al comienzo de su novela -novela que se niega a sí misma en cuanto a tal-. Perdido en los mares del sueño, huérfano de padre ya, la inmensidad de todos los mares le acechaba y de ellos la del rostro de la madre estrella del mar. «Stella maris». La madre, ella misma, la suya y Ella misma, María. La hija, la esposa, hermana nunca sumergida por la nada, trasunto que quedó en el tiempo, siendo ella así desde el origen. «Para Rosa Lima de Lezama toda mi poesía.»²²³

De nuevo aparece aquí la figura de la Virgen, como *Stella Maris*, como la femenina iluminación que surge tras de haberse internado en la inmensidad de todos los mares. Porque tras esta prueba a la que el Hombre verdadero se ha sometido no espera la nada, sino el lugar de la más pura creación.

Henry Corbin nos habla de la *Sophia* divina como el lugar imaginal de la encarnación plenamente espiritual.²²⁴ Y de cómo en la persona de la Maryam de la mística musulmana, lo Femenino es investido de la función creadora activa a imagen de la *Sophia* Divina. La encarnación no se realiza en un plano histórico material sino por la asunción de lo sensible al plano de las revelaciones divinas y de los acontecimientos del alma.²²⁵

Gilbert Durand reúne también la figura de la *Sophia* divina con la Virgen María como Alma del mundo e *Imaginatio Vera*. Ella es la potencia visionaria que constituye

y de transitar en el tiempo, de salirle al encuentro, como él hace, que no nos abandona. Y como al fin el tiempo se mueve, hace moverse al ser humano; moverse es hacer algo, hacer algo de verdad, tan sólo. Hacer una verdad aunque sea escribiendo.” (Monografías (1955,1973) pp. 100-101.)

²²² Monografías (1977) p. 250.

²²³ Monografías (2007c) p. 218.

²²⁴ Corbin H. (1996) pp. 26-30.

²²⁵ Corbin, H. (1993) pp. 187-206.

la inteligibilidad de las Ideas que aporta señales a través del caos de lo sensible. Siendo así esencia del pensamiento simbólico que añade carne a la idea, a la vez que da sentido a la sensación perceptiva. A través de la Virgen como *Sophia* se da continuidad al filosofema que conduce de la *Psiché tou Kosmou* a la *Sakina* Islámica pasando por la *Sophia/ Chekinah* de los platónicos.²²⁶

Este lugar que la Virgen encarna en ambos artículos, es ahora sí el elemento femenino de la divinidad rescatado del fondo oscuro y hermético de lo sagrado, convirtiéndose en Imaginación creadora. La pasividad con su resistencia se transforma, ahora sí, en lugar virgen de creación, donde lo inconcebible puede suceder.

Ante esta figura de la Virgen como Imaginación Activa lleva Zambrano al Hombre verdadero. En el artículo publicado, como hemos visto, el Hombre verdadero se deposita al borde de la zarza ardiendo del Dios único²²⁷, mientras que, en el no publicado, lo hace frente a la *Stella Maris* que es así desde el origen.²²⁸ Nuestra pensadora le escribe por carta a Lezama Lima, tras la lectura de su libro *Paradiso*:

“De todo sobre todo y bajo todo -principio y al par origen- queda luciendo la *Stella Maris* en las aguas oscuras de los sueños, con el rostro de tu bendita Madre. No creo que exista símbolo más hermoso y preciso de la salvación desde el origen, más debajo de la raíz. Las aguas de abajo que reflejan y contienen la estrella de los mares de arriba.”²²⁹

En presencia de esta Imaginación activa el Hombre verdadero, tras haber aceptado la prueba y a través del espejo pulido de su corazón, es capaz de dar nacimiento al Dios del amor, tal y como termina nuestra pensadora el escrito publicado sobre Lezama, utilizando los propios versos del poeta cubano: “¡oh luz manifestada/ que iguala el ojo con el Sol!”

Zambrano, durante estos años, está dando forma a un método cualitativo, capaz de acoger lo discontinuo que todo vivir encierra. Y es de su estudio de los sueños, como hemos visto, al intentar dotar de unidad a lo más discontinuo que la vida encierra, el propio soñar, desde donde germina esta concepción.

Si la dirección que su pensamiento estaba tomando era la de hundirse en lo pasivo que la vida y el tiempo entran, el mundo de los sueños, como infierno de la pasividad, era el lugar que el pensamiento siempre ha declinado. Pero si de todo debe existir un *logos*, hasta de ese río minúsculo e insignificante que para su maestro Ortega suponía el

²²⁶ Durand, G (2012) pp. 153-184.

²²⁷ En la tradición cristiana es común asociar a la virgen María con la figura de la zarza ardiendo.

²²⁸ Monografías (2007c) p. 218.

²²⁹ Monografías (2008) p. 54.)

Manzanares,²³⁰ también en los sueños debía hundirse el pensamiento para rescatar ese saber sobre el alma que nuestra pensadora anhelaba. Porque los sueños son el canto oceánico de la vida apresada por la psique. Todo aquello que es arrojado a los infiernos de la temporalidad, sólo por la actividad mediadora que el sueño supone, podrá ser salvado. El sueño constituía una nueva metamorfosis de la relación libertad-esclavitud que durante los años anteriores había intentado transformar. Ahora la psique se convertía en esclava, pues en el sueño la psique herida retorna a su modo natural, convirtiéndose en puro sentir, entregándose a su llanto, a su padecimiento, a su esclavitud, sufriendo a solas sin ser vista. La psique siempre es obligada a ir más allá cuando lo único que quiere, es vivir agazapada, quieta y ávida.

Pero este descenso no suponía tan sólo un rescate donde la conciencia lúcida debía integrar las partes sometidas -no era un movimiento que fuera de la vigilia al sueño-, sino que se abría a los mismos sueños, para que este descenso a las profundidades del alma se convirtiera también en un movimiento de ascenso que muestre como la claridad de la conciencia, surge y proviene del propio soñar.²³¹ Porque estas heridas que manan a través de los sueños, que muestran la raíz del alma humana deberán, de forma pasiva, ir ascendiendo a través de diversas secuencias imaginales, nunca lineales ni continuas, hasta formar una imagen que se fije en la conciencia, para guiarla y sustentarla. Es el camino profundamente discontinuo, con saltos y vacíos desde los sueños de la psique, que continuamente urden historias para dar forma a la herida que arrastran, hasta los sueños “monoeidéticos” en que una imagen total, que no cuenta historia alguna, sino que muestra a la conciencia, como un jeroglífico, la verdadera vocación, el argumento de la vida, el ángel que sostiene y conforma a la persona.

Y como vimos en el capítulo dedicado a los sueños, en la propia obra de Zambrano se produce este mismo proceso: tras el hundimiento en el mundo de los sueños aparecen tres imágenes reales que dan forma simbólica al movimiento que su pensamiento ha recorrido: Dulcinea, la Nina de *Misericordia* y Diotima. Imágenes a las que no podíamos acercarnos tan sólo como objetos de estudio, intentando desmembrarlas para conseguir un análisis, porque a través de ellas el pensamiento de nuestra autora se convierte también en medio de transformación. Es a través de la imagen como se da cuerpo y se entra en contacto con todo aquello que está por encima o por debajo de la

²³⁰ Ortega y Gasset, J (1966) Vol. I, p. 322.

²³¹ Así lo señala Jesús Moreno en la parte final de su logos oscuro (Moreno Sanz, J. Vol. IV. (2008) pp. 344-348.

realidad lineal que la conciencia ha construido. Es la imaginación creadora, que ahora aparece a través del elemento femenino de la divinidad, lo único capaz de darle forma.

Como señala Koyré,²³² la imaginación como elemento mágico y mediador entre el pensamiento y el ser, donde se produce la encarnación del pensamiento en la imagen y la presencia de la imagen en el ser, es una concepción de tremenda importancia en el Renacimiento que luego vuelve a aparecer en el Romanticismo. La imaginación es producción mágica de una imagen, mágica en el sentido de creadora. Y esta imagen producida es el cuerpo en el que se encarnan el pensamiento y la voluntad del alma. Pero Koyré, explicando a Paracelso, lanza una advertencia: la imaginación no debe ser confundida con la fantasía que no posee poder alguno, pues sus imágenes, de naturaleza puramente intelectual, flotan en el espíritu sin lazo profundo entre ellas ni con el hombre del que surgen. Como señala también Corbin²³³, en el mundo contemporáneo no existe ya diferencia alguna entre imaginación y fantasía. Habiendo cancelado cualquier capacidad verdaderamente creadora de la imaginación, habiendo anulado cualquier posibilidad como órgano de conocimiento, la imaginación ha sido absorbida por la fantasía. Y así todo lo indemostrable, lo inaudible es ahora catalogado como producto de una imaginación que es completamente desterrada a lo irreal. En este contexto, añade Corbin, orar a la divinidad no puede significar otra cosa que estar preso por una ilusión desesperada. Pero, por el contrario, para una visión en que la imaginación es órgano de conocimiento, esa divinidad, precisamente por ser creación de la imaginación, es real y existe. Y así la propia oración se convierte en creadora, porque en su movimiento crea al dios que se está revelando.

A través de esta imaginación creadora que Koyré y Corbin describen podemos comprender ahora las imágenes sobre las que Zambrano ha movilizad su pensamiento: Antígona, Nina, Dulcinea y Diotima. Siempre que cuenta cómo accedió a estas imágenes, no lo describe como un proceso voluntario, sino como algo que a lo largo del tiempo se le fue presentando. Nos dice sobre Antígona: “Antígona me hablaba y con naturalidad tanta, que tardé algún tiempo en reconocer que era ella, Antígona, la que me estaba hablando.”²³⁴ Sobre Diotima escribe: “Y algunos seres quieren hablar lo que callaron en vida, y otros ansían sedientamente recordar lo que quedó bajo la luz de su memorable revelación, hablar desde su penumbra. Como uno de estos preciosos seres se

²³² Koyré, A (1981) pp. 88-92.

²³³ Corbin, H (1993) pp. 209-214.

²³⁴ Monografías (1986b) p. 8.

nos ha presentado Diotima de Mantinea. Solo unos pocos fragmentos hemos podido intra-oír.”²³⁵ De la misma forma describe su encuentro con Nina: “Nina es una figura antigua que ha tardado mucho en ser revelada. Una oscura figura que ha debido estar ahí desde los primeros días del mundo, desde antes de que el hombre tuviera conciencia de su humanidad.”²³⁶ Porque a través de estas figuras a las que se da forma mediante la imaginación creadora lo que se experimenta es una revelación. Revelación como la apertura de un campo vital nuevo que se conoce a la vez que se crea y que no proviene de un razonamiento lógico, sino de la inmersión en la profundidad del sentir.²³⁷

Es a través de estas figuras y de la revelación que portan cómo consigue lo que se proponía en “Hacia un saber sobre el alma”, dejar aparte lo que el intelecto dice sobre lo que no consigue integrar, para que sea el corazón mismo, sus propias razones las que encuentren medio de expresión. Porque se sumerge en estas figuras al tiempo que las hace hundirse dentro de sí misma, permitiendo que su pensamiento se cree en y a través de ellas, al tiempo que estas figuras son concebidas de nuevo. Un movimiento similar al que Corbin describía como oración, pero que Zambrano amplía no utilizándolo sólo para dar forma a lo que ella concibe como “supratemporalidad”, sino también a la “infratemporalidad”, a través del delirio.

A través de su hundimiento en el mundo de los sueños Zambrano había comprendido que el pasado para pasar del todo y dejar libre al que lo padece ha de hacerse visible, revelar todas sus ocultaciones a la vez que ha de mostrarse como uno. Pero para que esto suceda todo aquello que ha quedado fuera del tiempo tiene que mostrarse. Delirar²³⁸ es comenzar un diálogo con ese tiempo inaccesible que se ha hecho piedra, que se ha hundido en un foso, que fue prematuramente desaparecido. Intentar recoger con la palabra todo aquello no logrado, todo aquello que ha frustrado la esperanza. Delirio es la voz de una herida que la vida lleva abierta en su centro y que, sin ella, el hombre no sería capaz de tratar con las realidades más heterogéneas que le circundan. Porque esta herida es lo que queda de la inocencia y por ello hay que conocer, hay que padecer, pero también crear y dar forma a esa herida.

Las figuras a las que Zambrano había ido dando forma, hundiéndose en el delirio conseguían encarnar en sus entrañas, a través de esa herida como lugar de nacimiento,

²³⁵ Monografías (2014a) p. 636.

²³⁶ Monografías (2011a) p. 1295.

²³⁷ Esta idea de revelación en el pensamiento de María Zambrano es recogida de María Luisa Maillard (Maillard. M. L (1997) p. 23.)

²³⁸ Seguimos aquí las ideas que Zambrano recorre en “Delirio, esperanza, razón” (Artículos (1959c))

un logos distinto.

Nina da forma a la inocencia a través de un ancho presente donde la esperanza se confunde con el olvido. “Es como una lluvia fina, en que lentamente las nubes de los antiguos sueños se deshacen, mientras a lo lejos el horizonte es sólo una claridad que se acrecienta.”²³⁹

Antígona es la portadora de una nueva conciencia y de una forma distinta de expresión, exiliada tanto de la cultura oficial como de los dioses revelados. La muchacha nos presenta la aurora de la conciencia que continuamente renace, trasciende y muta, en oposición a las leyes fijas, a las categorías inmutables de la conciencia establecida. Y por esa oposición ha de descender a los infiernos y padecer el puro sentir que la historia siempre entierra y destierra. Allí, en esos íferos, la razón no encuentra suelo alguno, sino que tan sólo puede cobrar forma al expresarse, al delirar. Porque lo que allí habita y gime sólo es capaz de encontrar presencia al ser sostenido por la voz de su delirio que logra florecer en palabra.

Dulcinea es la posibilidad de la transformación, de hundirse en las entrañas, en su multiplicidad, sin renunciar a la unidad. Expresión de una ley donde las entrañas con sus caídas y ascensos, que piden reír y llorar, no sean amuralladas, sino sostenidas y reintegradas en la armonía por la que claman.

Diotima es la exiliada en la noche, en el borde mismo del alba - “Escogí la oscuridad como parte. Quise hacer como la tiniebla que da a luz la claridad que la hace sucumbir, desvanecerse”²⁴⁰-. Desde allí ofrece sus entrañas a todo aquello que se queda siempre en el umbral nacimiento²⁴¹. Y como lo que hace nacer es la palabra, Diotima se queda al borde de la palabra, sosteniendo el vagido, el lamento de todo aquello que no la alcanza:

“Y así me he ido quedando a la orilla. Abandonada de la palabra, llorando

²³⁹ Monografías (1960) p. 563.

²⁴⁰ Monografías (2014a) p. 644.

²⁴¹ Así lo dice la propia Diotima en su delirio: “Me entré al fin dentro de algo: caverna, nido, corazón. En sueños sin imágenes, en vigilia sin conciencia. Primero era el silencio y un vacío mayor que el horizonte. Desaparecían las imágenes de esa inmovilidad, como si el que haya imagen dependa de un cierto género de movimiento y de un tiempo-semi-infernal. Con sólo un paso más de este caer del tiempo, las presencias quedarían sin su imagen en el puro sufrimiento. Este infierno de lo que sufre sin figura ni rostro lo conozco; está bajo la quietud y también ante el umbral del nacimiento.

Y el silencio se ahondaba más y se abría en sus adentros. Comienzan así a sentirse las puras vibraciones del corazón de los astros, de las plantas y de las bestias, y del corazón sagrado de la materia que sólo es inerte porque se presta a ser domada hasta el no-ser para servir. Y también el tiempo primero que cae y descende rescatado de cada cosa. El mar sin límites de la vida y su corazón primero. Un cáliz donde toda vibración se transforma y la materia es redimida de su servidumbre; donde el tiempo es consumido y se hace instante, como si ese Dios desconocido de que me han hablado llamara hacia sí irresistiblemente, abismo donde toda vibración, todo latido, entra para ser vida. Cáliz y abismo donde el instante deja de ser grano de arena; es germen, fuego, luz: suceso que no pasa.” (Ibid. 645-646)

interminablemente, como si del mar subiera el llanto, sin más signo de vida que el latir del corazón y el palpar del tiempo en mis sienes, en la indestructible noche de la vida. Noche yo misma.”²⁴²

Desde estos nudos surge, en estos años de su pensamiento, la figura de la Virgen, convirtiéndose en la principal mediadora de la completa circulación de la luz.²⁴³ Completa, porque acoge el nido oscuro del ser viviente, sus tinieblas, sus sueños, lo que Zambrano denomina en uno de sus inéditos “el nido del agua de la vida”²⁴⁴ y también una luz nueva que no pretende clasificar, juzgar y fijar.

Si en este capítulo hemos dibujado como se vertebra y articula esta figura en los escritos de estos años, antes de continuar el recorrido por el pensamiento de nuestra autora, vamos a detenernos, en el capítulo siguiente, a descifrar de qué modo la figura de la Virgen María es el elemento conseguido de la divinidad femenina, para luego en el siguiente descubrir cómo a través de *Notas de un método* y *De la Aurora*, de forma implícita, se vertebra esta completa circulación de la luz que la Virgen entraña.

²⁴² Ibid. p. 647.

²⁴³ Así lo expresa en su inédito “Cuaderno de santa Lucía II” (Inéditos (1966b) p. 12)

²⁴⁴ Inéditos (1960-1961) 27-28 de septiembre 1961.

5.2- La Virgen María: el elemento femenino de la divinidad.

Como venimos anunciando desde la introducción y en el capítulo anterior hemos visto en su contexto, Zambrano identifica a la Virgen María, en *A modo de autobiografía*, con la transmutación que, para ella, el saber filosófico supone: transformación de lo sagrado en lo divino.¹ Y a esto añade, en una carta que le escribe a Agustín Andreu, que el pensamiento creador como proceso de entrega, de desgarramiento, de luz que se enciende en la más absoluta oscuridad, viene presidido por los misterios de la Virgen.² ¿Cómo podemos comprender esta función que nuestra pensadora le da a esta figura, cuando apenas habla de ella en sus escritos publicados, aunque, como hemos visto, sus inéditos estén plagados de alusiones y desarrollos fragmentarios?

El planteamiento que guía este trabajo es que la figura de la Virgen María es el elemento femenino de la divinidad, que Zambrano va concibiendo según su pensamiento se desarrolla y que al fin alcanza figura plena. Ya que esta figura es el astro capaz de reunir todas las figuras femeninas que va desplegando: Cordelia, Antígona, Nina, Eloísa, Diotima y Dulcinea, pero también muchos de los nudos que pretende transformar: la relación esclavitud- libertad y sagrado-divino, la discontinuidad en que los diferentes instantes de inspiración se ofrecen a través del tiempo el desprendimiento, la blancura o la muerte. Recoge y presta unidad, a través de una imagen, a fragmentos y temas que recorren su pensamiento desde sus inicios.

Esto lo podemos comprobar a través de la imagen de la Ciudad ausente, que aparece en 1928 y que recorre toda la obra de Zambrano. La figura de la Virgen María la recoge y le hace sufrir una metamorfosis cualitativa en su inédito de 1972, “Crítica a la razón discursiva”.³ Allí, como ya hemos visto en el capítulo anterior, la Virgen se identifica con la *polis* y con el alma, con el gran proyecto de los atenienses y también con el de *El hombre y lo divino*. Porque esta *polis alma* es recogida por la Virgen de Atenea que, como le escribe a Agustín Andreu, Zeus carga con sus armas “sin ablandarse por su fatiga de guardar *por encima del pensamiento, la polis*.”⁴ Fatiga del largo y paciente trabajo en el que a través de la *polis* se reúnen todas las posibilidades, los conatos de

¹ Artículos (1987a) pp. 725-726.

² Monografías (2002) p. 37.

³ Inéditos (1972a)

⁴ Monografías (2002) p. 55.

alma alrededor de un proyecto de vida que, al modo de la diosa Atenea, convierta en cualidades los medio-seres que se agitan en las profundidades del interior de toda vida, intentando encontrar la ley que sea al par proyecto creador.⁵ Pero Atenea, como iremos viendo, fatigada por el peso de la claridad, no es capaz de encarnar el alumbramiento y la posterior caída que, primero como intuición en “Ciudad ausente” y luego a través de su característico desarrollo fragmentario en espiral, Zambrano va concibiendo como una cualidad esencial de aquello que se revela en el tiempo. El instante que se abre es un desgarramiento que se padece a través del tiempo, hasta llegar a lo inconcebible que se produce cuando luz y oscuridad se tocan, al fin se reúnen.

En sus “Cuadernos sobre la Virgen”⁶ de 1960, nuestra autora da imagen a esa comunicación de luz y tiniebla a través de la Virgen María bajo el término “dualidad pájaro-serpiente”. Por un lado, la serpiente por su carácter sinuoso está relacionada con el agua y con la sabiduría de las profundidades abisales.⁷ En muchas culturas tradicionales la serpiente que se enrosca sobre sí misma formando un círculo, con la cola dentro de su boca, el *uróboros*, da forma a las aguas primordiales que envuelven a la tierra.⁸ Y hemos podido analizar como la relación de la Virgen con las aguas amargas, con las aguas primeras de la creación, sobre las que reposa el Espíritu Santo antes de que exista ninguna cosa, cumple un papel fundamental en el desarrollo de esta figura. Pero añade Zambrano aquí a la figura de la Virgen también la imagen del pájaro, mensajero de la vasta e incomprensible distancia en la que vuela y por tanto encarnación visible del mundo invisible, mediador entre el cielo y la tierra. Esta dualidad del pájaro como animal guía de las aguas superiores y de la serpiente como reina de las aguas inferiores, nos señalan Baring y Cashford en *El mito de la diosa*,⁹ era concebida en el neolítico a través de la figura de una sola gran diosa del abismo circular de las aguas que rodeaban la tierra.

En la obra de Zambrano esta dualidad pájaro-serpiente no sólo se asocia con la figura de la Virgen sino también con la figura de Atenea.¹⁰ Baring y Cashford señalan también la descendencia de Atenea de aquella diosa del neolítico representada a través del pájaro

⁵ Monografías (1955,1973) pp. 130-131.

⁶ Inéditos de María Zambrano (1960b)

⁷ Cirlot, J. E. (2006) pp. 405-406.

⁸ Baring, A; Cashford, J (2005) p. 88.

⁹ Ibid. 288-290.

¹⁰ Monografía (1977) p. 260.

y la serpiente cósmica.¹¹ Pero añaden que en Atenea aparece otro vector de muy diferente aspecto. Al ser investida con la función de proteger la ciudad, tuvo también que cargar con las armas que esta protección suponía. Dos aspectos contrapuestos convergen en esta diosa virgen, por un lado, la serpiente y el pájaro y, del otro, el yelmo y la lanza. Nuestra autora resalta también esta oposición de la figura de Atenea en uno de sus inéditos de 1948, "Sobre la vida"¹². Allí describe a la Piedad como el mundo del alma antes de que hubiera Aurora. Una mirada que lo recoge todo sin juzgar y que es la patria de todo lo nacido y de lo que resta por nacer. "Hasta la misma luz nació de ella."¹³, nos dice. Es la Piedad, añade, la primera hija de Dios y no la Inteligencia. Atenea, por el contrario, con su lanza se ha alejado de este reino capaz de mirarlo todo sin juzgar, es ya la Justicia, es ya la Inteligencia. Pero el lazo no se ha roto por completo. Las serpientes que aparecen colgadas de su cuello muestran el resto que porta de la antigua y maternal Piedad. Atenea, como hemos visto que desarrolla a través del mito de Medusa¹⁴, cargada con las armas de su padre, convierte el reino de la serpiente, el reino del océano insondable, mundo de inaudita belleza, pero también de un terror inconmensurable, en escudo, signo de su triunfo, pero aviso también de la existencia de otro mundo habitado por criaturas a medio nacer o de imposible nacimiento.

Atenea es una aurora nacida de la frente de un dios supremo que, más que Apolo, podría ser la personificación del sol reinante y con ello del poder de la conciencia. Fatigada por el peso de las armas que porta, abandona el límite entre luz y oscuridad, el mundo de la penumbra donde reina la Piedad. Con este alejamiento, en cada una de las victorias que la nueva claridad le aporta, convierte sus armas en carga y atributo. Lo que le hace perder también la capacidad de la metamorfosis. Obligada a mantener una batalla que no le pertenece, abrumada por una vigilancia eterna, no se puede permitir ya la alternancia entre vigilia y sueño. Porque en el nuevo reino que ella abre todo ha de ser mantenido ya por el esfuerzo y la tensión.¹⁵

La figura de la Virgen, en su dualidad pájaro-serpiente y como imagen también de la polis-alma, libera simbólicamente a Atenea de la pesada fatiga de sus armas, encarnando como una nueva Aurora la función de la antigua Piedad, a través de la completa circulación de la luz. Porque esta circulación no concibe que la luz provenga

¹¹ Baring, A; Cashford, J. (2005) pp. 390-392.

¹² Inéditos (1948d) M-464.

¹³ Ibid.

¹⁴ Monografías (1977) pp. 259-271.

¹⁵ Monografías (1955,1973) pp. 126-131.

de arriba, de las alturas, sino que es gestada en la propia oscuridad, en la noche, en la profundidad abisal de los mares. La Virgen da forma a esa dinámica que Zambrano descubrió a través de los sueños. No es la conciencia el lugar que crea las ideas, sino que éstas provienen de la atemporalidad de los sueños, de aquello que el tiempo ha devorado sin permitirle cobrar forma, de los infiernos en los que yace silenciado.

Pero esta dinámica a la que nuestra pensadora da forma a través de la figura Virgen recoge un antiguo aspecto de la dimensión femenina de la divinidad, como estamos intentando mostrar y como nuestra autora escribe en un artículo de 1982:

“Conforme a lo que se sabe inveteradamente, es la virginidad lo que, o desde donde, toda renovación de la vida se produce. La Virgen Madre es la más antigua divinidad con su aparente contradicción, con sus permanentes símbolos de fascinación inagotable: el vaso que recibe, el vaso donde el misterio se verifica y el ser se torna realidad y la vida figura; la Tierra misma, vaso del cielo; la cuna, refugio para el ser que no puede afrontar la vida todavía; el mar donde quizá no lo podrá afrontar nunca. Lugares donde la luz germina en cielos desconocidos.”¹⁶

Esta lenta sedimentación de la más antigua divinidad que la figura de la Virgen encarna nos lo muestra también en su Cuaderno de la Virgen¹⁷ donde, aparte de la dualidad pájaro-serpiente, asocia la figura de la Virgen a la de Venus.

A lo largo de su obra Zambrano ha resaltado en Afrodita otra ambigüedad distinta a la de Atenea, una disociación que la diosa encarna y que separa el Amor en dos dimensiones distintas.¹⁸ Por un lado, el oscuro trabajo del Amor en su cualidad original, engendradora, capaz de dotar de forma al caos se muestra a través de la figura de Afrodita Celeste, Urania. Ella podría encarnar esa preexistencia del Amor de *Claros del bosque* donde como fuente de la vida, se nos muestra en un instante de experiencia preciosa, “amor que nos concierne y que nos mira, que mira hacia nosotros”¹⁹ Amor que no es un concepto sino una concepción que nos atañe, que nos guarda y que nos vigila, “que nos asiste desde antes, desde un principio.”²⁰ Mientras que el amor terrestre quedará del otro lado, como juego y dominio de la pasión a través de la figura de Afrodita Pandemo.

Diotima profundiza, aclara y padece esta disociación que la figura de Afrodita encarna, convirtiéndola en signo de la revelación discontinua que el saber que busca y encarna, conlleva:

¹⁶ En el artículo “Calvert Casey, el indefenso entre el ser y la vida” (Artículos (1982b) pp. 597-598.)

¹⁷ Inéditos (1960b)

¹⁸ Monografías (1955,1973) pp. p. 125.

¹⁹ Monografías (1977) p. 131

²⁰ Ibid. p. 131-132.

“Una noche se me apareció la estrella que tantas veces había visto reinando en el cielo, sola, antes de la salida del Sol. El amor que pone fin a la noche y que alumbra sus primeros pasos. Me sabía ligada a ella. Y la vi bajo la sombra de los anillos de Cronos, oscurecida por ellos. Así mi vida; amor atravesado por el tiempo, partido por el tiempo. Y comencé a comprender; no era un suceso únicamente mío.

Y la vi entonces desdoblada; no una sino dos Afroditas separadas por el río del tiempo. Y desde entonces supe que era esa la espiral que atravesaba todos los momentos en que creí haber logrado todo. Un instante de identidad, y después la división inexorable y la sombra.

He caminado sola, enredándome angustiosamente en esos anillos, trabado mi paso. Y ahora que ya se oscurecen en mí y me dejan libre, vuelvo los ojos a ti, amor, mi ensombrecida estrella.”²¹

Zambrano, como hemos visto, emprendió a finales de los años cuarenta la empresa de realizar una historia del Amor y de la Piedad. Hacer historia, como nos dice en sus inéditos, de aquello que la historia apócrifa jamás puede recoger: el latir de las entrañas. “Vida y revelación”, escribe, “de esa parte pasiva y sensible de la vida, de esa que entra en la actividad suprema que es engendrar como obedeciendo y que bajo metáforas diferentes es siempre sentir.”²² Porque esta historia del sentir, ya propuesta como hemos visto por Nietzsche²³, no es distinta del pensar entendido como develación del sentir, como “arrancar algo de las entrañas”²⁴. Y quizá, aparte de los restos del naufragio a los que da forma en *El hombre y lo divino* y en los artículos que lo circundan,²⁵ esa historia del sentir tome forma a través de todas las figuras femeninas que pueblan su obra. Porque esa actividad de las entrañas, que es engendrar obedeciendo, es el movimiento que impulsa a Antígona a descender a su tumba, es lo que lleva a Nina a no abandonar a su señora ni a todos los personajes de la novela, que encuentran consuelo a través de su presencia, es lo que hace que Diotima se quede en la orilla de la luz, llorando interminablemente, convirtiéndose en noche ella misma. Lo que todas estas figuras recogen, la cualidad de lo femenino que no teme a la tiniebla y no pretende transformarla en algo que ella no es, sino tan sólo hacer que de ella misma nazca la luz precisa para que cobre forma, es también el movimiento fundamental de esa concepción del Amor que es tan difícil hacerla ascender a un saber, quedándose siempre en lo hondo, casi en lo subterráneo de las propias fuentes de la vida. Esta es la dualidad del Amor que a través de las figuras de Afrodita Urania y Afrodita Pandemo recorre la cultura de Occidente.

Porque al igual que ocurre con Atenea, la figura de Afrodita encierra dentro de sí una

²¹ Monografías (2014a) p. 406.

²² Inéditos (1949c) “La historia del amor”.

²³ Nietzsche, F. (2001) pp. 97-98.

²⁴ Inéditos (1958-1969) 10 de enero 1969.

²⁵ Ver sección 1.2.2. de este estudio.

antigua concepción a la vez que alumbra una nueva visión. Como nos dice Otto,²⁶ la figura de Afrodita proviene de una tradición oriental que en Grecia perdió sus funciones de reina del cielo. Kerenyi²⁷ la asocia con la diosa Ishtar o Ashtarot, lo que explicaría su identificación tanto con la estrella de la mañana, el lucero del alba, como su estrecha relación con la paloma.

La estrella de la mañana como amor que pone fin a la noche y alumbra sus primeros pasos, como hemos visto, se le aparece a Diotima como signo de Afrodita. Pero también asocia esa estrella de la mañana a la figura de la Virgen en sus inéditos “Historia y revelación”²⁸ y “La estrella y el loto”.²⁹

Pero si a través de la estrella de la mañana Afrodita sigue cumpliendo una función de reunión de luz y oscuridad, a través de la paloma guarda su función como mediadora entre el cielo y la tierra. La paloma como señalan Baring y Cashford³⁰ ha sido desde tiempos inmemoriales epifanía de lo divino femenino. En el Neolítico se identificaba con la gran Madre que mueve las aguas del mar de los cielos, fuente de las aguas que fertilizaban la tierra. Desde ella, pasando por Innana Ishtar, llega hasta Afrodita como diosa del amor en su vertiente Urania como mediadora entre el cielo y la tierra. Pero continúa en la tradición cristiana, donde la paloma retiene todavía sus connotaciones arquetípicas femeninas a través de la función del Espíritu Santo, el que desciende a toda hora, mediador entre el mundo divino y humano.

El símbolo de la paloma es junto con el cordero uno de los animales guía que recorre la obra de Zambrano. La paloma es símbolo del alma porque ambas se conducen de la misma manera, van a solas por sí mismas, van y vuelven sin ser notadas.³¹ La paloma es también imagen de Antígona³², a la vez que da nombre a uno de los delirios finales de *Delirio y destino*, “Delirio de la paloma”³³ Pero es la Nina de Misericordia la que quizá mejor encarne lo que la paloma simboliza en el pensar de nuestra autora.

“Como una paloma sin color, blanda y palpitante, Nina no está, se posa. Lleva un signo impreso en la frente. Y como las palomas, parece estar moviéndose en otro espacio además de en este en que se la ve; al alcance de la mano hace sentir, y aun temer, que recorre inmensos espacios, que viene de otra parte, aunque sea de allí; que no puede venir sino trae algo en el pico, que falta si no lo hace.

²⁶ Otto, R. (2003) p. 56

²⁷ Kerenyi, K. (1991) pp. 71-73.

²⁸ Inéditos (1964-1971)

²⁹ Monografías (2014a) pp. 466-467. A ambos fragmentos ya hemos hecho alusión en el capítulo anterior

³⁰ Baring, A; Cashford, J (2005) pp. 674-675.

³¹ Monografías (1977) p. 143.

³² Artículos (1947b) p. 91.

³³ Monografías (1989b) pp. 1067-1068.

Cercana y ajena siempre, como la que tiene un dueño. Llama a ser alcanzada, herida. Y herida si lo puede ser fácilmente; pero aun cuando herida cae, algo de ella queda en el aire inalcanzable. Y aun prisionera no hay forma de tenerla; solo cuando ella viene y se posa o cuando pasa como de visita. O si cruza, alta, la soledad de alguien que se sorprende mirándola.”³⁴

La paloma es la figura del amor que no se consume ni se agota en el amor humano, como nos dice también a través de Eloisa³⁵. Un amor desprendido de la pasión, capaz de donar la fidelidad que las entrañas aquietadas precisan para alcanzar su paz. Una antigua divinidad del amor, nos dice en otro artículo de 1952³⁶, que no cristaliza en definición alguna, pues no ha tenido que dar cuentas ni justificarse. Es la antigua ternura la que logra, en su luz, que el alma dé forma a lo que lleva encerrado dentro de sí misma. Pues ya sin combate, pacificada “la paloma que se desangraba en su vuelo ha encontrado la libertad.”³⁷

A través de estos símbolos -la dualidad pájaro-serpiente, la paloma, la ciudad, la estrella- que Zambrano asocia a la Virgen, pero que provienen de una antigua tradición perteneciente al aspecto femenino de la divinidad, que su pensar integra y que, como la paloma, se posan en el mundo griego para luego, en una nueva metamorfosis, renacer en el mundo cristiano; podemos también comprender ese eje del hombre y lo divino, que tanto en su inédito de 1972 “Crítica a la razón discursiva”³⁸ como en el prólogo a *El hombre y lo divino* de 1973³⁹, ella misma señala como fundamental de su pensamiento. Este eje del hombre y lo divino está desde el comienzo de su gestación situado en las coordenadas de Grecia como madre-Inteligencia de Occidente y el cristianismo como padre-pasión. Pero nuestra autora tiene una concepción característica de lo que para ella supone lo fundamental del cristianismo, como le escribe por carta a Agustín Andreu:

“A veces he «explicado», saliéndome de mi tiesto filosófico, el Cristianismo como la Religión del Descendimiento viendo en ello su originalidad irreductible -no sé, pues como sabes, sé mucho- de lo que he necesitado para las honduras en que me he encontrado metida (la criada de Rosita la soltera replica a su señora: «si no me meto, es que estoy ‘metía’) – El infierno de Dante dice acerca del humano *iniciático* descendimiento, lo que nadie ha visto, y *ésta que lo ha visto* no ha acabado nunca de escribirlo. Al-Hallaj, místico del Islam supliciado, «crucifiè» dice Massignon, en Bagdad, según he entendido quería descender

³⁴ Monografías (1960) pp. 542-543.

³⁵ Artículos de María Zambrano (1947a) p.192.

³⁶ Artículos (1952e)

³⁷ Ibid. p. 107.

³⁸ Inéditos (1972a). Donde como hemos visto esa ciudad ausente de sus primeros años convertida ahora en polis-alma es puesta en referencia con el grande proyecto de *El hombre y lo divino*.

³⁹ Monografías (1955, 1973) p. 99. Allí, como ya hemos visto: “No está en mi pensamiento hacer de *El hombre y lo divino* el título general de los libros por mí dados a la imprenta, ni de los que están de camino a ella. Mas no creo que haya otro que mejor les conviniera.”

hasta Iblis para rescatárselo a Él.”⁴⁰

Este descendimiento que señala como núcleo del cristianismo nos ayuda también a comprender su pensamiento como lugar limítrofe entre poesía y filosofía y su visión de la relación esclavitud- libertad de la persona. La imagen de Hallaj que, junto a Dante, da aquí forma al descendimiento, abría ya en 1939, como hemos visto, *Filosofía y poesía*. Este libro comenzaba en su versión original, con aquella cita de Massignon, desaparecida en las ediciones posteriores, donde Satán lloraba porque las cosas desaparecían y no podían ser rescatadas, dando imagen a la figura del poeta. Desde sus comienzos, la obra de nuestra autora ha querido rescatar también de la poesía este movimiento de descenso hacia las entrañas de la realidad. Porque la poesía, nos dice en sus cuadernos, ha realizado siempre un doble movimiento: desciende primero para luego ascender, mientras que el movimiento de la filosofía ha sido tan sólo ascensional.⁴¹ Por ello el descenso que la poesía realiza debe ser rescatado para el pensamiento. Lo que le lleva a escribir en otro de sus cuadernos en 1956: “La necesidad de absorber a la poesía en el pensar. La reforma de la razón es ésta y no la histórica” [...] *La razón vital como método.*”⁴² Porque el verdadero desarrollo de la razón vital orteguiana, tal y como ella lo concibe, consiste en absorber a la poesía, convirtiéndose en razón poética, y no en absorber a la historia, como proponía su maestro en su desarrollo de la razón vital como razón histórica.

Si ya Aristóteles señalaba en su *Poética* que la poesía es más filosófica que la historia porque, mientras la segunda narra tan sólo lo que ha ocurrido, la poesía muestra lo que podría ocurrir⁴³; para Zambrano la poesía es capaz de descender hacia todo aquello que la historia ha sepultado en su avanzar, hacia las ruinas de aquello que no ha tenido un tiempo completo para nacer, mostrando los sentires ocultos que viven reclusos en otras dimensiones cualitativas de la temporalidad, a las que la historia, por moverse tan sólo en una dimensión lineal del tiempo, no tiene acceso. Y es justamente

⁴⁰ Monografías (2002) p. 116. En una nota de 1968 de sus inéditos añade: “El cristianismo que llega a un cierto punto tiene ante sí la barrera del «cristianismo» occidental para percibir la faz de Cristo, para percibirlo, para llegar a él. Traspasar esta barrera. Y no se puede, es peligroso disponerse a hacerlo dándose al estudio de las religiones del espíritu de Oriente. Ayuda esto. Mas este cristianismo ha de hacerlo por sí mismo, y al hacerlo comprenderá las palabras cristianas, se le harán transparentes. El cristianismo recubierto se le irá apareciendo, esclareciente. *Sicut in caelo et in terra*. Seguir, obedecer. No imitar, corresponder. No imitar estar en correspondencia (Ibn ‘Arabī, según Corbin, esto sí lo sabe hacer). (Monografías (2014a) p. 472.

⁴¹ Monografías (2014a) p. 434. 26-27 de octubre de 1960.

⁴² Ibid. p. 398. 7 de abril de 1956.

⁴³ Aristóteles (2003) p. 73.

en esta diferencia, que le separa de su maestro, donde encuentra su vocación. Porque como le escribe a Agustín Andreu: “Parte el guía de allí donde el maestro se detiene: del misterio de la vocación. El seguir al guía es, en verdad, seguir a ver si se alcanza la propia vocación. Pues la vocación nos precede y nos trasciende.”⁴⁴ Y en otra carta le habla de esta vocación:

“Abrir, abrir la Razón, uniendo razón y piedad, razón y sentir originario, filosofía y poesía... En parte, “*ecco fatto*” podría decir, en parte (y abriéndose una Aurora) Y como hay más, más, más y sigue habiendo más y trenzándose, mientras pueda, he de seguir siguiendo. (Si Dios quiere).”⁴⁵

Esta vocación es la penumbra salvadora tocada de alegría, en la que el hombre alcanza forma y nacimiento en su continuo trascenderse, al tiempo que también cobra forma y nacimiento, lo que Zambrano entiende por divino: aquello capaz de ser investido por lo sagrado, por “la irradiación de la vida que emana de un centro de misterio”⁴⁶, revelándose a través de una presencia, de un rostro. Es a esta penumbra que, a través de la unión de filosofía, poesía y religión, quiere arrastrar al pensamiento, donde lo humano y lo divino coinciden por un instante. Es este descenso al lugar de la germinación donde busca que la razón se ensanche, se ahonde o se abra hacia esos lugares en los que puede vivificarse y renacer.

En el prólogo que escribe a *Filosofía y poesía* en 1987, une de nuevo esta vocación por el condescendimiento, esta penumbra salvadora, con la figura de la Virgen: “La virtud de la Virgen María fue no el encumbrarse, sino el condescender, eso sí, no sola.”⁴⁷ Porque, como estamos intentando mostrar recoge todos los vectores de lo divino femenino que hasta ahora hemos recorrido en la figura de la Virgen María. En un fragmento de su inédito “Historia y revelación”, encabezado por el versículo de El cantar de los cantares 8:5 – *quæ est ista quæ ascendit de deserto?* -, escribe:

“Como nube se eleva de la tierra la Mujer no simplemente como una mujer elegida sino como criatura única en la que nada hay que reparar, la única que no precisa ser rescatada.

Sin ella criatura no habría propiamente. Y su condición es ser pura renuncia a toda mancha; luz entera tal y como salió del Padre, fiel sin vacilación alguna. Su ser se manifiesta en su entrega sin reserva. Y sus entrañas son pura diafanidad: más que luz, antes que manifestarse ella como luz, la alberga y luego es por ella atravesada «como rayo del sol por el cristal sin romperla ni mancharla». La luz no podía mancharla mas podía desgarrarla, herirla.

Y Ella ilumina, manifiesta la ascensión de la mujer, su asunción a ser servidora de la luz, revela la ascensión de la mujer que trasciende su sexo sin abandonarlo, su femenina condición sin separarse de ella.

EL MODELO DE LA VIRGEN INVULNERABLE. El de la madre que ella sola porta

⁴⁴ Monografías (2002) p. 257.

⁴⁵ Ibid. p. 195.

⁴⁶ Monografías (1955,1973) p. 114.

⁴⁷ Monografías (1939b) p. 11)

el hijo en el desierto sola: Agar. La mujer que recibe al hombre sacrificado. La piedad.”⁴⁸

Este modelo de la Virgen invulnerable lo asocia aquí a la figura de Agar. Agar era la esclava de Abraham con la que, cuando su mujer Sara no podía concebir, tuvo su primer hijo, Ismael. Dios más tarde hizo concebir a Sara y nació Isaac. Tras esto, Agar y su hijo fueron expulsados de casa de Abraham al desierto, con tan sólo un poco de pan y un odre de agua. Cuando el agua se le agotó, completamente perdida en el desierto, Agar clamó y lloró, pues no podía ver morir a su hijo. Dios la oyó y mandó a su Ángel, que le indicó un pozo en el que beber y le prometió que de su hijo nacería un gran pueblo.⁴⁹

De la descendencia de Ismael parte el origen mítico del pueblo árabe sobre el que Massignon, del que Zambrano nos dice “es el único maestro que desde hace larguísimos años he encontrado”⁵⁰, escribe:

“La historia del pueblo árabe comienza con las lágrimas de Agar, las primeras de la Escritura. El árabe es la lengua de las lágrimas: de quienes saben que Dios, en su esencia, es inaccesible y que todo está bien así. Si él se allega hasta nosotros es como un extranjero que quiebra nuestra vida normal, a la manera de un intervalo que solaza del trabajo; y vuelve a desaparecer.”⁵¹

Lo que hace que la concepción temporal musulmana, según Massignon⁵², no sea una duración continua sino una constelación de instantes producidos cada vez por el éxtasis, por la aparición de Dios como extranjero que es un choque súbito de la gracia en un instante sin duración.

“«¿Qué es el instante?», le preguntaron a Hallāsh «Es una brisa de gozo (*farya*) que sopla en el dolor.» «¿Y la sabiduría?» «Son olas que inundan, alzándose y descendiendo, si bien el instante del sabio es negro y oscurecido.»”⁵³

El instante de la gracia, del éxtasis, como hemos visto que sucede también para nuestra pensadora,⁵⁴ puede sobrevivir, añade Massignon, pero no como un estado que permanece, no como un conjunto de virtudes o una plenitud que se establece, sino como un germen de inmortalidad oculto, enterrado en el fondo del corazón y que se proyecta hacia delante en una dimensión cualitativa del tiempo. Porque, escribe Massignon, “no es un fragmento de duración, sino que se trata, sin duda, de un «roce divino» de esperanza teologal que transfigura nuestra memoria para siempre.”⁵⁵ A lo que

⁴⁸ Inéditos (1964-1971) 2 de abril 1967.

⁴⁹ Génesis 16 y 21: 9-21.

⁵⁰ Monografías de María Zambrano (1993) p. 135.

⁵¹ Massignon, L (2005) p. 239.

⁵² “El tiempo en el pensamiento islámico”. Ibid. p. 289-295.

⁵³ Ibid. p. 294.

⁵⁴ Como ya hemos visto que lo escribe en *Persona y democracia* (Monografías (1956) pp. 480-481)

⁵⁵ Massignon, L (2005) p. 295.

podríamos añadir lo que la propia Zambrano escribe sobre ese instante de revelación:

“Todas las imágenes de aquel momento tendrían que corregirse o bien – y ello sería lo más adecuado- proyectarse a lo lejos, como fin a alcanzar, como un fin lejano en el horizonte. ¿Y esto no es, no sería pedir demasiado a la condición humana? ¿Qué considere aquello que ha vivido, es decir, un instante pasado, como su porvenir?”⁵⁶

Pero el instante no desaparece por completo, sino que pervive y transfigura el lugar más oculto y profundo del corazón. Massignon denomina a este lugar punto virgen, retomándolo de Hallaj, quien escribe: “Nuestros corazones son una virgen que sólo la verdad de Dios abre.”⁵⁷ O también nos dice el místico: “nuestros corazones en lo más recóndito son una sola Virgen.”⁵⁸ Porque como señala también el Maestro Eckhart, el ser humano necesita ser virgen y mujer, para que Jesús pueda ser recibido en el corazón y, de esta forma, concebido.⁵⁹

Para Hallaj, como señala Massignon, el corazón es el órgano preparado por Dios para la contemplación y el instante del éxtasis, lejos de ser su desaparición, es su sagrada resurrección. La última capa del corazón, la parte más profunda de cada criatura, la celda más secreta oculta y escondida, “la virgen inviolada”, permanece sin cobrar forma hasta que Dios la visita.⁶⁰ Pero este movimiento, para Hallaj, no se realiza en un único sentido, no es sólo la parte más profunda de la criatura humana la que se desvela, sino que ella, la virgen oculta, es también el lugar en el que Dios penetra para ser concebido.

Este punto Virgen de Massignon da forma a lo que Zambrano concibe en su inédito como “el modelo de la Virgen invulnerable”, capaz de acoger lo extraño, lo rechazado, lo perdido, desde su propia diferencia sin pretender asimilarlo a lo conocido. Como escribe Massignon, una “hospitalidad sagrada que da garantías al huésped, al extranjero misterioso, a este desconocido que es Dios mismo que viene a ponerse a nuestra merced, desarmado.”⁶¹ Pues aquello que es límite, pero también lugar de encuentro con la más pura otredad es “el velo impalpablemente femenino del silencio.”⁶²

Este modelo de la Virgen invulnerable que puede dar forma a la parte más escondida de nuestros corazones como lugar donde el instante cobra forma, recorre todas las figuras femeninas que pueblan la obra de Zambrano, porque, como también escribe Massignon, no es “precisamente la virgen y madre judía de una cristiandad, sino su

⁵⁶ Monografías (1956) p. 481.

⁵⁷ Citado por Griffith, S. (1990) p. 165.

⁵⁸ Massignon, L (2000) p. 22.

⁵⁹ “La virginidad del alma.” Maestro Eckhart (1998) pp. 41-46.

⁶⁰ Citado por Griffith, S. (1990) p. 166.

⁶¹ Citado por Moreno Sanz en Massignon (2000) pp. 10-11.

⁶² Ibid. p. 255.

prototipo, el testigo inmemorial que es la Virgen de la Trascendencia, presentida como un arquetipo común desde la cueva griega de Perséfone (misterios de Eleusis) hasta la cueva japonesa de Amateratsu-Omikami.”⁶³

Este arquetipo de la Virgen Trascendente es el elemento femenino de la divinidad en que lo sagrado cobra forma y que, como hemos visto, a través de múltiples aspectos y figuras recorre la obra de Zambrano. Es este arquetipo el que ampara el saber filosófico y preside el pensamiento creador como desgarramiento, entrega y luz que se enciende en la más profunda oscuridad.

⁶³ Ibid. p. 371.

5.3- Aurora: la penumbra salvadora tocada de alegría. (1977-1991)

Ahora ya podemos continuar el recorrido por la obra de nuestra pensadora que, si en estos años no hace alusión de forma explícita al elemento femenino de la divinidad, salvo en *A modo de autobiografía* que pertenece a este periodo, es ahora cuando desarrolla la imagen de la Aurora que, como hemos visto, tiene una profunda relación con la figura de la Virgen.

Pero, primeramente, en este último periodo de su vida, Zambrano dirige la mirada hacia el pasado, hacia el pasado de su vida, pero no como un acto de añoranza, sino como un acto de pensamiento. Pensar, nos vuelve a decir en uno de los itinerarios que sobre ella misma escribe durante estos años, es “descifrar lo que se siente liberándolo de la opacidad en la que está apesado.”¹ Y es el tiempo, como hemos visto, la mayor opacidad que encierra al sentir.

El tiempo fluye arrojando una sombra. Todo bajo él aparece siempre cóncavo o convexo. El pasado se hunde, se deforma, se escapa. Mientras que el futuro envuelve y oculta a lo inédito que está por llegar. El hombre necesita la revelación de verse a sí mismo a la vez que se siente mirado. Pero más que sobre una tierra que acoja o que sustente, está depositado sobre unas aguas de las que apenas logra emerger, en las que todo tiende a ocultarse y hundirse.

Para lograr ascender y revelarse el ser humano, más que afanarse en el futuro, ya que, nos dice, “nuestra alma está cruzada por sedimentos de siglos, son más grandes las raíces que las ramas que ven el sol”², debe recomponer el pasado, hacerlo ascender hasta el presente, sostenerlo en vilo para que no arrastre, para que no sea devorado por su peso terrible.³ El pasado, escribe, “para ser salvado de la deformación que llega tan fácil hasta lo grotesco, ha de ser enderezado, restituido a lo que era y más aún a lo que iba a ser.”⁴ Porque como añade en *Notas de un método*, sólo el pasado verdadero pasa y

¹ Itinerario. 15 de agosto de 1981. (Monografías (2014a) p. 628)

² Artículos (1989a) p. 67.

³ En “Amo mi exilio” escribe: “No hay que arrastrar el pasado, ni el ahora; el día que acaba de pasar hay que llevarlo hacia arriba, juntarlo con todos los demás, sostenerlo. Hay que subir siempre. [...] Y hay que mirar claro a todas partes, atender a todo como un centinela en el último confín de la tierra conocida. Pero hay que tener el corazón en lo alto, hay que izarlo para que no se hunda, para que no se nos vaya. Y para no ir uno, uno mismo, haciéndose pedazos. No hay que arrastrar el pasado, ni tampoco olvidarlo” (Ibid. p. 65.)

⁴ “La experiencia de la historia (después de entonces)”. Introducción que realiza en 1977 para *Los intelectuales en el drama de España*. (Monografías (1936) p. 77)

vuelve a pasar, porque en ese acto de pasar deja de ser pasado para convertirse en muestra de una resurrección que hace más ancho el presente.⁵

Si hasta ahora había realizado una dinámica del flujo y los saltos cualitativos que suponen las múltiples dimensiones de la temporalidad en lo que a la persona se refiere, en estos últimos años, va a dibujar lo que este proceso supone en la dimensión colectiva de la historia. Y para ello, dando forma a la metafísica experiencial que su pensamiento supone, se hunde en su propia experiencia. Porque el pasado verdadero que pretende alzar, restituir a lo que iba a ser, es el de su juventud. El tiempo que va desde la proclamación de la II República, aquel día naciente del 14 de abril de 1931, en que en las calles se gritaba: “¡Que viva la vida! ¡Que no muera nadie!”⁶, hasta la pérdida de la guerra civil: “una aurora desvalida alzándose sin pestañear sobre la negrura que ya mastica su presa.”⁷ Y es desde este proceso donde podemos ir comprendiendo lo que en la figura de la Aurora concibe. Aurora fue aquel momento, como hemos visto en los primeros capítulos, porque como en toda hora del amanecer las figuras de la noche que asolaban España comenzaban a mostrar su sentido, a la vez que las figuras inciertas y prometidas parecían que comenzaban a desvelarse ante la luz, “la hora de la luz en que se congregan pasado y porvenir.”⁸ Aurora prometida a la vida que, como Antígona, fue ahogada en sangre y sepultada viva, como un germen escondido. “Una razón germinativa, germinante en lo escondido de la historia, en su centro vivo.”⁹

A aquella aurora le ocurrió lo que le sucede a toda promesa: brilla por un instante y luego cae o se despeña. Para recogerla, para alzarla, para que se convierta de verdad en historia necesita de la experiencia que es fruto de la conciencia. Se cree, nos dice, que es sólo el desengaño el fruto de toda experiencia, sobre todo si no se ve instaurado aquello que fue objeto de tan grande esperanza. Pero el vigor de toda aurora se mide por los eclipses y caídas que soporta. La experiencia no debe fundar el desengaño, la descreencia, sino “extraer de la realidad relativa la verdad subsistente, de la mezclada sustancia la esencia indeleble.”¹⁰ La experiencia debe recuperar y sostener el frágil aleteo de la promesa, alzarlo desde las profundidades del corazón que la sostiene.

Estas auroras, estas promesas, que se producen de forma discontinua en la historia,

⁵ Monografías (1989a) pp. 114-115.

⁶ Así lo narra en “Aquel 14 de abril”. Artículos (1985a).

⁷ Ibid. p. 78.

⁸ Artículos (1989a) p. 67.

⁹ Monografías (1936) p. p. 79.

¹⁰ Ibid. p. 81.

que se alzan y luego desaparecen, no son posesión de una generación histórica sino de un conjunto de generaciones. No va a aceptar, por tanto, nuestra pensadora, la teoría de las generaciones de su maestro Ortega.¹¹ Para ella no es la generación la medida de todo cambio histórico ni es cierto que en cada generación se esconda algo inédito, a la vez condicionado por la situación que ha dejado la generación anterior. La historia no es un desfile de perfecta continuidad, vive periodos donde brilla la claridad y la mayoría de la gente se siente instalada. Pero sufre luego catástrofes que sumergen violentamente sus procesos en la oscuridad y que precisan ser afanosamente rescatados. Ante esta discontinuidad es la concepción del “momento histórico” lo que puede ofrecer un mejor acercamiento al pensamiento de la historia.

“El «momento histórico», por su parte, puede dar señal del acabamiento de una época, de la ruptura de un periodo, porque en él es donde aparece verdaderamente algo inédito o habido mucho tiempo atrás y semiolvidado. Una cierta revelación, pues, se ha de dar privilegiadamente intemporal, supratemporal por sí misma como toda revelación, aunque sea meramente humana, ha de encarnar o corporeizarse para que realmente modifique o aporte algo a la conciencia histórica.”¹²

Necesita el “momento histórico” más de una generación para que la revelación que porta se hunda en la experiencia y alcance a ser indeleble o trascendente. Y eso fue lo que ocurrió en España en aquel momento: la recogida de los frutos de la llamada generación del 98, más Ortega, más toda la generación del 27, en que la conciencia y el sentir de los españoles se abrieron hacia fuera y hacia dentro.

Pero necesita el “momento histórico” no sólo la ampliación de la teoría de las generaciones sino también la ampliación de la conciencia. Sentirla de una forma diferente de aquella por la que en Occidente se desliza: “un tiempo plano, allanador de sucesos, desconocedor de la multiplicidad que el tiempo despliega en la vida humana.”¹³ Porque el “momento histórico” no solo se mueve por la línea horizontal del tiempo -pasado, presente y futuro- sino que penetra en su verticalidad, se hunde en la profundidad de los ínferos de la historia a la vez que asciende en la lucidez de la “supratemporalidad”, capaz de crear sentido y unidad.

“Momentos verdaderamente históricos que revelan cada ser que por ellos es tocado, y la historia misma que deja ver transparentemente sus entrañas. Las zonas de la mente, los estratos que forman la llamada subconsciencia y la inconsciencia misma, se dan a ver y no sólo a sentir.”¹⁴

¹¹ Así lo dice en “Acerca de la generación del 27” (Monografías (1977a)) Para realizar este recorrido por el pensamiento histórico de Zambrano utilizaremos tres artículos que escribe en 1977: los dos indicados en la nota anterior y en ésta, más “Hora de España, XXIII” (Artículos (1977d))

¹² Ibid. p. 160.

¹³ Monografías (1936) p. 80.

¹⁴ Artículos (1977d) p. 277.

El “momento histórico” produce esta transparencia mediante el acceso en el presente a la multitud de dimensiones que el propio tiempo encierra, porque es capaz de despertar algo de lo que la conciencia racionalista siempre duda y termina persiguiendo: la inocencia. Pero este despertar de la inocencia es lo único capaz de fecundar la razón, arrancándola de convertirse en mera construcción, en ciego instrumento, porque libra al hombre de la soledad en la que se encierra, identificándole tanto consigo mismo como con el resto de los hombres que ya no pueden ser más “los otros” o “los demás”.

“Pues que el despertar de la inocencia produce de inmediato la absoluta entrega. La conciencia deja entonces de discernir como hace de continuo, tal como si el discernir fuera su única función y no lo fuese la de reflejar, por ejemplo, que es acción o estado en el que entra la luz y con ella la llamada visión. En todo despertar se anhela ver y hacia el ver va el que se despierta aunque no sea por la luz. Mas enseguida la «realidad» y la inercia misma del sujeto caen en el discernir encadenado por la realidad sólo entrevista. Únicamente la realidad total mantiene el despertar de esa inocencia escondida, casi sepultada en cierto arder de resurrección. Lo que es obra, la fe que no siempre dice su nombre, que aparece sin anuncio alguno y que puede no permitir más que ser entrevista. Pues que es ella la que hace ver. Y así, entonces, entre ciertas ideologías la fe se abrió ampliamente como si en cada instante se hiciese, tal como les sucede a algunos paisajes y algunos recintos que no son monumentos, libres del estatismo y por tanto de inercia, que parecen vivir un despertar, el tiempo no podía ser medido ni se sentía que midiese: ese tiempo medida propia de la conciencia empañada en discernir tan sólo; cuando cesa el pensamiento brota entonces de más hondo y de más claro. La profundidad ha dejado entonces de ser oscura y amenazadora. Surge otro tiempo dado por la fe en la libertad que despierta sin avasallar la inocencia a la que mantiene en su arder.”¹⁵

El momento histórico abre una verdad enterrada, una dimensión distinta que despierta la inocencia y con ella la fe, que va un paso más allá de la razón y que la razón deberá ir encauzando luego. Porque sin la fe no existe posibilidad alguna de experiencia. Es la fe, para nuestra autora, lo único capaz de atravesar desiertos, laberintos, la inmensa nada que se cierra una vez tras otra ante la montaña que se alza como impenetrable.

Fue la inocencia y la fe lo que se despertó en España en ese momento histórico, permitiendo, nos dice, que el pueblo participara en una guerra no buscada, sino simplemente aceptada. No fue ingenuidad, sino una total entrega, una completa desposesión, porque la diafanidad se imponía, porque la visibilidad descendía hasta el abismo de su fondo:

“Y cesó la diferencia entre fondo y apariencia que esconde la realidad. No había que profundizar. Lo profundo se presentaba como por sí mismo, mientras las apariencias se hundían hasta desaparecer. Fue la irrupción de claridad al principio que exigía una gran resistencia para mantener el equilibrio, como sucede siempre que una verdad de la vida llega. Nunca se está preparado para ella, por mucho que se haya invocado y buscado. La conciencia vigía del equilibrio, deja pasar la verdad a medias, aun en aquel que la ama.

¹⁵ Monografías (1936) p.83.

Pestañea la conciencia y aun entorna sus ojos ante la verdad que llega surgiendo de las entrañas de la historia, divina e infernal a un tiempo.”¹⁶

Es siempre infernal y divino aquello que no se sabe lo que va a ser, lo que desvela un curso imprevisible. Es siempre infernal y divino lo que el “momento histórico” revela, porque no sólo muestra la total entrega y desposesión del hombre, sino una revelación completa de la condición humana en todas sus dimensiones, también la del mal, la de la traición, la del crimen: “esa sombra oscura que hasta ahora la presencia del hombre no ha dejado de proyectar sobre la tierra, sobre la vida, y que cuando se revela lo más luminoso, el amor que aspira a no tener sombra y la fe que nace inocentemente, acecha para impedir, o al menos para empañar, su presencia.”¹⁷

Pero cuando la fe acompaña la verdad, que tan de pronto se revela, no exasperándose ni desesperanzándose, se despierta también la impavidez necesaria para mantener el punto de equilibrio. Única manera de abrir un camino ante la inmensidad que se revela.

“El camino que nos conducía no hacia el futuro, sino hacia el presente, dilatado por la verdad real que no ha sido esquivada por la aceptación total que borra el futuro, pues que lo ha absorbido, extrayendo de él su condición de ser incalculable y aceptándolo. Y así la diafanidad sucedió al deslumbramiento, a la primitiva ofuscación, en la calma que adviene cuando se ha renunciado a todo cálculo. En la quietud del centro que al fin se entreabrió, tal como si el tiempo presente estuviese de sólo oculto por el afán de futuro y la lucha con el pasado. Ya que el presente es el tiempo de la paz. Y por tanto de la inocencia.”¹⁸

Como el instante en el plano personal, el momento histórico es capaz de abrir una dimensión temporal que ya no busca completarse en el futuro o fundarse en el pasado, sino que abre la verticalidad propia del presente en toda su plenitud. Se abre el centro mismo sin envoltura alguna, centro sacrificial que la historia de forma implacable abre al hombre cuando como un acto de fe se entrega sin reserva. Pues en ese trance la imagen maléfica con que el hombre se representa y representa lo que está sucediendo, desaparece. Y en ausencia de imagen se abre tanto la soledad como la posibilidad de comunicarse verdaderamente con todos los hombres. Se abre el ancho presente, como si todas las dimensiones del tiempo formasen una sola, “un punto que recoge toda la inmensidad: un punto tal vez situado en el eje vertical de la espiral del tiempo todo.”¹⁹ Y desde allí ni siquiera la guerra sabida ya como perdida, nos dice, pudo arrancar la calma del corazón, ni de las calles, ni de las plazas. “Estábamos solos bajo el cielo con

¹⁶ Artículos (1977d) p. 280.

¹⁷ Ibid. p. 283-284.

¹⁸ Ibid. p. 280-281.

¹⁹ Ibid. p. 285.

plena aceptación.”²⁰

Desde ese centro del tiempo se produce la revelación que el hombre precisa: la de su rostro verdadero, oculta tras la imagen de todos los personajes, y la de la historia verdadera que prosigue bajo la apócrifa. Porque tanto el personaje como la historia apócrifa se sustentan en el ídolo al que el hombre se entrega como nos dice en el prólogo que escribe para *Persona y democracia* en 1987:

“Oscuros dioses han tomado el lugar de la luminosa claridad, aquella que se presentaba ofreciendo a la historia, al mundo, como su cumplimiento, el término de la historia sacrificial. Hoy no se ve ya el sacrificio: la historia se nos ha tornado en un lugar indiferente donde cualquier acontecimiento puede tener lugar con la misma vigencia y los mismos derechos que un Dios absoluto que no permite la más leve discusión.”²¹

Ídolo es ese Dios absoluto que no muestra su rostro hermético, que impide ver la realidad completa pero que, sin saberlo, otorga seguridad por su fijeza. La historia apócrifa sirve, se sacrifica sin saberlo, al conjunto de ídolos que la sustentan (el futuro, el éxito, el progreso...), de la misma forma que el hombre sirve al conjunto de imágenes que de sí mismo ha creado. El “momento histórico” permite pasar del sacrificio que el ídolo reclama a la total entrega, a la aceptación del cáliz que al ser humano se le ofrece, capaz de dotar de sentido.

Pero este paso no puede darse tan sólo por la acción o por la sangre, sino que necesita de la palabra. Y es aquí, para Zambrano donde reside la importancia del intelectual que:

“no viene a ser otra cosa que aquel que da su palabra, el que dice y da nombre o figura a lo visto, a lo padecido y callado, el que rompe la mudez del mundo compareciente por el sólo hecho de haber nombrado las cosas por su nombre, con el riesgo tan cruel de no acertar con la palabra justa y el tono exacto en el momento exigido por la historia.”²²

Porque lo que propiamente puede ser llamado experiencia es la revelación del sentido, el argumento de la historia vivida, donde se produce la unificación de pensamiento y acción, de pasión activa y padecer callado. Y sólo la verdadera historia es la que puede tener sentido, esa que se revela a través del “momento histórico” y luego inevitablemente vuelve a interrumpirse sepultada. “Se señalan en verdad los momentos históricos por la reaparición perentoria y por la necesidad insoslayable de acudir a esa presencia reveladora del ser humano no logrado todavía y siempre a punto de ir a nacer ya.”²³ Por ello es necesario, para nuestra autora, recoger ese momento

²⁰ Ibid. p. 286.

²¹ Monografías (1958) p. 379.

²² Monografías (1936) p. 86.

²³ Ibid. p. 87.

histórico que España vivió y que no termina de entrar en el pasado:

“hacerse vaso de su trascender y mirarse ellos en este *ahora*, en ese espejo que les ofrece el rostro y la figura incompleta y temblorosa, como un alba del hombre verdadero. Ese ser que se despierta en la inocencia en medio de la historia, que sin él no sería nunca universal, ni tan siquiera visible.”²⁴

De nuevo está dibujando la dinámica del desprendimiento llevada ahora a la historia. Y por ello rescatar ese momento histórico, sostener la aurora que apenas alumbró por un instante y luego fue enterrada entre sangre y padecer, es recuperar en la memoria a las personas que se entregaron completamente al momento histórico que vivieron. Aparecen así en los escritos de estos años sus amigos, compañeros, “seres muy queridos, víctimas”,²⁵ que son la presencia viviente de aquellos que se despertaron en la inocencia de aquel momento histórico, dejando de ser personaje para convertirse en imagen real del hombre verdadero.

Como Miguel Hernández que, para Zambrano, se consumió en “ansia de comunión, aquella incesante, imperativa necesidad de eucaristía compartida. Es decir, del reino, del reino de Dios aquí en la historia.”²⁶ Su corazón necesitaba abrirse, ofrecerse porque a solas se quedaba apesadumbrado y opaco. Necesitaba no separarse del hombre anónimo y humillado por siglos, padeciendo sed de justicia y de pan. En la prisión de Alicante fue a parar junto a esos todos que en él se reconocían y al morir se convirtió en signo indeleble de la pasión del hombre verdadero.

Aparecen también figuras en las que el temblor se convierte en cosa del amor, en una forma de ser, en una vía secreta, una escondida respiración. Como en Pedro Caravia donde la identidad lograda que unifica los contrarios no se manifestaba en la palabra declaratoria sino en un continuo y fino temblor. “Temblaba como un árbol que recibe invisiblemente un aire, una leve brisa, revelando lo que de árbol tiene el sistema nervioso, y el que el hombre venga a ser como un árbol que, libre del abismo que le aprisionaba, anda.”²⁷ O como José Bergamín que hace de “¿Adónde iré que no tiemble?” uno de sus lemas, junto con el pájaro que canta en la verde oliva. Escribe nuestra autora:

“Tiembra, decimos, todo lo que siente y lleva consigo, en sí, su sentir por dondequiera que va. Tiembra el pensamiento paradójicamente sostenido por el tembloroso sentir, tiembra la verdad misma sustentada en el aire perennemente asombrado del vuelo de ese

²⁴ Ibid. p. 87.

²⁵ Artículos (1985k) p. 110.

²⁶ Artículos (1978) p. 581.

²⁷ Artículos (1981) p. 615.

pájaro, que canta por donde quiera que va.”²⁸

Ve ese pájaro que canta de Bergamín, para Zambrano, la realidad en su pretensión y falacia. Desenmascara la historia, mostrando su oquedad, dejando tembloroso y firme el corazón de una esperanza irreductible. Porque atravesando la historia llega allí donde aletea la vida y la historia verdadera, “en el único nido que ha aceptado tener, ese hueco de las manos divinas que te acogen en lo infinitamente abierto y en el alba inacabable.”²⁹

Figura de esa fe e inocencia del momento histórico de España es también Federico García Lorca, que lleva su pasión por la comunión hasta los mismos infiernos como muestra en su poema “Infancia y muerte” que nuestra pensadora analiza en un artículo de 1976.³⁰ Canto de un infierno, de una peregrinación para convertir la muerte en morir a través de un sueño creador.

“La poesía de aquella hora, a su vez, andaba necesitada de que el campo del sueño se le abriera, y no como extensión a conquistar, sino como un lugar de germinación de la vida que pide ser manifestada: ser mirada, darse a conocer desde la oscuridad del sentir. O como el océano del que se desbordan seres a medias nacidos, razones sumergidas que no pueden esperar más. Y sentires que piden salir del mutismo a que fueron relegados.”³¹

Pero no sólo la poesía es capaz de adentrarse en el sueño, sino también la pintura que contiene fantasmas que necesitan ser salvados, entrar en el mundo de la realidad que es el del tiempo. Fantasmas que necesitan entrar en la vida, realizarse de algún modo, mostrarse sin quedar encerrados en su primitiva condición de sueños, pues si así fuera se les dejaría encerrados en su caverna, negándoles ser vida. Por ello la pintura, nos dice, es “el sueño mismo que al fin se ha abierto el cauce más adecuado a su fluir. Que haya encontrado el cuerpo apenas menos impalpable que el suyo fantasmal para formar parte de lo real.”³²

Se abre en la pintura el mar de la memoria insondable de donde, como escribe sobre Miró, “surgen figuras nunca vistas, nítidos paisajes, islas, constelaciones en un orden naciente y matemático; pensamientos pensados por sí mismos al filo de madrugadas que retornan.”³³ O como escribe sobre la pintura de Ramón Gaya³⁴ la revelación de algo oscuro que sin dejar de serlo aparece ante los ojos para volver al lugar de donde salió:

²⁸ Artículos (1979c) p. 206.

²⁹ Ibid. pp. 206-207.

³⁰ Artículos (1976a)

³¹ Ibid. p. 167.

³² Artículos (1989f) p. 65

³³ Artículos (1979a) p. 114.

³⁴ Artículos (1980d)

“el alma , donde seguirá haciéndose, yéndose así, de la vida a la vida, hundiéndose en el lugar donde tiene su origen, para reaparecer más tarde, dentro y fuera del que mira, que ya así comienza a contemplar.”³⁵

Y como una imagen mediadora se le presentó a Zambrano el final de este momento histórico. En “Saber de Experiencia” nos cuenta como al salir de España, justo en el momento de pasar la frontera hacia Francia, el hombre que la precedía llevaba a la espalda un cordero:

“un cordero del que me llegaba su aliento y que por un instante, de esos indelebles, de esos que valen para siempre, por toda una eternidad, me miró. Y yo le miré. Nos miramos el cordero y yo. Y el hombre siguió y se perdió por aquella muchedumbre, por aquella inmensidad que nos esperaba del lado de la libertad.”³⁶

Sintió que ese cordero la siguió mirando durante largo tiempo en el exilio como una imagen mediadora que, como nos dice en *Notas de un método*, va descendiendo para el que asciende no se pierda por afán de claridad.³⁷ Y cuenta que se decía así misma que no volvería a España sino detrás de ese cordero. Pero al regresar del exilio en 1984, tras más de cuarenta años, el hombre del cordero no estaba esperándola. Sólo tiempo después del regreso comprendió que había sido ella la que se había asimilado al cordero.

“Así, los largos años de exilio me han servido, sin que yo me lo propusiera, pues de habérmelo propuesto sería una alegoría o una caricatura, o una locura de manicomio simplemente, para irme asimilando al cordero y a aquella mirada indecible, a aquella mirada que no intento transcribir en palabras, a aquel silencio del cordero, un aliento que sentí como vida, como vida de alguien que está destinado a morir y lo acepta. [...] Y yo iba hacia el cordero; y claro está no llegaba nunca, que no podía llegar por mucho que yo anduviese -y no he sido tan mala andarina-, pues cuando llegaba al lugar no estaba porque no era ese su lugar, no era sobre la tierra, sino entre cielo y tierra, o quien sabe entre qué cielo y qué tierra prometida.”³⁸

Asimilarse a la imagen del cordero, penetrar en esa tierra intermedia de la Imaginación Creadora, a la que la figura de la Virgen da cuerpo, donde lo humano es salvado y “lo celeste desciende a lo humano salvándolo”³⁹, fue el fruto del exilio para Zambrano. Fruto de uno de esos viajes que, como nos dice en “Amo mi exilio”⁴⁰, sólo se comienza a saber a la vuelta, mostrándole también que el exilio representa una dimensión esencial de la vida humana.

Es en *Los Bienaventurados*⁴¹ donde nuestra pensadora da forma a esa dimensión

³⁵ Ibid. p. 138.

³⁶ Artículos (1980d) pp. 70-71.

³⁷ Monografías (1989a) p. 157.

³⁸ Ibid. pp. 72-73.

³⁹ Artículos (1986b) p. 170.

⁴⁰ Artículos (1989a)

⁴¹ Monografías (1990)

esencial de la vida humana que el ser exiliado supone. El exilio, nos dice, tiene un comienzo que no coincide con la salida de la patria, sino que se inicia cuando el exiliado comienza a sentirse abandonado. Cuando todo lo propio, lo que a un ser humano pertenece tan sólo se muestra como negación, como imposibilidad. Y ante tal sentir se muestra también la imposibilidad de seguir viviendo a la vez que la de morir. “El filo entre vida y muerte que igualmente se rechazan. Sostenerse en ese filo es la primera exigencia que al exiliado se le presenta como ineludible.”⁴²

Porque la inmensidad como patria es lo que el exiliado experimenta, pero esto sólo aparece progresivamente a través del desamparo, de quedarse a la intemperie completamente desnudo, sin ninguna de las mediaciones que el hombre precisa -el firmamento conocido, el horizonte familiar, la ciudad, el lugar que se habita. Sólo cuando toda mediación ha desaparecido, los elementos muestran completamente su fuerza.

Al principio esta experiencia produce tan sólo terror, pero cuando la agonía del desamparo disminuye, cuando la voz de la esperanza se acalla y con ella también la de la desesperanza, cuando se produce “la aceptación no de las circunstancias ni de su situación en medio de ellas, sino de su orfandad”⁴³, la inmensidad comienza a hacerse presente. “La inmensidad, el ilimitado desierto, la inexistencia del horizonte y el cielo fluido.”⁴⁴ Y allí comienza a florecer un pequeño grano de calma.

Pero junto con la calma aparece también la tentación de la existencia, de pretender ser el existente en medio de ese enorme desamparo, de confundir la ausencia de mediadores con una enorme libertad. Una libertad que quiere ser confirmada en cada una de las acciones que se realiza, haciendo que el Yo emerja como sustituto de todos los mediadores perdidos. El Yo ante la inmensidad abierta pretende ahora ser único y quiere que todo sea de su propiedad. La soledad se convierte entonces en distancia, creándose una frontera infranqueable entre el Yo y “los otros”.

Sólo hundiéndose en la experiencia de estar desposeído, sólo abandonando toda pretensión de existencia, el exiliado podrá entrar en contacto con una extraña confianza, con un acompañamiento desconocido que deja su soledad intacta y a él mismo en completo estado naciente. Pero esto es algo que el exiliado cuando siente el desamparo con toda su fuerza no sabe, ni puede llegar a saber, porque sino se arrojaría a la

⁴² Ibid. p. 32.

⁴³ Ibid. p. 36.

⁴⁴ Ibid. p. 39.

esperanza, perdiendo la posibilidad de habitar la inmensidad.

“Para no perderse, enajenarse, en el desierto hay que encerrar dentro de sí el desierto. Hay que adentrar, interiorizar el desierto en el alma, en la mente, en los sentidos mismos, aguzando el oído en detrimento de la vista para evitar los espejismos y escuchar voces.

Mas ¿y la ciudad soñada, la entrevista allá en el horizonte? ¿Y lo inaccesible, lo ilimitado, vivir en la ilimitación? Hay que aprender a ser movido por la luz, a los largos ayunos de calor y a salvarse de él cuando llega como una irrupción, a las presencias sin figura y sin engaño, a la convención de las imágenes y a las palabras que dan frío”⁴⁵

No es una nueva ciudad, ni una casa, ni el imperio del Yo el lugar propio del exiliado, para nuestra autora, sino Islas que sin saber cómo el exiliado construye y que flotan en la inmensidad, sostenidas por un aliento que viene de muy lejos, más allá del firmamento y del parpadear de las estrellas y que traen algo del soplo de la creación. Pues dentro de esas Islas, la Patria verdadera es capaz de aparecer cuando se ha dejado de buscarla, tan sólo como un susurro, nos dice, un *Incipit vita nuova*: “Ahora comienza una vida nueva, Ven.”⁴⁶

Esa nueva patria no se puede definir, pues el exiliado ni tan siquiera la reconoce. Cree tan sólo. Su corazón es sostenido por el aleteo de una aurora que no termina de revelarse. Y por esa su creencia, nos dice, es acusado de místico. Cosa que el exiliado no puede negar ni admitir serlo.

Pues ¿qué es genéricamente ser místico sino este modo de existir en que el ser creyente o el ser del creyente va tomando todo para sí, para un sí mismo que está siempre más allá? Un sí mismo que no es trasunto del yo, sino más bien su acabamiento y aun su aniquilación progresiva, que de haber sido percibida desde el principio del proceso de ir siendo exiliado habría inspirado invencible horror. Y, sin embargo, hubo un instante de lucidez dando una suerte de impasibilidad del absoluto, de la irreversibilidad del paso de la frontera. Ya nunca más se repararía, o se repararía sin volver nunca a recuperar la situación que se perdía en ese momento: ya no habría más eso que por adversión a la retórica se había dicho tan poco, eso, una patria.”⁴⁷

A través de este recorrido podemos comprender cómo el cordero se convierte para Zambrano en imagen real de lo que ser exiliado supone y cómo el proceso de asimilarse a esa imagen explica de forma simbólica el proceso que el exiliado padece.

Pero como imagen real no significa que vaya a ser en la dimensión horizontal del tiempo, en el futuro, donde vaya a mostrar su sentido. Como ocurre con el momento histórico, la imagen real necesita desplegarse también la verticalidad, tanto en la profundidad de las entrañas como en la altura de la fe y la creencia. Porque esa imagen es como un huésped que busca ser recibido en la consciencia. Algo que se muestra por su propia voluntad, una aparición originaria que precisa de cuidado. Una imagen que

⁴⁵ Ibid. p 41.

⁴⁶ Ibid. p. 42.

⁴⁷ Ibid. pp. 43-44.

resplandece, que es capaz de dotar poco a poco de resplandor a las cosas, de significado a la vida, pero que inevitablemente muestra su revelación en forma discontinua.

El racionalismo no soporta esta discontinuidad, transformando al huésped en sierva, como nos dice en *De la Aurora*, pretendiendo además “que la sierva sirva de una vez por todas, y mandarla ya asentada en su ficticio reino.”⁴⁸ El aliento del cordero que siente en su paso por la frontera, como imagen objetiva que se da no dependiendo del sujeto, que se da porque sí⁴⁹, que luego se hunde, desaparece y regresa en otro instante distinto con una porción nueva de sentido, no puede ser ya en Occidente aceptado como un aliento que irrumpe y luego se esconde, sino que ha de convertirse en acto de sumisión frente a un empeño que convierte en ciegas las reacciones de un cuerpo abstraído de cualquiera de sus sentires y leyes recónditas.

“El empeño que corta toda llamada de los sentires y pensares, y de la libertad de los sentidos, sus viajes sus noticias, sus avisos. Y el don. No nada ha de ser recibido, sino, por el contrario, todo ha de ser construido por malamente que sea y aun tan a deshora.”⁵⁰

Cualquier oscuridad es ahora sentida como tiniebla y enfrentada como enemiga o como mero obstáculo a traspasar. El problema es que no existe nacimiento que no salga de lo oscuro y nada de lo que nace puede fundarse en el empeño. Todo nacimiento surge de lo que denomina penumbra salvadora, sobre la que escribe en el prólogo que realiza a *Filosofía y poesía* en 1987:

“He descubierto que el condescendimiento es lo que otorga legitimidad, más que la búsqueda de las alturas. La virtud de la Virgen María fue no el encumbrarse, sino el condescender; eso sí, no sola. Yo no pretendo que en mí se cumpla, ni en este libro especialmente, la virginal virtud. No podría ser. Pero sí veo claro que vale más condescender ante la imposibilidad, que andar errante, perdido en los infiernos de la luz. [...] He preferido la oscuridad, que en un tiempo ya pasado descubrí como penumbra salvadora, que andar errante, sola, perdida, en los infiernos de la luz.”⁵¹

De nuevo utiliza aquí el modelo de la Virgen Invulnerable para dar forma a lo que el proceso del pensamiento supone. El empeño se pierde en los infiernos de la luz, fundándolo todo en la horizontalidad del tiempo, desde donde la conciencia dicta cualquier procedencia y su seguro destino como promesa o maleficio. Borra toda dimensión vertical y con ella el tiempo del nacimiento. Pero la Virgen a través de la condescendencia, a través de su abandono, de su certidumbre, de su fe accede a la dimensión cualitativa del tiempo que el nacimiento entraña.

⁴⁸ Monografías (1986a) p. 27.

⁴⁹ Así habla de las imágenes objetivas en su artículo “Dos visiones objetivas” (Artículos (1985o))

⁵⁰ Monografías (1986a) p. 27.

⁵¹ Monografías (1939b) p. 11.

Esta dimensión del nacimiento, nos dice Zambrano, aparece perfectamente reflejada en la literatura de Dostoievski, cuando algunos miserables que ya no pueden más, de repente aparecen salvados, no porque hayan recibido dinero alguno o hayan encontrado algún puesto en el Ministerio. El escritor ruso lo dice con sólo una palabra: “Amanecía”, a través de la cual aparece un tiempo mejor, el que amanece cada día o en cualquier momento, un tiempo naciente capaz de abrazar y perdonar en un solo instante.⁵² Amanecer como un permitir que la luz penetre, se adentre hasta hacer su sede en ese lugar oscuro y que, a veces parece impenetrable, es llamado corazón. Naciendo, como nos dice en *De la Aurora*, un nuevo sentido⁵³ para la vida, sin empeño alguno por parte de la conciencia:

“A veces la Aurora de este ser, aquel al que el corazón no renuncia, y ante el cual la razón misma llega a rendir sus armas, aparece por un instante en apenas un charco de agua, en el reflejo de una rama apenas nacida, en el vaivén de un viento que no mueve nada, de un movimiento que es también quietud; de una mirada que puede ser la de una vaca que pide que llame, a un ser razonable y razonador que a su vez la mira. Y así el amor, «ay amor» queda impregnándolo todo, envolviéndolo todo, y aun pueda ser un leve e indeleble aroma.”⁵⁴

La Aurora, como la Virgen, es la figura de este amanecer, de esta cualidad temporal del nacimiento donde, como le sucedió a Zambrano ante la imagen del cordero, el rumor de la psique con sus enormes temores, con su anhelar sin fin, cae en reposo ante el despertar del que sueña felizmente, aquél que por un instante ve su propio destino, a la vez que lo trasciende. Ya en “La entrega indescifrable” de *Claros del bosque* había recorrido esta cualidad:

“El silencio es la nota dominante de esta aceptada soledad, que puede darse aun en medio del rumor y del bullicio, y que florece bajo la música que se escucha enteramente. Es el silencio que acalla el rumor interior de la psique y el continuo hablar de ese personaje que llevamos dentro, y que la exterioridad ha ido formando a su imagen y semejanza: banal, discutiendo, contestatario; el que tiene razón sin descanso, capaz de hacerla valer sin tregua, frente a algo, y a solas frente a nada; guardián del yo socializado y sobre todo de eso que se llama la personalidad, el que no puede quedarse callado y en alta voz lo dice, añadiendo como causa y motivo de su incesante hablar «frente a la injusticia». «Frente a la iniquidad», aunque luego cuando ellas están ahí ante sus ojos suele callarse. Y colabora con sus razones para enconar la soledad del aislado y no permitirle así que su aislamiento ascienda a ser soledad pura, que acaba así siendo al modo de un delirio de la psique sometida a la representación social y aun más a la representación del papel social del que el sujeto que lo alberga se cree investido.”⁵⁵

⁵² Así lo expresa en su artículo “Tiempo de nacimiento” (Artículos (1985n))

⁵³ La aparición de este nuevo sentido la explica en *De la Aurora*: “Entendemos por sentido, por la percepción del sentido, la aprehensión en su acto mismo del sentir mismo, su origen y finalidad: la unión de las cuatro causas aristotélicas que como se comprende es la forma misma del *eidos*” (Monografías (1986a) p. 47.)

⁵⁴ Ibid. p. 43.

⁵⁵ Monografías (1977) p. 249

Accede por tanto Zambrano a través de la imagen del cordero a este silencio de la psique que es también un centro. Centro que, como puro lugar cualitativo, atrae tanto a la psique como al sentir originario aprisionado por su propia circunstancia. Porque, nos dice en *Notas de un método*, “si no hubiese un centro que se sobreponga a las circunstancias mismas, por mucho que cuenten en la historia del sujeto, a la historia y sus maleficios, el hombre no sería un ser trascendente.”⁵⁶ Este centro que, rige muchas veces sin ser notado, podría llamarse amor y cuando por él es movido el hombre, tiempo y eternidad se unifican.

Vemos aquí como dos ideas que llevamos recorriendo durante estas páginas, sentir originario y trascendencia, se unen a través de ese centro recóndito a la que la imagen del cordero nos ha conducido⁵⁷.

De la Aurora y *Notas de un método* pretenden ser una guía de acceso y profundización a estas concepciones, a ese modelo de circulación de la luz que la Virgen ampara, desde posiciones distintas. Como señala Moreno Sanz⁵⁸, podemos ver en estos libros un acercamiento, por un lado, desde una vía negativa en *De la Aurora*, tratando por esta vía de dar cabida a los elementos más *poiéticos* para que abran unas relaciones y un desarrollo del pensar distintos al mero avanzar constructivista de la razón discursiva, incapaz de acomodarse a la discontinuidad que la vida precisa por estar cegado por una luz continua y horizontal, que no es capaz de hacerse cargo del tránsito de la luz desde la oscuridad en la que nace. Por otro lado, *Notas de un método*, desde su vía positiva, intenta que el pensar se haga cargo a través de “ideas claras y distintas” de la verticalidad que el hombre ha abandonado y que pueda generar una teoría del conocimiento a través de la fusión de poesía, filosofía y religión.

Esta diferencia de vía de acceso ya se muestra en la propia propuesta que realiza Zambrano en cada uno de los dos libros. En *De la Aurora* nos dice:

“Así pues el conocimiento que aquí se invoca, por el que se suspira, este conocimiento postula, pide que la razón se haga poética sin dejar de ser razón, que acoja el «sentir originario» sin coacción, libre casi naturalmente, como una *fysis* devuelta a su original condición. Así la aurora se nos aparece como la *fysis* misma de la razón poética. Quizá su destino mismo, el de ambas. El destino mismo en que resplandece el Destino. De los géneros del conocimiento que aquí en Occidente nos son conocidos, al que se asemeja más

⁵⁶ Monografías (1989a) p. 103.

⁵⁷ Como ocurría ya en la contraportada de *Claros del bosque*: “esa idea por mi esbozada de que «pensar es ante todo -como raíz, como acto- descifrar lo que se siente, entendido por sentir el «sentir originario», expresión usada por mí desde hace años. Y también que «el hombre es el ser que padece su propia trascendencia» en un incesante proceso de unificación entre pasividad y conocimiento, entre ser y vida.” (Monografías (1977). Contraportada.)

⁵⁸ Moreno Sanz, J. (2012)

aquel conocimiento es a la Guía. Pero habría de ser bien diferente, puesto que las Guías conocidas prefijaron el lugar adonde se encaminan, y aquí es el lugar mismo, es decir ella, la Aurora, la que se encamina. No sería, pues, ciencia ni tiene posibilidad de serlo este conocimiento, sino esbozo, diseño, de una singular guía no escrita, diseñada y aun expresada fragmentariamente en diversos lugares de la poesía, y aun, por qué no, de la ciencia más rigurosa. [...]

Este esbozo de guía que aquí nos atrevemos con tanto temor a ofrecer a un eventual lector no puede ni intenta ser una exposición sucesiva de algo que sucede en un tiempo común para todos, sino en tiempos que se van descubriendo para ocultarse enseguida en instantes que muestran su encadenamiento solo mucho después, pasado mucho tiempo; como si la misma razón no se ajustara al tiempo que se le ofrece tradicionalmente, sino viviendo en algunos otros tiempos; y de alcanzar este propósito estaría más cerca del tiempo realmente humano y de todo cuanto de viviente conocemos, que es múltiple; y el ritmo, sustancia misma de la vida, si la vida tuviera, sería polirrítmico entrecruces de ritmos diferentes nacidos en distintos lugares y en distintos momentos, una apetencia al par imposible e irrenunciable, de la que en lo que aparece sólo encontramos un aliento, en la misteriosa inconcebible Aurora, ella, la sola concebida en la verdad, la enteramente fiel.”⁵⁹

Esta vía negativa que *De la Aurora* supone, pide a la razón que se haga poética para recuperar una relación con la *fysis* no entendida como naturaleza de las cosas, sino como fuerza que hace brotar todo desde su fondo originario⁶⁰. La razón discursiva convertida en única verdad y único modelo a través del cual entrar en relación tanto con las cosas como con uno mismo, anda perdida, errante, escindida de cualquier fuente que la nutra. Pero, como ya nos decía en “Delirio, esperanza, razón”, “la razón para mostrarse necesita de una cierta certidumbre, una cierta verdad realizada y aún corporeizada”⁶¹, luego será ella quien la esclarezca y la haga asequible.

Resulta urgente, imprescindible, una guía, una apertura hacia ese fundamento que, aunque jamás se mostrará de una vez por todas, se revela a través de algunos instantes seminales, como hemos visto que sucedía tanto en el momento histórico o en la imagen del cordero, que aparecen repentinamente para enseguida ocultarse de nuevo en lo desconocido; reapareciendo, luego, para ofrecer nuevas conexiones que permitan al hombre penetrar en ese centro, en esa única fuerza magna⁶², que a través de sus

⁵⁹ Monografías (1986a) pp. 56-57.

⁶⁰ Zambrano, como hemos estado recorriendo, pretende rescatar el concepto griego originario de *fysis* que nada tiene que ver con el de naturaleza como objeto. Zubiri nos dice: “la *fysis*, el conjunto de todo cuanto existe en cuanto de él emergen todas las cosas (*fysis*= brotar). En este sentido la naturaleza es algo de donde emerge la totalidad de cuanto es. Algo donde emerge y, en definitiva va a desaparecer [...] principio inagotable del crecer de todo cuanto existe” (Zubiri, X (2007) p. 35)

⁶¹ Artículos (1959c), p. 77. Ya Schelling defendía esta posición en su empirismo trascendental donde, como nos dice Eugenio Trías, el origen de toda reflexión “lo constituye siempre una revelación que es siempre dada (a la experiencia), a modo de dato o *positum* de carácter crasamente “empírico”. Pero ese dato a pesar de ser empírico tiene carácter a priori en relación con la reflexión trascendental que la razón puede tramar en torno a él. Se da la paradoja de que la razón es, en este sentido, a posteriori en relación a ese dato empírico.” (Trías, E (1994), p. 127-128)

⁶² Zambrano en los inéditos que escribe alrededor de *De la Aurora* relaciona continuamente esa luz que cada día nace de la oscuridad con el *logos spermaikos* de los estoicos. Paul Barth nos dice acerca del

fragmentos, aunque parezcan distintos y dispersos, conjuran una unidad que es capaz de renacer de nuevo. En *De la Aurora* nos habla de estos instantes:

“El instante que es al par indeleblemente uno y duradero. La unidad, pues entre el instante fugitivo e inasible y lo que perdura. El instante que alcanza no ser fugitivo yéndose. Inasible. El instante que ya no está bajo la amenaza de ser cosa ni concepto. Guardado, escondido en su oscuridad, en la oscuridad propia, puede llegar a ser concepción, el instante de concebir, no siempre inadvertido.”⁶³

Por ello la guía ha de ser también fragmentaria, como la misma Aurora, no enlazada de forma lógica sino a través de diferentes saltos cualitativos, de distintos orbes que se conexionan con elementos naturales, de sentires distintos que están en el centro del acto de comprender y que inevitablemente se dan en tiempos cualitativamente distintos. *De la Aurora*, como ella misma escribe en sus inéditos “es el libro de la vida. *Danza*.”⁶⁴

Del otro lado, *Notas de un método*, aunque también concebido como una guía fragmentaria, pretende recorrer las revelaciones claras y distintas de esa apertura de la razón a los fundamentos del sentir, a la vez que realizar una crítica epistemológica a las reducciones, a las extirpaciones que el método racionalista triunfante realiza. El libro comienza también con una propuesta:

“Hacer un libro está lejos de la pretensión de este pensamiento, que habría de fluir sin pretensión de llegar a un final, a una conclusión o conclusiones resumibles en doctrina. Por el contrario, el libro habría de llevar hasta él, en su inconclusión o inacabamiento, confines de los que puede vislumbrarse en la situación actual como manifestación de un conocimiento que sea integrador de los saberes fragmentarios a los que el hombre, especialmente el de hoy, se ve sometido. A esta clase de conocimiento que a medida que se logra se va convirtiendo en saber transmisible, aunque nunca por entero, se le ha llamado experiencia. Se trataría, pues, de hacer posible la experiencia del ser propio del hombre, el fluir de la experiencia, ya que la experiencia, una vez abierta su posibilidad, fluye inagotable, como la unidad más íntima de vida y pensamiento.”⁶⁵

Notas no en el sentido de anotaciones, sino en un sentido musical, nos dice también nuestra pensadora, que nos hablan también de su discontinuidad y de esa melodía no apresable, creadora, imprevisible, capaz de producir la revelación que precisa el sujeto moderno apresado, encubierto por el Yo que le convierte en personaje.

Vamos a introducirnos ahora de forma paralela en ambas vías para analizar algunos de los nudos que ambos libros nos presentan y ver de qué forma los recorren.

Notas de un método apunta que decir sujeto es ya enunciar una especie de esclavitud ligada a un concepto. Como ya hemos visto que Zambrano viene afirmando desde los

estoicismo: “La razón universal, es una única fuerza magna; y está dividida en una cantidad ilimitada de fuerzas singulares, sin convertirse empero en un caos” (Barth, P. (1980) p.54.)

⁶³ Monografías (1986a) p. 61.

⁶⁴ Así lo cita Jesús Moreno Sanz en la descripción del libro que realiza para su edición en las Obras Completas (Monografías (2018) p. 689.

⁶⁵ Monografías (1989a) p. 61.

años previos a *El hombre y lo divino* y que ahora continúa, la situación originaria del hombre no es la de estar solo frente a un objeto, sino la de “sentirse mirado, sin saber por quién ni cómo.”⁶⁶ Únicamente porque algo se ha roto, porque un nexo de la vida se ha quebrado, el hombre puede percibirse y mirar a las cosas como simples objetos.

Cuando por primera vez el hombre se ve mira a sí mismo se encuentra opaco en la más completa soledad. Necesita entonces buscarse más allá de sí mismo, necesita encontrar algo que le arraigue, que le calme. Comienza así a preguntar por el ser de las cosas. “Ha sido arrojado y se refugia en el ser, en el ser de algo o de alguien que sea al par todo.”⁶⁷ Porque ser arrojado es andar errante, fuera de un lugar que se ha perdido y que se teme que sea así para siempre.

La primera necesidad para este sujeto es encontrar un lugar, un límite entre el ser que anda buscando y el que ya es. Necesita encontrar su relación, nos dice, no con la totalidad sino con la universalidad. Porque todo lo que es y pretende ser precisa tener su lugar en el universo. El problema es que el sujeto está embebido por la totalidad sin ningún tipo de acceso a la universalidad. “Es la totalidad, no el universo, lo que se le presenta al sujeto en esta situación de fijeza, dentro de un absoluto impenetrable.”⁶⁸ La totalidad, como suma cuantitativa, es extensión sin cualidad alguna, incapaz de dotar de unidad y de sentido.

Como nos dice en *De la Aurora*, lo extenso es siempre tiempo ilimitado que produce congoja, amenaza. “La sola extensión es al par atemporal.”⁶⁹ El sujeto se queda ante la extensión hechizado, encadenado a una atemporalidad como la de los sueños, sin salida. No sabe qué hacer con ese absoluto atemporal y entonces se mueve, “yendo y viniendo de un absoluto a otro absoluto, en la absoluta, inacabable, locura.”⁷⁰

Frente a esa extensión inabarcable el tiempo en su pasar, señala, no es castigo, sino la posibilidad de liberación, la posibilidad de despertar, de entrar en la mediación que el correr del tiempo supone. Tiempo concreto, limitado, preciso, acuciante. Y entonces el sujeto se lanza a la acción, única manera de escapar de la totalidad que le persigue, como nos dice en *De la Aurora*:

“El azacanado hombre de hoy y de antes, el obligado y esclavo cuando se le ignora, ése fía solamente en la acción y a la que confía la suerte del día, de su alma, y a esa espectral

⁶⁶ Ibid. p. 98.

⁶⁷ Ibid. p. 99.

⁶⁸ Ibid. p. 112.

⁶⁹ Monografías (1986a) p. 66.

⁷⁰ Monografías (1989a) p. 113.

acción entrega la llama del día y su hermosura. Y así se vuelve espectro.”⁷¹

Entre la locura de la extensión y la acción espectral se insertan esos instantes seminales en que el centro recóndito del amor se hace presente. Es el acceso a la universalidad que el hombre tanto necesita. Pero como hemos visto, este acceso no es solo una categoría lógica, porque a través de él se despiertan también categorías fundamentales de la vida, como son la fe o la inocencia. El sentir tiene un papel fundamental en este acceso.

La aparición de la universalidad otorga de repente un pleno sentido a la vida, pareciendo que todo estaba logrado. El problema es que el sujeto le pide a este centro que también se convierta en un absoluto. Pero este centro, que no es sol sino aurora jamás puede convertirse en el absoluto que el sujeto reclama. Así nos lo explica en *De la Aurora*:

“Mas allá del día no va la aurora. Si se hace ceniza, renace; si se apaga, vuelve a encenderse. Y su llama nunca ha ardido enteramente, lo que sería arder incesantemente o no arder ya. Quizá mejor esto último, no arder; pura llama entonces sería o ¿qué? Algo, pues, no debe consumirse. No le ha sido concedida la fecundación. Las tinieblas, las altas tinieblas del sentido, vuelven a hacerla suya sin poder retenerla.

La rosa de pétalos innumerables de los tiempos nunca aparece completa, todos los tiempos desplegados, que de darse haría imposible toda reiteración. Si la luz con el tiempo apareciese enteramente, si los tiempos se manifestaran al fin en un tiempo único, ese tiempo no sería ya «la relatividad mediadora entre dos absolutos: el ser impenetrable y el anhelo del que pide ser». Se le pide a la aurora, aunque no se sepa, este seguir naciendo. Se le pide al absoluto del ser y a la plenitud de la luz y al despliegue del tiempo no recaer ya más. Se le pide el absoluto, que se abra su impenetrabilidad y que nos anegue, dándose allí mismo donde ya la mediación se hace al par imposible e innecesaria. Y que el punto oscuro de la llama sea el espacio invisible de la salida de un cuerpo viviente y que la periferia deje de aparecer donde el horizonte, límite entre cielo y tierra, desaparece en su función. Y como todo aquello que se vierta en una función deja de «ser», no se muestra. Allí donde la muerte nada tendría que hacer tampoco, se nos figura.”⁷²

El problema es que, al día siguiente de la aparición del centro, de la aurora con su luz, la vida vuelve a ser la misma y se produce el desencanto. En *Notas de un método*, nos dice, que si después de que este centro aparezca y desaparezca se sigue viviendo sin locura se produce allí algo significativo, la “humildad reiterada, y nunca buscada, que vence el absolutismo del sujeto.”⁷³ El tiempo puede entonces comenzar a circular de forma análoga a como lo hace la luz, porque una luz completa no es diferente a la cárcel de la absoluta atemporalidad. Se ha producido algo en el sujeto, señala, aunque puede parecer una mínima diferencia, ha dejado simplemente de serse y comienza ahora a trascenderse. Las cosas que suceden son las mismas que antes, pero en realidad ya no

⁷¹ Monografías (1986a) p. 67.

⁷² Ibid. p. 78.

⁷³ Monografías (1989a) p. 114.

son las mismas, porque el sujeto ya no es igual. “Se ha acercado, por poco que sea, a la identidad, que ya no es un absoluto sino un ir trascendiéndose.”⁷⁴ Comienza a salir de su encierro, de su endiosamiento, hacía un estado muy distinto al que Zambrano siempre identifica con los versos de Emilio Prados, “Dios está naciendo”, “reiterada comunión que trasciende al par al tiempo, la mismidad del sujeto y su heterogeneidad.”⁷⁵ Sobre este proceso escribe en *De la Aurora*:

“Y más allá, si se espera sin preguntar, irá apareciendo algo así, que no nos atrevemos a nombrar, como un reino, pero que bien podría ser un *nártex*, ese lugar donde los catecúmenos admitidos como tales han de detenerse sin que ellos fijen límite temporal alguno, ni se representen acontecimientos de ningún género, a fin de que vaya apareciendo, si se cumple así, lo celeste. Si es que esa obligada detención en el *nártex* no fuese ya anuncio de la aparición de eso celeste que puede ir manifestándose sin ser reconocido como tal.”⁷⁶

Desde esta nueva apertura las diferentes dimensiones del tiempo se viven ya no sólo en su horizontalidad, sino también en su verticalidad. En *Notas de un método* nos dice que el pasado se convierte, como hemos visto, en muestra de resurrección que hace cada vez más ancho al presente. Se hace entonces el presente, no como fuego que quema, sino como luz. Porque la dimensión vertical del presente sólo aparece, añade, cuando cierta claridad baña la conciencia, cuando se ha producido una disminución en la distancia entre la conciencia y lo que bajo ella se agita y amenaza. Porque suele suceder que tras esta amenaza se oculte un átomo de razón: “Solamente cuando la conciencia descende sin perderse, con su claridad no empañada, hasta esos oscuros centros, y mira sin deslumbramiento hacia arriba -si de arriba viene el asalto- se da el paso decisivo para que el presente se instaure.”⁷⁷ Pero este presente como cualidad no se fija en la conciencia, ha de seguir haciéndose continuamente, “reiterándose desde la oscuridad, como la aurora.”⁷⁸

El futuro por su parte imanta la esperanza y la voluntad del hombre de construir, lo que hace que la revelación de cada día, lo que en *De la Aurora* nombra como la llama del día y su hermosura, quede sin recibir. “El futuro se erige ante la revelación inmediata, ante la realidad, que inválida siempre aparece en su hermosura.”⁷⁹

Pero el que ha sido despertado por el centro y ha vuelto a caer en el día siguiente, sin por eso desesperar ha encontrado la trascendencia, “la certidumbre ganada paso a paso,

⁷⁴ Ibid. p. 114.

⁷⁵ Ibid. p. 114.

⁷⁶ Monografías (1986a) p. 72

⁷⁷ Monografías (1989a) p. 116.

⁷⁸ Ibid. p. 117.

⁷⁹ Ibid. p. 118.

instante a instante, renaciente y muriente, lo que permite morir y renacer cuantas veces sea necesario, en la situación propia del hombre.”⁸⁰ Trascendencia que en *Notas de un Método* es transparencia, donde lo absoluto ha encontrado un camino en la relatividad del tiempo.

La transparencia lo es siempre de las entrañas, las cuales jamás pueden ser completamente transparentes, sino que “deben de conformarse mansamente con la luz recibida, sin hacerse independientes.”⁸¹ En *De la Aurora* nos dice:

“Cuando llega [la luz] en el instante naciente, se abre en lo más oscuro del ser humano algo previo a la esperanza, algo que si durara, haría innecesaria a la esperanza toda, algo que desofendería a las entrañas, humilladas por sólo alentar en su encierro, algo que abriría todas las cárceles del sentir, las prisiones donde por definición el amor gime. Y el entendimiento dejaría caer esa su pretensión que es su condena -como lo es toda sostenida pretensión- a ir más allá de la luz que se le da, a penetrar allí donde ella deja intacto y visible, eso sí, visible, lo impenetrable.”⁸²

Una detención, un impedimento, nos dice en *Notas de un método*, surge ante eso impenetrable que se deja ver, la imaginación suplantadora. Ella hace aparecer el icono, la imagen que todo amor parece que necesita, lleva y aun crea. La definición de icono es la de un signo o imagen que sustituye al objeto mediante su significación. Y puede ser que ese icono sustituya por completo a lo impenetrable que muestra.

Una de estas imágenes de lo impenetrable, nos dice en *De la Aurora*, es la montaña, como ya vimos en *El sueño creador*.⁸³ La montaña que hace desviar el camino, darle una vuelta tras otra hasta encontrar algún paso que lleve hacia arriba. Puede que sea un filo de luz, como lo es el icono, el que abra el camino de su ascensión. Lo que quizá haría que el que con tanto trabajo ha conseguido hacerse camino hasta lo alto de la montaña, pretenda hacer allí su morada. Pero ¿no sería esto convertir la meta en prisión, sino es capaz de desprenderse también de ese lugar que tanto ansía?

“Pudiera ser ella, esa chispa de luz, espejismo del peregrino que va en su búsqueda y cree estar yendo hacia ella cuando camina sólo guiado por su propio espejo, que puede ser realmente sombra, una sombra de luz. Se nos figura que la clave de aquel darle la vuelta a la montaña sea no ya el darle una vuelta y precipitarse a la ascensión, sino el que tal peregrino emprenda un viaje ilimitado de continua circunvalación que puede llevarle toda una vida. Y entonces no será esclavizado por la luz, vencido por el espejismo de la luz sino, por el contrario, se encontraría en un lugar inimaginable donde la luz no juega con su propia sombra.”⁸⁴

En *Notas de un método* nos dice: “el icono que es medida, número, figura, quietud,

⁸⁰ Ibid. p. 122.

⁸¹ Ibid. p. 120.

⁸² Monografías (1986a) p. 87.

⁸³ “La escala de la confesión” Monografías (1965b) pp. 1088-1091.

⁸⁴ Monografías (1986a) pp. 167-168.

peligroso si nos mira, liberador si nos deja que le creamos, que le sigamos en su transformación.”⁸⁵ Ese continuo dar vueltas alrededor de la montaña sin intención ya de ascenso, sino comprendiendo que el mismo girar alrededor de la montaña es ya movimiento sagrado, permite que el icono pierda su carácter de ídolo y se transforme en imagen mediadora. Se hunde así el peregrino de la montaña, como también habíamos ya visto en “La escala de la confesión” de *El sueño creador*, en “la nada creadora, reveladora, en la nada que trasciende el ser. El anhelo de forma, que era el comienzo, se convierte, se ha convertido ya, en principio de una forma que se engendra a sí misma.”⁸⁶ Vacío salvador lo llama también nuestra autora, que se siente en el abandono, al verse abandonado de toda asistencia humana y de cualquier socorro divino. Pues si allí se agudiza el oído, el interno o metafórico, se percibe una vibración de velocidad máxima, más allá de todo lo conocido. “El palpitar eco del palpitar primario, primero quizás, a solas.”⁸⁷

Es ese palpitar puede identificarse con el sentir originario para el cual, nos dice, no existe sensación. Si para Kant la pura sensación es el fundamento, el acto originario, lo es porque prefigura ya el concepto, la idea “Pero la vida humana tiene un sentir originario indiscernible en que no hay sensación. La sensación lo vence, lo hace retirarse a las oscuras cavernas del sentido en que estaba mudo y ciego, y de las que sólo despierta cuando se trata no de cosas sino de nada.”⁸⁸ Este sentir nos habla de un modo de vida no formulado, más allá o más acá del *logos* que tan solo se da sobre las diferencias, de las cosas que se manifiestan sobre lo que las separa, sobre el espacio o el vacío que no es ser. El hombre siente a veces como si en ese vacío se encontrara algo originario que ha perdido y que se debe rescatar.

A ese reino originario, frágil, que habita tras las diferencias como si fuese un mundo perdido que ha sido prometido pero que nunca lo habido enteramente, nos remite la Aurora. Un comienzo, una vida nueva. Pero no es un itinerario, un método que tiene que ser desarrollado. Seguirlo sería encontrar una nueva vía de conocimiento. En *De la Aurora* escribe:

“Al final de ciertas auroras aparecen, como en manada, pequeñas nubes blancas, habitadas, no simples nubes; como rebaños, estas nubes se extienden, se mueven, se recogen hasta el punto de borrar, de superponerse al disco solar todavía naciente. El rebaño de las nubes está habitado, y en algunos casos se dibuja, de indecible manera, la figura de

⁸⁵ Monografías (1989a) p. 155.

⁸⁶ Ibid. p. 157.

⁸⁷ Ibid. p. 163.

⁸⁸ Ibid. p. 163.

un animal desconocido, y sagrado, que es llevado en procesión, dejándole un hueco entre ese rebaño de nubes que no está formado por la cantidad sino por la cualidad y diríamos que aun por ser un acto. [...] Irresistiblemente, quien lo mira, camina hacia él, no hacia el sol, a quien no se le ocurre ni por un instante sobresalir, sobrer. [...] Y, sobre todo produce, un abrirse en la mente y en el corazón o más bien entre la mente y el corazón, entre los sentidos también que se aguzan y que salen de sí, que afloran en zonas desconocidas que acuden en ansia, se diría de ser heridas, de ser abiertas, de abrirse también, como si suscitara el surgir de nuevos sentidos que peregrinaran ascendiendo desde las zonas vedadas de la mente y el corazón hacia esos rebaños, anhelantes de adentrarse en ellos y no en el sol.”⁸⁹

A ese reino de la aurora porta el pensamiento de Zambrano la figura de Nietzsche. Como hace Diotima, que lleva a sus muertos sobre sí, recoge también al pensador germano, para llevarlo a ese fondo sagrado que, como vimos en el capítulo sobre *El hombre y lo divino*, él había bordeado. Convertido en uno de los seres de la Aurora, junto a su maestro Ortega, lo sumerge “en la sagrada oscuridad de la infancia, clasificada como locura.”⁹⁰ Acunado allí por la música y por la voz de su madre leyéndole Spinoza, sostenido por una paz sin riberas que le permite respirar en la luz, en la luz verdadera que nace de la oscuridad.

“¡Qué íntima combustión habría de darse en la oscuridad interior que se confesaba ser Nietzsche! ¡Qué fuego sutil habría de recorrerlo y que, al no ir encauzado por el río del pensar, golpearía sus sienes, haría arder su frente, temblar sus manos, tal como si aquellas criaturas, desposeídas de la capacidad del pensamiento, concibieran en sí ese fuego sutil que sólo el pensar mueve! Ese pensar que transforma el sentido originario, inmerso de por sí en ideas siempre limitadas pero de transparente contenido. [...]

Había, pues, una continuidad en su locura con su más auténtico sentir y pensar. Esa oscuridad, pues, que conserva la continuidad del pensamiento, está bien lejos de ser plena oscuridad. Hace más bien pensar en un alba que se oculta para enseguida aparecer, y seguirá reapareciendo a través de la oscuridad de tantas vidas, si por acaso se la hubieran dado a esa criatura, Nietzsche.”⁹¹

Convierte así el mundo de lo sagrado, de la locura, en el que Nietzsche se adentra, en una forma divina del desprendimiento, cercana a la del idiota o a la de Job. El movimiento que su pensamiento ha realizado desde la resistencia de lo sagrado ante el tiempo y la nada, para convertirla en lugar de la virginidad, donde germina lo inconcebible, es el mismo que hace recorrer al pensador germano en sus últimos años de vida.

Nietzsche para Zambrano, a través de la figura de Dionisos, se queda en el arder de lo divino donde el caos se revela como continua repetición de creación y destrucción. Pero en el centro mismo de esa llama que lo divino revela, existe un lugar oscuro y recóndito que abre una posibilidad distinta.

⁸⁹ Monografías (1986a) p. 182-183.

⁹⁰ Ibid. p. 187.

⁹¹ Ibid. pp. 188-189.

“El equilibrio..., un solo punto de claridad lo establece. Privilegiadamente se aparece, pues la percepción movida por el anhelo de más luz lo deja de lado, sin que por ello caiga siempre en el abismo de lo percibido en absoluto. No se mueve ni se está quieto. Pura aparición que opera el equilibrio entre la inmensidad de la noche y la limitación del día; entre la inmensidad que cierra y la limitación que abre; entre el cielo oscuro y sin apertura y algo que al fin viniendo del cielo inmenso lo abre por su limitación misma. [...] Una Tierra intermediaria, se diría, que atrae poderosamente, tan tenue, tan pálida, tímida y remota. Una tierra preciosa que no tiene por propiedad la extensión.”⁹²

A esa Tierra intermedia, lugar de la imaginación activa, es al lugar que nuestra autora ha llevado su pensamiento y es lo mismo que hace con la figura de Nietzsche. Porque este movimiento cualitativo que su pensamiento realiza es lo que da cuerpo a la razón poética, como nos dice en *Notas de un método*:

“De la razón poética es muy difícil, casi imposible hablar. Es como si hiciera morir y nacer a un tiempo; ser y no ser, silencio y palabra, sin caer en el martirio ni en el delirio que se apodera del insomnio del que no puede dormirse, solamente porque anda a solas. ¿Lo llamaríamos desamparo? Tal vez. Terror de perderse en la luz aún más que en la oscuridad, necesidad de la respiración acompasada, necesidad de la convivencia, de no estar sola en un mundo sin vida; y de sentirla no solo con el pensamiento, sino con la respiración, con el cuerpo, aunque sea el minúsculo cuerpo de un pequeño animal, que respira: el sentir de la vida, donde está y donde no está, o donde no está todavía. En este «logos sumergido», en eso que clama por ser dentro de la razón.”⁹³

A ese sentir de la vida con la respiración y con el cuerpo, en el minúsculo cuerpo del animal, Zambrano lo simboliza con la imagen de la serpiente de la vida. Serpiente que pretende dar forma a las entrañas que claman por la visibilidad, “hacer algo con la luz y hacia ella o por ella.”⁹⁴ Para la razón siempre ha sido como si la realidad no tuviese entrañas, las condena, o renuncia a ellas, pretendiendo que, en su resto, lo que de ellas deja, se deslíen y se desenrollen para pasar a la claridad uniforme de la razón.

En *Los Bienaventurados*, el último libro que publica en vida, nos dice que no es posible arrancar algo de las entrañas de la realidad a menos que un ser humano, que no ha renunciado a ellas, “que no las ha destruido en su luz propia”⁹⁵, siendo capaz de atenderlas en su centelleo, dando también acogida a los signos que de ellas emanan, las lleva hasta la realidad. En un inédito de 1979 escribe:

“Pues que en cada música, en cada música hay un canto, un canto liberado con entera felicidad cuando se logra, o en lucha, agonía. Y quien canta es la serpiente. Lo dijo -en el Paraíso- cantando.

Déjala que:
Que silbe.
Que cante.
Que cante y vuelva al mar.
Que eche aletas

⁹² Ibid. p. 88.

⁹³ Monografías (1989a) p. 168.

⁹⁴ Monografías (1990) p. 92.

⁹⁵ Ibid. p. 93.

y luego alas.
Que se redima trascendiendo de región en región, cósmica que es.
Pues que ella, la de todos los Paraísos e Infiernos, la *Ourobouros*, la sierpe policroma, límite del cosmos nuestro, caída aquí dentro donde se enardece, prisionera. Ella es la primera encerrada, ella, la sierpe de la vida ilimitada, *celeste* y no sólo *cósmica*.
Ella la sierpe celeste que aparece tímida, ardiente, feroz a veces, en ciertas *auroras*.”⁹⁶

Es en el primer capítulo de *Los Bienaventurados*, “La sierpe: El árbol de la vida”⁹⁷, donde se sumerge más en este símbolo de la serpiente como sede de las entrañas de la vida. El propio texto está construido a través de un serpear que va introduciendo nuevos símbolos y formas a esta sierpe que trata de recorrer.

La vida, nos dice, se arrastra como la sierpe en busca de formas nuevas, imagen que recuerda a la de las raíces y su laberinto. Pero la vida, como hemos visto en el fragmento de sus inéditos, tiene una dimensión celeste, cósmica. Porque si todos los astros giran, la sierpe de la vida aparecida aquí en este planeta sigue también este movimiento, “anillo desprendido de la frente de algún astro o de algún ser más alto, más luciente y oculto que todos los astros imaginarios y habidos.”⁹⁸ Guarda de este origen, la sierpe de la vida, su movimiento sinuoso. Pero ha renunciado a quedarse quieta, concéntrica, girando alrededor de su centro, y busca desplegarse tanto hacia arriba como hacia abajo. Renunciando a su movimiento originario muestra también su indigencia. Nacida de la oscuridad de los íferos, del puro sentir sumido en el tiempo donde se esconden “los yacimientos del agua y de la luz cuajada y sepultada”⁹⁹, busca continuamente la ascensión. Pero para que esta ascensión se produzca las raíces han de ser capaces de soportar el peso que todo ascenso supone.

“Un peso, una carga [...] ¿Podría ocurrir esta transformación sin que el soportar encuentre resistencia, sin que la inédita, revolucionaria dirección hacia la luz despierte en las adormidas, somnolientas sierpes de abajo ansia alguna de erguirse ellas a su vez o de sacudirse el peso para seguir yaciendo en la libertad de su somnolencia, sepulcro primero de libertad?”¹⁰⁰

Es la pura pasividad de la vida como “somnolientas serpientes de abajo”, la que debe aceptar el camino hacia la luz, porque será esa pasividad la que deberá también sostener cualquier ascenso.

Para aceptar esta sierpe de la vida y no tomarla como límite, movimiento que Diotima realiza, para escuchar su anhelo infinito, su enorme mendicidad y no tomarlo

⁹⁶ Monografías (2014a)

⁹⁷ Monografías (1990) pp. 17-26.

⁹⁸ Ibid. p. 20.

⁹⁹ Ibid. p. 18.

¹⁰⁰ Ibid. p. 18.

como centro, para dejar que su canto se despliegue, para que así no proliferen, se precisa un modo de vida apenas formulado. Algo que tan sólo se esboza, “como pequeñas islas de un logos no encontrado y todavía por encontrar”¹⁰¹, en lo que Zambrano denomina la corona de los seres. Cimas de una cordillera sumergida de aquellos que han sido capaces de internarse en la más pura pasividad del abandono, encontrando allí el eje de la trascendencia. Y estos seres nos donan una obra que no es la del círculo perfecto, cerrado para siempre, sino que regalan una obra en espiral, donde “los bienaventurados abran sus alas, ellos que son como pájaros impensables.”¹⁰²

Comienza desde aquí a dibujar ese modo de vida apenas formulado a través de la figura del bienaventurado como antes lo había hecho en el idiota, con Nina, con el hombre verdadero. El bienaventurado es aquel que ha reconocido la espiral, el continuo movimiento alrededor de la montaña sin ansia de ascenso y, por ello, está condenado a no descansar. Nacen de este movimiento los bienaventurados que son seres simples, criaturas insobornables, seres que han logrado la identidad y que la portan como sello que les hace discernibles. Son perfectamente pobres pues al carecer de todo no carecen ya de nada. “Sólo el silencio del Espíritu sería la expresión más afortunada de su presencia.”¹⁰³

Porque como hemos visto en la figura del exiliado cuando el ser humano se siente a merced de todo, cuando la contrariedad se convierte en ilimitada surge la posibilidad de quedarse flotando en la pasividad sobre la amenaza. Y en este flotar aparece una danza que es a la par quietud.

“Una danza que cuando se hace visible es orden, armonía geométrica. Mas de una geometría no inventada, de una geometría dada como en regalo por el Señor de los números y de las danzas, por tanto invisible, insensible, es decir, con un mínimo de «materia sensorial». La danza de lo acabado de nacer o de lo que no ha nacido todavía, o de lo que nunca nacerá, pero la danza que es danza para siempre.”¹⁰⁴

Esa danza es el movimiento que la razón poética pretende alumbrar porque es ella la que da forma a la “penumbra tocada de alegría.”¹⁰⁵ Movimiento que no se detiene, porque no pretende tener ya ser ni conformarse con el ser que ya se es, sino de ir más allá de sí mismo.

La razón poética, señala, se le fue presentando de forma discontinua, intermitente.

¹⁰¹ Ibid. p. 27.

¹⁰² Ibid. p. 27-28.

¹⁰³ Ibid. p. 69.

¹⁰⁴ Ibid. p. 69-70.

¹⁰⁵ A ella hace referencia en la introducción que escribe para *Hacia un saber sobre el alma* que escribe en 1988. (Monografías (1950) p. 10.)

Como si fuera la propia razón poética la que, presente en su mente, la moviera aún sin ser reconocida. No que nuestra autora fuera persiguiéndola, sino que sirviéndola la hiciera ir más allá de sí misma.¹⁰⁶ Por ello nos dice en uno de los recorridos que de su pensamiento hace en estos años, “nunca he dado un pensamiento ya hecho, sino que me lo arrancaba desde lo más interior de mi ser, desde lo más entrañable.”¹⁰⁷ Porque siempre ha escrito para enterarse. Una escritura diaria fundada en inmensos cuadernos de trabajo¹⁰⁸, que luego llegaban a ser libros que ofrecía con tremendo temblor.¹⁰⁹ Sintiendo a la vez que aquello que nacía dentro de ella no podía ser rechazado. En “A modo de autobiografía” escribe:

“Si no he podido revelar más que esto Señor, que le vamos a hacer. Yo lo entrego, y todo lo que he escrito lo he entregado resignada, humildemente diría, si es que uno puede decir de sí mismo la humildad; pero yo no digo la humildad en la vida; sino la humildad en el pensamiento. Mi pensamiento se entrega, se da, yo me doy por completo sin esperar. Nietzsche dijo que el amor está más allá del bien y del mal. Él sabía también de esto. Lo mismo sucede con aquello que da por amor, como yo he dado todo, que está más allá del bien y del mal, de la responsabilidad, y yo lo acepto.”¹¹⁰

Y al finalizar este artículo Zambrano nos habla de la muerte señalando lo lamentable y triste que se haya hecho de ella” algo fúnebre, funerario y no el comienzo, la revelación de la vida verdadera, la entrada en ella hecha visible.”

El 6 de febrero de 1991 muere Zambrano en Madrid, pero como ella misma escribe sobre la muerte de José Herrera Petere, tras la muerte vuelve el que tan irremisiblemente se fue, dejándose transparentar en otra luz, la luz verdadera que le habitaba.

“Crea la muerte en el instante de producirse- una distancia inédita, un absoluto que hace inaccesible la presencia de la persona que acaba de irse, aunque se haya estado yendo lentamente. Ya no responde ni responderá nunca más. Es la revelación del absoluto que amenaza a tantos seres con que la muerte se les aparezca como la no-vida, y aun la antivida.

Mas luego, a la atención del que aquí queda, a la atención viviente, ésa que, sumida en el amor, no se obstina y que aguarda sobre el océano de la inmensidad de la vida, la presencia del que se fue tan irremisiblemente comienza a hacérsele sentir, mas ya no aparece de la misma manera ni con aquella cercanía. Por el contrario, la distancia se conserva, mas ya no es insalvable. Hay quienes han caído en el error -un error de los tantos en que el amor puede incurrir- de ir al encuentro en el País de la Muerte para encontrar a aquél que se ama y no vuelve. Y en verdad que luego vuelve, si se le deja tiempo, el suyo propio, que ya no es de este tiempo Y así sucede: vuelve, él, ella, vuelve el que tan irremisiblemente se fue. Y ahora a su manera.”¹¹¹

¹⁰⁶ Así lo escribe en “Algunas estaciones de la razón poética” (Monografías (2014a) p. 592.

¹⁰⁷ Monografías (2014a) p. 751.

¹⁰⁸ Así lo refleja en “El diario del otro”. (Artículos (1989g)

¹⁰⁹ En el prólogo que escribe para *Senderos* nos dice: “De ahí el título de *Senderos* que me deja una cierta paz, esa paz indispensable para el escritor y para la pobre escritora que soy y que nunca quise ser. Esa paz que proviene de haber hecho simplemente y de la mejor manera posible lo que tenía que hacer. Y así lo ofrezco, por mucha paz que tenga, como todo lo que ofrezco a través de la palabra, con temblor. Cuando dejaré, me pregunto, cuando Señor, dejaré de temblar.” (Monografías (1986b) p. 9)

¹¹⁰ Monografías (2014a) pp. 719-720.

¹¹¹ Artículos (1980g) p. 589.

Zambrano ha pretendido, en este último periodo de su pensamiento, desarrollar la circulación completa de la luz que la figura del elemento femenino de la divinidad, la Virgen María encarna, a través tanto de su concepción del momento histórico, como de las vías que *Notas de un método*, *De la Aurora* y *los Bienaventurados* conforman: la condescendencia hacia la oscuridad relegada para que se produzca el nacimiento de aquello no cuantificable ni previsible para la conciencia.

5- Conclusiones

Tras realizar este recorrido y lectura de la obra de María Zambrano podemos afirmar que, si el diagnóstico que realiza sobre la cultura Occidental es el del hombre cercado y atrincherado ante una total falta de espacio vital para dar cabida al mundo del sentir, producida por la total ausencia de lo divino como lugar en el que se forjan las imágenes originarias que lo acogen y lo alimentan; al tomar su obra como un medio de transformación de la estructura profunda de la persona, tal y como proponíamos en la introducción, lo que se dibuja es un itinerario, una guía para revertir tal situación. Pero, como tantas veces hemos advertido, tal itinerario nunca puede ser considerado como una progresión lineal, sino como una sucesión de instantes que se muestran a través del tiempo, revelando su sentido y volviendo a disolverse, a desaparecer después, dejando al hombre de nuevo en estado de carencia. Por lo tanto, una de las primeras enseñanzas, de la guía que el pensamiento de nuestra autora supone, es la de adaptarse a esta discontinuidad.

El problema es que nada más difícil para la cultura Occidental que aceptar tal discontinuidad. Desde sus raíces, para Zambrano, la filosofía ha buscado lo fijo, lo inmutable, lo constante, para luego en su desarrollo racionalista aspirar a lo absoluto. Porque es al espíritu como voluntad, como libertad, como lugar de creación a lo que el hombre se ha entregado, desatendiendo por completo el mundo del alma con su multiplicidad y discontinuidad, hundiéndola como resistencia en lo sagrado. Y cuando algo se hunde en el mundo de lo sagrado la forma de tratar con ello es a través de la imagen.¹ Por ello, si la guía que propone a través de su obra pretende adaptarse a lo discontinuo y para ello debe rescatar el orbe del alma del mundo de lo sagrado, su pensamiento para realizarlo ha necesitado ir acogiendo y concibiendo una serie de figuras femeninas -Nina, Diotima, Eloísa, Antígona-, que le den forma y sostén. Es a través de ellas cómo también se va descifrando una nueva relación con el mundo y con la interioridad, una nueva posición entre la dicotomía esclavitud-libertad, una nueva forma de tratar con la pasividad, que tanto el mundo como el hombre encierran.

Alrededor de estas figuras que se hunden en la profundidad de lo sagrado aparece el elemento femenino de la divinidad que la Virgen María representa, como instante capaz de acoger, sostener y alimentar el mundo del alma con su multiplicidad y

¹ Monografías (1955,1973) p. 112.

discontinuidad. Instante porque al dar forma a la discontinuidad ha de hacerlo también con la cualidad y la temporalidad sobre la que se despliega. De ahí la identificación de la Virgen con otra de las figuras centrales de su pensamiento: la aurora.

Si la revelación que transforma al hombre se da a través de hitos en la inmensidad del tiempo, la luz que la muestre debe ser de una naturaleza simbólica distinta a la continuidad del sol. El sol, señala nuestra pensadora, cuando aparece crea su reino imperativo que destierra y seca por completo las sombras, las penumbras. Exilia todo aquello donde anida la liberación para él mismo de su propio reino, que le aprisiona en su poder. La luz del sol cuando despunta en lo alto del cielo niega el caos que la noche porta en su seno. Humilla y somete en su aparecer todos los monstruos que el mar, en su relación con la oscuridad, esconde y sostiene. Pero cuando se oculta no es capaz tampoco de salvarlos. Abandona en su lamento todo lo que antes había sometido, sin haber donado un seno a lo que gime, para recostarse. “Boca infernal donde la luz no tendría poder de salvación, de una luz, pues, sin poder y de una oscuridad sin manifestación.”² Pero justo en el momento de su aparición o desaparición, el sol remite a otro tipo de luz de naturaleza muy distinta: la de la Aurora y la del Ocaso. Esta luz, como hemos visto en los epígrafes anteriores, no sólo no somete a lo que da forma, sino que remite también a un logos distinto que nace desde el fondo de la oscuridad. Porque como escribe en uno de sus inéditos: “El logos legible o manifiesto en el firmamento no se agota con el sol.”³ Y es este otro tipo de luz, este logos distinto, que el sol o la conciencia anuncian justo en los momentos de su nacimiento o de su muerte, pero que luego no son capaces de sostener, lo que se encarna a través de la figura de la Virgen.

“La Aurora, con sus alas extendidas fielmente paseando por cuantas metamorfosis y avatares sean necesarios, por no dejar de estar bajo la sombra del Santo Espíritu, esta Aurora lleva a la luz que redime las tinieblas, inimaginable luz, pero lo único que apacigua y apetece el inquieto corazón de toda criatura.”⁴

Como hemos visto a través de los sueños, Zambrano no pretendía un rescate por la conciencia lúcida de las partes sometidas que el soñar podría suponer, sino mostrar, por el contrario, como la luz de la conciencia proviene de la penumbra que los sueños abren; la circulación de la luz no es como el reino del sol o como la razón arquitectónica pretende, una luz exterior que ordena, fija y establece lo que sin ella no alcanzaría orden o armonía posible, sino que la luz nace de la oscuridad que la sostiene. Por esto su

² Monografías (1986a) p. 191.

³ Inéditos (1964-1971) La ocultación de la Virgen: Éfeso.

⁴ Ibid. p. 191.

pensar no consiste en iluminar desde fuera alguna realidad preexistente, desordenada o confusa, sino en gestar, concebir y alumbrar. Es esta circulación distinta de la luz, que su pensamiento pretende dar cabida, lo que la lleva a declarar que pensar es descifrar lo que se siente, internarse en la opacidad en que está apresado, para que las raíces del ser viviente, que el sentir originario supone, vayan apareciendo no en la claridad que avasalla, sino en una luz distinta que se enciende en las profundidades, como una pálida llama.⁵ Movimiento de la condescendencia que, como nos indicaba también en el prólogo de *Filosofía y poesía*, es la virtud de la Virgen.⁶

En ese movimiento de condescendencia que la Virgen integra lo que se realiza es transmutar el fondo de lo sagrado, con su enorme resistencia, en lugar virgen donde puede suceder lo inconcebible. La importancia de la figura de Nietzsche, convertido también en un símbolo, en esta transmutación es fundamental, por lo que a través de él se muestra. Zambrano crea una figura del pensador germano, que lleva hasta ese mismo límite de la más absoluta resistencia del fondo de lo sagrado y que, como hemos visto, ante ella él afirma, dice un sí rotundo, quedando atrapado en la pesadilla del eterno retorno, que no es distinta de la de la muerte de Dios: el movimiento infernal de las entrañas sin posible trascendencia, abandonadas a repetirse una vez tras otra, como ocurre en la atemporalidad de la que los sueños nacen. Dionisos, dios de la vida no sometida a forma, se convierte en la actualidad total, que no se muestra a través del pensamiento como pretendía Aristóteles, sino a través del puro padecer de la vida. La posibilidad, aquello que no puede ser desvelado, quedaba cancelada, como siempre ha sido anhelo del ser humano occidental.

El movimiento de condescendencia que la Virgen integra, en contraposición con el Dionisos de Nietzsche, es de muy distinta cualidad. Ella, como nos dice en la introducción a *Filosofía y poesía*, es la que prefiere condescender ante la imposibilidad que andar errante, perdida en los infiernos de la luz.⁷ Como explica en el texto fundamental de su pensamiento, “La escala de la confesión”⁸ de *El sueño creador*, tal movimiento es el desprendimiento en que se aparta y se arroja lo que entenebrece el corazón, pero esto no puede ser un movimiento de la voluntad de la conciencia, pues resulta del hundimiento de la persona en el mundo de la posibilidad, en los fracasos, en

⁵ Así lo expresa en uno de los itinerarios que escribe en 1981. (Monografías (2014a) pp. 628-629.)

⁶ Monografías (1939b) p. 11.

⁷ Ibid. p. 11.

⁸ Monografías (1965b) pp. 1088-1091.

las máscaras de todo lo no habido en su ser. Y allí lo único que se puede realizar es abandonar cualquier resistencia, no defenderse, sino asumir todo aquello que se muestra, incluso el yerro no cometido, cargando encima con toda posibilidad de mal. Es también una afirmación lo que allí hay que realizar, pero de una cualidad muy diferente a la de Nietzsche: “Sí, yo soy ese, el peor de todos los que me acechan detrás de tantas máscaras.”⁹ Porque esta afirmación se convierte en lenguaje sagrado capaz de abrir un lugar nuevo, como siempre el lenguaje sagrado hace. Cesa la pretensión de una patria que alcanzar, la imagen de lo que se debería alcanzar y ser, y con ella el soñar, la fabulación de la psique herida que quiere repetir una vez tras otra su lamento. Se entra ahora en la tierra de lo inconcebible, que podría parecer también una repetición, pero completamente inversa a la de Nietzsche, pues consiste en el eterno nacimiento, como nos dice Zambrano en uno de sus inéditos: “la Virgen es el eterno nacimiento, la criatura perfecta al par acabada y naciente, la pureza del nacimiento.”¹⁰

Y este movimiento que realiza el pensamiento de Zambrano, es el mismo que realiza con la figura de Nietzsche en sus años de la locura, reunir Aurora y eterno retorno¹¹, que convierte la posibilidad no en el reino de lo demoníaco, sino en el nacimiento de lo inconcebible. Pero como hemos visto a lo largo de estas páginas dicho movimiento se va formulando a través de distintos cambios cualitativos, de metamorfosis que son mostradas a través de una serie de figuras femeninas como Nina, Diotima, Eloísa, Antígona, pero también de alguna masculina como Job, San Juan de la Cruz, Lezama Lima, el propio Nietzsche, el idiota o el bienaventurado. Porque el elemento femenino no tiene que ver con el sexo sino con una cualidad del mundo que Occidente ha descartado: la pasividad.

En todo este elenco de figuras sobre las que el pensamiento de Zambrano se va desarrollando, se producen las metamorfosis precisas desde las aguas amargas sobre las que el Espíritu reposaba hasta esa figura, sobre la que nos dice en sus inéditos: “Está sobre la Muerte. La Muerte no la toca. Transita. Aparece como el Lucero de la Mañana, como la Estrella única, como la Aurora Eterna. La Aurora es Luz naciente.”¹²

Y siguiendo esas metamorfosis, como hemos realizado en este estudio se describe

⁹ Ibid. 1090.

¹⁰ Inéditos (1964-1971) “La Virgen criatura única.”

¹¹ En el capítulo final de *De la Aurora* escribe Zambrano: “Nietzsche, filósofo de la Aurora y del eterno retorno, ¿por qué no los viste unidos? ¿Por qué el eterno retorno cumplido en ti como Aurora no lo fue en tu pensamiento? (Monografías (1986a) p. 190.

¹² Inéditos (1964-1971) “La Virgen criatura única.”

también la órbita sobre la que se mueve el pensamiento de María Zambrano, como medio de transformación que la verdad opera sobre quien la va concibiendo.

Bibliografía

Monografías de María Zambrano

- (1930) *Horizonte del liberalismo*. Madrid. 1996. Ediciones Morata.
- (1936) *Los intelectuales en el drama de España*. Madrid. 1998. Trotta.
- (1939a) *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid. 2004. Biblioteca Nueva.
- (1939b) *Filosofía y poesía*. Madrid. 1996. Fondo de Cultura Económica.
- (1940) *Isla de Puerto Rico: nostalgia y esperanza de un mundo mejor*. Ver en este apartado (2016c) pp. 33-51.
- (1941) *El freudismo, testimonio del hombre actual*. Ver en este apartado (1950) pp. 123-148.
- (1943) *La confesión género literario y método*. Ver en este apartado (2016) pp. 73-129.
- (1944) *El pensamiento vivo de Séneca* Madrid. 2005. Siruela
- (1945) *La agonía de Europa*. Madrid. 2000. Trotta.
- (1950) *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid. 2000. Alianza Editorial.
- (1955, 1973) *El hombre y lo divino*. Ver en este apartado (2011a) pp. 21-359.
- (1958) *Persona y democracia*. Ver en este apartado (2011a) pp. 360-513.
- (1960) *La España de Galdós*. Ver en este apartado (2011a) pp. 515-609.
- (1965a) *España, sueño y verdad*. Ver en este apartado (2011a) pp. 611-825.
- (1965b) *El sueño creador*. Ver en este apartado (2011a) pp. 979-1098.
- (1967) *La tumba de Antígona*. Ver en este apartado (2011a) pp. 1099-1170.
- (1977) *Claros del bosque*. Madrid. 2011. Cátedra.
- (1986a) *De la Aurora*. Madrid. 2004. Tabla Rasa.
- (1986b) *Senderos*. Barcelona. 1986. Anthropos.
- (1989a) *Notas de un método*. Madrid. 2011. Tecnos.
- (1989b) *Delirio y destino: Los veinte años de una española*. Madrid. Ver en este apartado (2014a) pp. 803-1097.
- (1989c) *Algunos lugares de la pintura*. Madrid. 2012. Eutelequia.
- (1990) *Los Bienaventurados*. Madrid. 2004. Siruela.
- (1992a) *Los sueños y el tiempo*. Ver en este apartado (2011a) pp. 827-956.
- (1992b) *Cartas a Rosa Chacel*. Madrid. 1992. Cátedra.
- (1993) *La razón en la sombra*. Madrid. 2004. Siruela.
- (1995a) *Las palabras de regreso*. Madrid. Cátedra. 2009.
- (1995b) *Correspondencia* (con Edison Simosns) Alcalá de Henares. 1995. Fugaz.

- (1996) *La Cuba secreta*. Madrid. 1996. Endymon.
- (2000) *La palabra al atardecer*. Madrid. Endymion.
- (2002) *Cartas desde la Píece* (con Agustín Andreu) Valencia. 2002. Pre-textos.
- (2003) *Unamuno*. Barcelona. 2004. Debolsillo.
- (2007a) *Algunos lugares de la poesía*. Madrid. 2007. Trotta.
- (2007b) *La aventura de ser mujer*. Málaga. 2007. Veramar.
- (2007c) *Islas*. Madrid. 2007. Verbum.
- (2008) *Cartas desde una soledad*. Madrid. 2008. Verbum.
- (2011a) *Obras completas*. Vol. III. Madrid. 2011. Galaxia Gutenberg.
- (2011b) *Escritos sobre Ortega*. Madrid. 2011. Trotta.
- (2011c) *Filosofía y educación. Manuscritos*. Alicante. 2011. Editorial Club universitario
- (2013) *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*. Madrid. 2013. Cátedra.
- (2014a) *Obras completas*. Vol. VI. Madrid. 2014. Galaxia Gutenberg.
- (2014b) *El exilio como patria*. Barcelona. 2014. Anthropos.
- (2015) *Obras completas*. Vol. I. Madrid. 2015. Galaxia Gutenberg.
- (2016) *Obras completas*. Vol. II. Madrid. 2016. Galaxia Gutenberg.
- (2018) *Obras completas*. Vol. III. Madrid. 2018. Galaxia Gutenberg.

Artículos de María Zambrano

- (1928a) “Nosotros creemos...” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 79-80.
- (1928b) “Sentimos jóvenes de hoy...” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 81-82.
- (1928c) “Sobre la actual generación...” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 83-84.
- (1928d) “Hemos hecho alusión...” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 85-86.
- (1928e) “Aludía en uno de nuestros números...” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 87-88.
- (1928f) “Se anuncia en la próxima visita...” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 89-90.
- (1928g) “Preocupándose de lo social la mujer...” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 91-92.

- (1928h) “Mucho se habla de la vanguardia verdadera...” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 93-94.
- (1928i) “Pueblos de castilla...” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 95-96.
- (1928j) “Un trozo de tierra española...” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 97-98.
- (1928k) “Pasaron por España...” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 99-100.
- (1928l) “Obreras...” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 101-102.
- (1928m) “La mujer camina en su evolución...” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 103-104.
- (1928n) “La fidelidad conyugal...” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 105-106.
- (1928ñ) “Transcurren momentos de densa inquietud...” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 107-108.
- (1928o) “Ciudad ausente”, *El Manantial*, núm. 4-5. Segovia. 1928, p.16.
- (1930a) “Síntomas, De vuelta a la universidad”, *Nueva España*, núm. 18. Madrid. 1930, p.16.
- (1930b) “Síntomas: Acción directa de la juventud, *Nueva España*, núm. 22. Madrid. 1930, p.22.
- (1930c) “La Función política de la Universidad”, *Nueva España*, núm. 28. Madrid.
- (1931) “Esquema de fuerzas”, *Nueva España*, núm. 33. Madrid. 1930, p.18.
- (1932) “De nuevo el mundo”, *Hoja Literaria*, núm. 1. Madrid 1932, p.1.
- (1933a) “El otro de Unamuno” ver en Monografías de María Zambrano (2003) pp. 147-149.
- (1933b) “Falla y su retablo”, *Hoja Literaria*, núm. 3. Madrid. 1933, p. 8.
- (1933c) “Obras de José Ortega y Gasset (1914-1932). Señal de Vida” ver en Monografías de María Zambrano (2011) pp. 63-73.
- (1933d) “Nostalgia de la Tierra” ver en Monografías de María Zambrano (1989) pp. 14-18.
- (1933e) “Cocktail de ciencias”, *Cruz y Raya*, núm. 1. Madrid. 1933, pp. 141-145.
- (1933f) “San Basilio. Antología”, *Cruz y Raya*, núm. 2. Madrid. 1933, pp. 83-97.
- (1933g) “Renacimiento litúrgico”, *Cruz y Raya*, núm. 3. Madrid. 1933, pp. 161-164

- (1933h) “Lou Andreas Salomé, Nietzsche” ver en Monografías de María Zambrano (1950) pp. 183-186.
- (1933i) “Hoffman, Descartes” ver en Monografías de María Zambrano (1950) pp. 187-191.
- (1934a) “Alejandro el Grande, héroe antiguo”, *Revista de Occidente*, núm. 127. Madrid. 1934, pp.117-120.
- (1934b) “Conde de Keyserling: La vida íntima”, *Revista de Occidente*, núm. 128. Madrid. 1934, pp. 227-232.
- (1934c) “Límite de la nada”, *El Urogallo*, núm. 55-56. Madrid. 1991, pp. 36-37.
- (1934d) “Robert Aron y Arnaud Dandieu, La révolution nécessaire”, *Revista de Occidente*, núm. 131. Madrid, pp. 209-221.
- (1934e) “Por qué se escribe” ver en Monografías de María Zambrano (1950) pp. 35-44.
- (1934f) “Ante la *Introducción a la teoría de la ciencia* de Fichte” ver en Monografías de María Zambrano (1950) pp. 193-202.
- (1934g) “Hacia un saber sobre el alma” ver en Monografías de María Zambrano (1950) pp. 21-34.
- (1934h) “Fascismos y antifascismo en la universidad” *El Sol*. 4 de febrero de 1934, p.9.
- (1934j) “Problema entre el individuo y el estado” *El Sol*. 8 de abril de 1934, p. 2.
- (1934k) “De una correspondencia” ver en Monografías de María Zambrano (1995a) pp. 313-315.
- (1934l) “Por el estilo de España”, *Cruz y Raya*, núm. 12. Madrid. Pp. 111-115.
- (1934m) “Sobre una educación para la libertad” *Revista de pedagogía*, núm. 156. Madrid, pp. 556-560.
- (1934n) “Contestación” *El Sol*. 21 de enero de 1934, p. 9.
- (1935) “Un libro de ética” ver en Monografías de María Zambrano (1950) pp. 203-208.
- (1936a) “La salvación del individuo en Espinosa” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 59-69.
- (1936b) “Ortega y Gasset universitario” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 70-72.
- (1936b) “Desde entonces” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 73-74.
- (1936c) “La libertad intelectual” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 131-132.
- (1936d) “La mujer en la lucha española” ver en monografías de María Zambrano (2015) pp. 299-301.

- (1936e) “La vocación de ser hombre” ver en monografías de María Zambrano (2015) pp. 301-304.
- (1937a) “La reforma del entendimiento” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 133-138.
- (1937b) “El español y su tradición” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 139-143.
- (1937c) “Españoles fuera de España” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 144-147.
- (1937d) “La Alianza de Intelectuales Antifascistas” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 148-151.
- (1937e) “La reforma del entendimiento español” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 152-164.
- (1937f) “Dos conferencias en la Casa de Cultura” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 165- 167.
- (1937g) “*La guerra* de Antonio Machado” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 171-178.
- (1937h) “Unamuno y su contrario” ver en Monografías de María Zambrano (2015) pp. 304.
- (1937i) “¡Madrid, Madrid!” ver en Monografías de María Zambrano (2015) pp. 306-309.
- (1937j) “La intelectualidad española y la República” ver en Monografías de María Zambrano (2015) pp. 309-310.
- (1937k) “Madrid” ver en Monografías de María Zambrano (2015) pp. 310-312.
- (1937l) “II Congreso de intelectuales” ver en Monografías de María Zambrano (2015) pp. 316-319.
- (1937m) “La lucha en la mujer actual” ver en Monografías de María Zambrano (2015) pp. 319-320.
- (1937n) “El nuevo realismo” ver en Monografías de María Zambrano (2015) pp. 321-324.
- (1938a) “La nueva moral” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 180-183.
- (1938b) “Materialismo español” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 184-187.
- (1938c) “Machado y Unamuno, precursores de Heidegger” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 188-189.

- (1938d) “Un camino español: Séneca o la resignación” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 190-198.
- (1938e) “Poesía y revolución” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 199-209.
- (1938f) “Un testimonio para *Esprit*” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 213-218.
- (1938g) “*Madrid*. Cuadernos de la Casa de Cultura” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 219-221.
- (1938h) “La tierra de Arauco” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 222-227.
- (1938j) “Misericordia” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 228-248.
- (1938k) “Las ediciones del Ejercito del Este” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 249-250.
- (1938l) “Pablo Neruda o el amor a la materia” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 251-257.
- (1939a) “Nietzsche o la soledad enamorada” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 258-262.
- (1939b) “San Juan de la Cruz (De la “noche obscura” a la más clara mística)” ver en Monografías de María Zambrano (1937) pp. 263-274.
- (1939c) “Descartes y Husserl” ver en Monografías de María Zambrano (1950) pp. 209-215.
- (1940a) “La agonía de Europa” ver en Monografías de María Zambrano (1940) pp. 23-42.
- (1940b) “La mujer de la cultura medieval”, *Ultra*, núm. 45. La Habana. 1940, pp. 275-278.
- (1940c) “La mujer en el Renacimiento”, *Ultra*, núm. 46. La Habana. 1940, pp. 367-368
- (1940d) “La mujer en el Romanticismo”, *Ultra*, núm. 46. La Habana. 1940, pp. 368-369.
- (1940e) “Sobre Unamuno” ver en Monografías de María Zambrano (2003) pp. 151-156.
- (1940f) “Una voz que sale del silencio: confesiones de una desterrada”, *Nuestra España*, núm. 8. La Habana. 1940, pp. 35-44.
- (1941a) “Frank Kafka, mártir de la miseria humana” ver en Monografías de María Zambrano (1996) pp. 41-49.

- (1941b) “La violencia europea” ver en Monografías de María Zambrano (1945) pp. 43-61.
- (1941c) “Más sobre «La Ciudad de Dios»” ver en Monografías de María Zambrano (1950) pp. 149-156.
- (1942a) “La vida en crisis” ver en Monografías de María Zambrano (1950) pp. 99-121.
- (1942b) “La esperanza europea” ver en Monografías de María Zambrano (1945) pp. 63-85.
- (1942c) “Las dos metáforas del conocimiento” ver en Monografías de María Zambrano (2007c) pp. 44-46.
- (1942d) “San Juan de la Cruz” ver en Monografías de María Zambrano (1996) pp. 81-85.
- (1942e) “Las catacumbas” ver en Monografías de María Zambrano (1996) pp. 89-91.
- (1942g) “Mujeres de Galdós” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 134-144.
- (1943a) “La ‘Guía’, forma de pensamiento” ver en Monografías de María Zambrano (1950) pp. 71-97.
- (1943b) “Unamuno y su tiempo” ver en Monografías de María Zambrano (2003) pp. 31-69.
- (1944a) “El abogado del diablo en Rilke”, *Sur*, núm. 44. Buenos Aires. 1944, pp. 49-66.
- (1944b) “La destrucción de las formas” ver en Monografías de María Zambrano (1945) pp. 87-102.
- (1944c) “Poema y sistema” ver en Monografías de María Zambrano (1950) pp. 51-57.
- (1944d) “La metáfora del corazón” ver en Monografías de María Zambrano (1950) pp. 59-69.
- (1944e) “Apuntes sobre el tiempo y la poesía” ver en Monografías de María Zambrano (1950) pp. 45-50.
- (1944f) “La escuela de Alejandría” ver en Monografías de María Zambrano (1950) pp. 167-182.
- (1945a) “Nacimiento y desarrollo de la idea de libertad de Descartes a Hegel” (Apuntes de un curso tomados por Cintio Vitier), *Litoral*, núm. 124-126. Málaga. 1983, pp. 197-207.
- (1945b) “Aparición histórica del amor” ver en Monografías de María Zambrano (2007c) pp. 59-71.

- (1945c) “La destrucción de la filosofía en Nietzsche” ver en Monografías de María Zambrano (1950) pp. 157-165.
- (1945d) “Sobre la vacilación actual”, *El Hijo Pródigo*, núm. 29. México. 1945, pp. 91-95.
- (1945e) “El caso del coronel Lawrence”, *Orígenes*, núm. 6. La Habana. 1945, pp. 47-51.
- (1945f) “Eloisa o la existencia de la mujer” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp. 167-193.
- (1946a) “Los males sagrados: la envidia” ver en Monografías de María Zambrano (2011a) pp. 275-287.
- (1947a) “A propósito de la *Grandeza y servidumbre de la mujer*” ver en Monografías de María Zambrano (2007b) pp.
- (1947b) “Franz Kafka, un mártir de la lucidez”, *Asomante*, núm. 1. San Juan de Puerto Rico. 1947, pp. 5-17.
- (1948a) “La cuba secreta” ver en Monografías de María Zambrano (2007c) pp. 92-100.
- (1948b) “Electra Garrigó” ver en Monografías de María Zambrano (2007c) pp. 101-103.
- (1948c) “El problema de la filosofía española”, *Las Españas*, núm. 13. México. 1948, pp. 3 y 13.
- (1948d) “La crisis de la cultura de Occidente”, *Cuadernos de la Universidad del Aire*, núm. 1. La Habana. 1948, pp. 27-33.
- (1948e) “La mirada de Cervantes”, *Aurora*, núm. 3. Barcelona. 2000, pp. 133-138.
- (1948f) “Delirio de Antígona” ver en Monografías de María Zambrano (2007c) pp. 83-91.
- (1949a) “Don Fernando de los Ríos”, *Crónica*, núm. 10. San Juan de Puerto Rico, pp. 8-10.
- (1949b) “Ortega y Gasset, filósofo español” ver en Monografías de María Zambrano (2011a) pp. 729-750.
- (1949c) “Para una historia de la piedad” ver en Monografías de María Zambrano (2007c) pp.108-116.
- (1949d) “De Unamuno a Ortega y Gasset” ver Monografías de María Zambrano (2011) pp. 108-115.
- (1949e) “La muerte de un poeta” ver Monografías de María Zambrano (2007c) pp. 104-107.

- (1949f) “Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis” ver en Monografías de María Zambrano (2007c) pp. 117-122.
- (1951a) “El misterio de la pintura en Luis Fernández” ver en Monografías de María Zambrano (2011a) pp. 816-822.
- (1951b) “Una ciudad París”, *Lyceum*, núm. 27. La Habana. 1951, pp. 13-17.
- (1951c) “Una metáfora de la esperanza: las ruinas” ver en Monografías de María Zambrano (2007c) pp. 123-128.
- (1951d) “De la paganización” ver en Monografías de María Zambrano (2007c) pp. 136-147. (Con apenas cambios fue introducido en *El hombre y lo divino* (2011a) pp. 243-254)
- (1951e) “Quevedo y la conciencia de España”, *Cuadernos de la Universidad del Aire*, núm. 30. La Habana. 1951, pp. 85-93.
- (1951f) “El sembrador Rousseau”, *Cuadernos de la Universidad del Aire*, núm. 32. La Habana. 1951, pp.15-25.
- (1951g) “El nacimiento de la conciencia histórica”, *Cuadernos de la Universidad del Aire*, núm. 36. La Habana. 1951, pp. 41-50.
- (1952a) “Dos fragmentos sobre el amor”, *Ínsula*, núm. 75, Madrid. 1952, pp. 1 y 4.
- (1952b) “El espejo de la Historia”, *Ánthropos*, suplementos, núm. 2. Barcelona. 1987, pp. 103-104.
- (1952c) “El estilo en Cuba: la quinta de ‘San José’” ver en Monografías de María Zambrano (2007c) pp. 153-158.
- (1952d) “El realismo del cine italiano”, *Bohemia*. La Habana. 1952, pp. 10 y 13, 108 y 109.
- (1952e) “Amor y muerte en los dibujos de Picasso” ver en Monografías de María Zambrano (2011a) pp. 803-809.
- (1952f) “El español Jorge Santayana”, *República de las letras*, núm. 84-85. Madrid, pp. 206-213.
- (1953a) “Fragmentos (sobre la naturaleza)” ver en Monografías de María Zambrano (1996) pp. 146-152.
- (1953b) “Sentido de la derrota” ver en Monografías de María Zambrano (2007c) pp. 164-168.
- (1953c) “El enigma de los etruscos”, *Papel Literario*, El Nacional. 19 de noviembre. 1953, pp. 3-4.

- (1953d) “Martí camino de su muerte” ver en Monografías de María Zambrano (1996), pp. 141-146.
- (1953e) “Charlot o el histrionismo” ver en Monografías de María Zambrano (2007c) pp. 159-163.
- (1953f) “El payaso y la filosofía” ver en Monografías de María Zambrano (2007c) pp. 169-173
- (1953g) “El ídolo y la víctima” ver en [http:// www.espaciolaical.org /contens /39 /3839 .pdf](http://www.espaciolaical.org/contens/39/3839.pdf)
- (1953h) “Arquitectura de nuestro tiempo”, *Bohemia*, núm. 33. La Habana. 1953, pp. 46-47 y 97-98.
- (1953i) “Pirandello desde Roma”, ver en Monografías de María Zambrano (1995a) pp. 212-218.
- (1953j) “Picasso en Roma” ver en Monografías de María Zambrano (1989c) pp. 109-113.
- (1953k) “Las ruinas” ver en monografías de María Zambrano (1955,1973) pp. 254-260.
- (1954a) “El poeta italiano Mariano Piáosla”, *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, núm. 6. Paris. 1954, pp. 102-104.
- (1954b) “El drama cátar, o la herejía necesaria”, *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, núm. 8. Paris. 1954, p. 102.
- (1954c) “La obra de Mariano Picón Salas”, *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, núm. 9. Paris. 1954, pp. 98-99.
- (1954d) “Dios ha muerto” ver en Monografías de María Zambrano (2011a) pp. 182-194.
- (1954e) “Tres delirios” ver en Monografías de María Zambrano (2007) pp. 183-187.
- (1954f) “Carta Abierta a Alfonso Reyes” ver en Monografías de María Zambrano (2014) pp. 363-370.
- (1954f) “Wilfredo Lam” ver en Monografías de María Zambrano (1996) pp. 152-154.
- (1954) “Tres piedras y un cactus” ver en Monografías de Zambrano (2014) pp. 356-360.
- (1955a) “Adsum” ver en monografías de María Zambrano (1989b) pp. 847-863.
- (1955b) “La loca”, ver en monografías de María Zambrano (1989b) pp. 1069-1071.
- (1955c) “Un delirio español: el dulce nombre”, ver en monografías de María Zambrano (1989b) pp. 1072-1075.
- (1955d) “El origen del circo romano” ver en monografías de María Zambrano (2000) pp. 143-147.

- (1955b) “La multiplicidad de los tiempos”, ver en monografías de María Zambrano (1989b) pp. 934-943.
- (1955c) “Lo que le sucedió a Cervantes” ver en monografías de María Zambrano (2011a) pp. 702-707.
- (1955d) “Don José” ver en monografías de María Zambrano (2011b) pp. 125-128.
- (1955e) “Sobre el problema del hombre”, ver en Monografías de María Zambrano (2007) pp. 188-204
- (1955f) “Una visita al Museo del Prado”, ver en monografías de María Zambrano (1989b) pp. 944-990.
- (1956a) “La filosofía de Ortega y Gasset”, ver en Monografías de María Zambrano (2011b) pp. 129-139.
- (1956b) “José Ortega y Gasset”, ver en Monografías de María Zambrano (2011b) pp. 146-154.
- (1956c) “Dos fragmentos acerca del pensar” ver en Monografías de María Zambrano (2007) pp. 205-208.
- (1956d) “Literatura y sociedad”, *Revista Mexicana de Literatura*, núm. 8. México. 1956, pp. 33-37.
- (1956e) “Unidad y sistema en la filosofía de Ortega” ver en Monografías de María Zambrano (2011b) pp. 155-164.
- (1956f) “Ortega y Gasset, filósofo y Maestro” ver en Monografías de María Zambrano (2011b) pp. 140-145.
- (1956g) “Apuntes sobre la acción de la filosofía”, *La Torre*, núm. 15-16. San Juan de Puerto Rico. 1956, pp. 553-576.
- (1956h) “La historia como juego”, incluido en *Persona y democracia*. Ver en Monografías de María Zambrano (2011a) pp. 408-412.
- (1956i) “El arte de Juan Soriano” ver en Monografías de María Zambrano (1989c) pp. 153-158.
- (1956j) “Ortega y Gasset fue el tema de ayer en Sciacca” *La Nación*. 15 de agosto de 1956. Buenos Aires.
- (1956k) “Diotima (Fragmentos ver en monografías de María Zambrano (2014a) pp. 402-409.
- (1957a) “La esfinge: la existencia histórica de España” *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, núm. 26. Paris. 1957, pp. 3-8.

- (1957b) “Los sueños y el tiempo” incluido como inicio de *El sueño creador*. Ver en monografías de María Zambrano (2011a) pp. 990-1003.
- (1957c) “El espejo de la historia”, *Índice de Artes y letras*, núm. 99. Madrid. 1957, p. 9.
- (1957d) “Tragedia y novela, el personaje”, *Papel Literario, El Nacional*, Caracas, 24 de noviembre de 1957, pp. 1 y 6.
- (1958a) “Fragmentos (De un inédito: ‘Ante la verdad’)", *Ínsula*, núm. 134. Madrid. 1958, p. 5.
- (1958b) “La humanización de la historia” incluido en *Persona y democracia*. Ver en Monografías de María Zambrano (2011a) pp. 413-423.
- (1959a) “La conciencia histórica: el tiempo”, incluido en *Persona y democracia*. Ver en Monografías de María Zambrano (2011a) pp. 381-387.
- (1959b) “Nina o la misericordia”, *Ínsula*, núm. 151. Madrid. 1959, p.1
- (1959c) “Delirio, esperanza, razón”, ver monografías de María Zambrano (2014b) pp. 75-81.
- (1959d) “El Cid y Don Juan: una extraña coincidencia” ver en monografías de María Zambrano (2011a) pp. 708-714.
- (1959e) “El alba humana en la historia”, *Humanidades*, núm. 2. Mérida (Venezuela). 1959. pp. 181-184.
- (1960a) “El absolutismo y la estructura sacrificial de la sociedad” incluido en *Persona y democracia*. Ver en monografías de María Zambrano (2011a) pp. 434-443.
- (1960b) “La pintura de Ramón Gaya” ver en Monografías de María Zambrano (2011a) pp. 809-816.
- (1960c) “Verdad y Ser en la Pintura de Armando Barrios” ver en monografías de María Zambrano (1989) pp. 163-168.
- (1960d) “La muerte de Alfonso Reyes”, *Papel Literario, El Nacional*. Caracas. 11 de febrero de 1960, pp. 1 y 6.
- (1960e) “La historia como tragedia”, *Revista Nacional de Cultura*, núm. 142-143. Caracas. 1960, pp. 224-250.
- (1960f) “Ante la desesperación de una figura universal”, *La gaceta del Fondo de cultura económica*, 1960
- (1960h) “Una pequeña historia desconocida de Nietzsche en Italia”, *Philosophica malacitana* suplemento núm. 2. Málaga, pp. 131-133.
- (1961a) “Carta sobre el exilio”, ver monografías de María Zambrano (2014b) pp. 3-13.

- (1961b) “La religión poética de Unamuno” ver en Monografías de María Zambrano (2011a) pp. 750-770.
- (1962a) “Emilio Prados”, ver monografías de María Zambrano (2011a) pp. 770-776.
- (1962b) “El escritor José Bergamín”, *Revista de Occidente*, núm. 166. Madrid. 1995, pp. 19-24.
- (1962c) “La poesía de Luis Cernuda”, ver monografías de María Zambrano (2007a) pp. 189-190.
- (1962d) “Palabra y poesía en Reyna Rivas”, ver monografías de María Zambrano (2007a) pp. 286-292.
- (1962e) “Un capítulo de la palabra: «El idiota»”, ver monografías de María Zambrano (2011a) pp. 777-787.
- (1963a) “El tiempo y la verdad”, ver monografías de María Zambrano (2014b) pp. 63-74.
- (1963b) “Josué y el pensar”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 9-11.
- (1963c) “Cuerpo y alma”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 12-14.
- (1963d) “De nuevo los astros”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 14-16.
- (1963e) “Los caminos del pensamiento”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 16-18.
- (1963f) “Introducción a la pintura: mitos y fantasmas”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 19-21.
- (1963g) “El lugar de la razón”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 22-23.
- (1963h) “La hermandad y los hermanos”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 24-26.
- (1963i) “Los cuatro elementos”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 27-28.
- (1963j) “Los símbolos”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 29-30.
- (1963k) “La escisión de la vida”, *Asomante*, núm. 19. San Juan de Puerto Rico, pp. 7-15.
- (1963l) “Los sueños en las sociedades humanas”, *La gaceta del Fondo de Cultura Económica*, núm. 101. México D.F. 1963, p. 6.
- (1963m) “Un frustrado «pliego de cordel» de Ortega y Gasset”, ver monografías de María Zambrano (2014a) pp. 443-449.

- (1964a) “Castor y Pólux” ver monografías de María Zambrano (2000) p. 148.
- (1964b) “El camino de Quetzalcóalt”, *Cuadernos americanos*, núm. 2. México D.F. Marzo-abril de 1964, pp. 69-77.
- (1964c) “El despertar”, *Educación*, núm. 11. San Juan de Puerto Rico. 1964, pp. 80-81.
- (1964d) “Lugares de la filosofía”, *Educación*, núm. 11. San Juan de Puerto Rico, pp. 77-79.
- (1964e) “Francisco de Zurbarán”, ver monografías de María Zambrano (1989c) pp. 90-95.
- (1964f) “El hombre ante su historia”, *Educación*, núm. 12. San Juan de Puerto Rico, pp. 11-17.
- (1964g) “La cueva de la pintura”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 30-32.
- (1964h) “De nuevo los astros (II)”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp.32-34.
- (1964i) “Mozart, un milagro musical”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 34-36.
- (1964j) “Recuerdo de Alfonso Reyes”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp.41-42.
- (1964k) “Las Cenizas de Giordano Bruno”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp.43-45.
- (1964l) “La plegaria silenciosa”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp.45-46.
- (1964m) “Cuerpo y alma: sombra y luz”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 47-49.
- (1964n) “La sombra y el ángel”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 49-51.
- (1964ñ) “El espejo”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 51-53.
- (1964o) “La ciudad, creación histórica”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 53-56.
- (1964p) “El señor de la Aurora”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp.56-58.
- (1964q) “El origen del teatro”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 62-63.

- (1964r) “Los centros de población”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 66-68.
- (1964s) “El descubrimiento de América”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 68-70.
- (1964t) “Muerte y vida de un poeta: Emilio Prados”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp.71-73.
- (1964u) “El dintel de la historia: el sacrificio”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 74-76.
- (1964v) “La ciudad”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 76-77.
- (1964w) “La humana igualdad”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 78-79.
- (1964x) “Realismo y realidad”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 80-83.
- (1964y) “Las metáforas”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 83-84.
- (1964z) “Un lugar de la palabra: Segovia”, ver monografías de maría Zambrano (2011a) 787-802.
- (1965a) “El mito de la primavera”, *Escuela*, núm. 11. San Juan de Puerto Rico. 22 de marzo de 1965, p. 15.
- (1965b) “Los remordimientos”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 85-86.
- (1965c) “Vivir es anhelar”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 87-89.
- (1965d) “Las preguntas y el preguntar”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 89-91.
- (1965e) “¿Cuál es la adolescencia?”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 91-92.
- (1965f) “El 14 de febrero, día de San Valentín”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, p. 93.
- (1965g) “La mancha”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 94-96.
- (1965h) “Frivolidad y tragedia”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 96-98.
- (1965i) “La metáfora del corazón”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 98-99.
- (1965j) “El saber y sus formas”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 100-101.

- (1965k) “La forzada inferioridad”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 102-103.
- (1965l) “La huida de las ciudades”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 104-105.
- (1965m) “Consideraciones sobre el animal”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp. 106-107.
- (1965n) “Valle Inclán y la generación del 98”, *Con Datos de Niebla*, núm. 21-22. Huelva. 2002, pp.108-110.
- (1965ñ) “La paradoja de la libertad en Rosseau”, *Educación*, núm. 13. San Juan de Puerto Rico, pp. 105-107.
- (1965o) “Rousseau y su tiempo”, *Educación*, núm. 13. San Juan de Puerto Rico, pp. 101-103.
- (1965p) “Disolución y condensación: el sentimiento”, ver monografías de María Zambrano (2011c) pp. 79-81.
- (1966) “Los dos polos del silencio”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 78-84.
- (1967a) “Algunas reflexiones sobre Benedetto Croce”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 241-254.
- (1967b) “La palabra y el silencio”, *Anthropos. Suplementos 2*. Barcelona. 1987. pp. 113-116.
- (1968a) “Consideraciones acerca de la poesía”, ver monografías de María Zambrano (2007a) pp. 59-68.
- (1968b) “Cuba y la poesía de José Lezama Lima”, ver monografías de María Zambrano (2007a) pp. 275-278.
- (1968c) “José Lezama Lima en la Habana”, ver monografías de María Zambrano (2007c) pp. 209-213.
- (1969a) “Perdida y aparición del último escrito de «Juan de Mairena» por Antonio Machado”, ver monografías de María Zambrano (2014a) pp. 475-478.
- (1969b) “El libro de Job y el pájaro”, ver monografías de María Zambrano (2011a) pp. 344-359.
- (1969c) “La respuesta de la filosofía (Fragmentos)”, *Anthropos. Suplementos 2*. Barcelona. 1987. pp. 116-120.
- (1970a) “La esfinge y los etruscos”, *Semana*, núm. 29. San Juan de Puerto Rico. 1970, p.64-66.

- (1970b) “Esencia y forma de la atención”, *Semana*, núm. 30. San Juan de Puerto Rico. 1970, pp. 113-114.
- (1970c) “Entre el ver y el escuchar”, *Semana*, núm. 30. San Juan de Puerto Rico. 1970, pp. 109-111.
- (1970d) “Ciencia e iniciación”, *Semana*, núm. 31. San Juan de Puerto Rico. 1970, pp. 77-79.
- (1970e) “Los orígenes del pensamiento: el asombro”, *Semana*, núm. 28. San Juan de Puerto Rico. 1970, pp. 81-82.
- (1971a) “Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes”, ver en Monografías de María Zambrano (1989c) pp. 66-80.
- (1971b) “La estructura de la mortalidad y los modos de vida actualmente”, *Semana*, núm. 32. San Juan de Puerto Rico. 1971, pp. 151-161.
- (1971c) “La unificación del conocimiento y las estructuras de lo humano en unidad”, *Semana*, núm. 32. San Juan de Puerto Rico. 1971, pp. 82-91.
- (1971d) “Los cielos y otros fragmentos”, *Exilio*, núm. 3-4. Nueva York. 1971.
- (1971e) “Ortega y Gasset y la Razón vital”, ver monografías de María Zambrano (2011b) pp. 179-202.
- (1972) “Del método en filosofía o de las tres formas de visión”, *Anthropos*. Suplementos 2. Barcelona. 1987. pp. 116-120.
- (1973a) “¿Qué es la adolescencia?”, *Semana*, núm. 32. San Juan de Puerto Rico. 1971, pp. 71-72.
- (1973b) “De la necesidad y la esperanza”, *Semana*, núm. 32. San Juan de Puerto Rico. 1971, pp. 73-75.
- (1973c) “Areté, virtud, eficacia”, *Semana*, núm. 32. San Juan de Puerto Rico. 1971, pp. 75-77.
- (1973d) “El vaso de Atenas”, ver monografías de María Zambrano (1955, 1973) pp. 338-343.
- (1974a) “El camino recibido”, ver monografías de María Zambrano (1989a) pp. 79-84.
- (1974b) “Hora de España XXIII”, ver monografías de María Zambrano (2014a) pp. 518-539.
- (1975a) “El horizonte y la destrucción”, *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano*, núm. 6. Barcelona. 2004, pp. 173-176.
- (1975b) “El tiempo en la vida humana”, *Semana*, núm. 32. San Juan de Puerto Rico. 1971, pp. 87-88

- (1975c) “La barca de oro. Introducción a la memoria”, *Semana*, núm. 32. San Juan de Puerto Rico. 1971, pp. 88-89.
- (1975d) “Miguel de Molinos, reaparecido”, *Ínsula*, núm. 338. Madrid. 1975, pp. 3-4.
- (1975e) “Un pensador (Sobre Antonio Machado)”, ver monografías de María Zambrano (2007a) pp. 137-152.
- (1976a) “El viaje: infancia y muerte. (Sobre un poema de García Lorca)”, ver monografías de María Zambrano (2007a) pp. 165-178.
- (1976b) “Homenaje a León Felipe”, *Cuadernos para el diálogo*, núm. 162. Madrid. 1976, p. 67.
- (1977a) “Acerca de la generación del 27”, ver monografías de María Zambrano (2007a) pp. 159-162.
- (1977b) “Hombre Verdadero: José Lezama Lima”, ver monografías de María Zambrano (2007c) pp. 219-223.
- (1977c) “Parábola en tres metáforas”, *Semana*, núm. 32. San Juan de Puerto Rico. 1971, pp. 87-88
- (1977d) “Hora de España XIII”, ver monografías de María Zambrano (1936) pp. 275-292.
- (1977e) “Pensamiento y poesía en Emilio Prados”, ver monografías de María Zambrano (2007a) pp. 198-204.
- (1977f) “Adiós a José Perterre” *El País*, 17 de febrero de 1977.
- (1978) “Presencia de Miguel Hernández”, ver monografías de María Zambrano (2014a) pp. 577-584.
- (1979a) “Antes de la ocultación. Los mares”, ver monografías de María Zambrano (1986a) pp. 81-84.
- (1979b) “El inacabable pintor Joan Miró”, ver monografías de María Zambrano (1989c) pp. 114-116.
- (1979c) “José Bergamín: pájaro pinto”, ver monografías de María Zambrano (2007a) pp. 205-207.
- (1980a) “La mirada originaria de José Ángel Valente”, *Quimera* núm. 4. Barcelona. 1980, pp. 39-42.
- (1980b) “El temblor”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 268-269.
- (1980c) “El misterio de la flor”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp.150-152.

- (1980d) “La pintura de Ramón Gaya”, ver monografías de María Zambrano (1989c) pp. 136-144.
- (1980e) “La noche del sentido. La Aurora de la palabra es la noche del sentido”, ver monografías de María Zambrano (1986a) pp. 110-112.
- (1980f) “No llaméis. No llaméis que no viene”, ver monografías de María Zambrano (1986a) pp. 113-114.
- (1980g) “En la distancia (sobre José Herrera Petere), ver monografías de María Zambrano (2014a) pp. 589-590.
- (1981) “Pedro Caravia Hevia”, ver monografías de María Zambrano (2014a) pp. 613-617.
- (1982a) “Saludos a Octavio Paz” *El País*, 23 de abril de 1982
- (1982b) “Calvert Casey, el indefenso. Entre el ser y la vida”, ver monografías de María Zambrano (2014a) pp. 595-605.
- (1983a) “Acerca del método: la balanza”, ver monografías de María Zambrano (1989a) pp. 84-93.
- (1983b) “José Ortega y Gasset en la memoria: Conversión-revelación), ver monografías de María Zambrano (2011) pp. 203-205.
- (1985a) “Aquel 14 de abril”, ver monografías de María Zambrano (2014a) pp. 659-661.
- (1985b) “Del escribir”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 191-195.
- (1985c) “Don Ramón agente de revelación”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 219-222.
- (1985d) “Bergamín crucificado”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 231-233.
- (1985e) “Roma ciudad abierta y secreta I y II”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 159-166.
- (1985f) “El paso de la primavera”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 147-149.
- (1985g) “Metamorfosis”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 115-118.
- (1985h) “Un impar monumento”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 170-173.
- (1985i) “La inminente vuelta de los aedas”, ver monografías de María Zambrano (2007a) pp. 108-111.
- (1985j) “Árbol, toro, lira”, ver monografías de María Zambrano (1989c) pp. 186-187.

- (1985k) “La muerte apócrifa”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 109-110.
- (1985l) “El dios oscuro: el verano”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp.143-146.
- (1985m) “El saber de experiencia (notas inconexas)”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 68-73
- (1985n) “Tiempo de nacimiento”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 134-137.
- (1985o) “Dos visiones objetivas”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 153-156.
- (1985p) “Antonio Espina, escritor bajo la luz de Madrid”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 227-230.
- (1985q) “Las vísceras de la ciudad”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 174-175.
- (1985r) “Entremos más adentro en la espesura”, *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano*, núm. 7. Barcelona. 2005, p. 102.
- (1985s) “Mensaje a los poetas”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 257-258
- (1985t) “El vino aquel”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 122-126.
- (1986a) “El libro: ser viviente”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 179-184.
- (1986b) “Cielos pintados”, ver monografías de María Zambrano (1989c) pp. 169-171.
- (1986c) “Ana de Carabantes”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 316-318.
- (1986d) “Otras huellas”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 319-321.
- (1986e) “Un don del océano: Benito Pérez Galdós”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 200-204.
- (1986f) “Algunas reflexiones sobre Benedetto Croce”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 241-254.
- (1986g) “La voz abismática”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 293-296.
- (1986h) “La presencia de Don Miguel”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 205-211.

- (1986g) “Nuevas páginas sobre el amor: el enamoramiento. El pájaro del pensamiento”, *Ínsula*, núm. 470-471. Madrid. 1986.
- (1987a) “A modo de autobiografía” ver Monografías de María Zambrano (2014a) pp. 715-727.
- (1987b) “El corazón de la vida”, ver monografías de María Zambrano (1995a) p. 139.
- (1987c) “Un liberal”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 85-95.
- (1987d) “Un perfil”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 273-275.
- (1987e) “Ser naciente”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 185-187.
- (1987f) “Lo intacto”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 281-283.
- (1987g) “El cuadro de Santa Bárbara del maestro Flémalle”, ver monografías de María Zambrano (1989c) pp. 81.
- (1987h) “Federico García Lorca. Tres poemas juveniles”, ver monografías de María Zambrano (2007a) pp. 163-164.
- (1988a) “Entrevista a María Zambrano (1904-1991), a cargo de Pilar Trenas, emitida en el programa "Muy personal" (1988) de Televisión Española”, *DUODA. Revista d'Estudis Feministes* núm. 25. Barcelona. 2003, pp. 141- 165.
- (1988b) “Ausencia y presencia” *Philosophica Malacitana*, vol. I. Málaga. 1988, pp.7-10.
- (1988c) “El desnudo iniciático”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 167-169.
- (1988d) “El misterio de la quena”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 276-278.
- (1988e) “La fábula del poder y el amor”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp.74-77.
- (1988f) “Goethe y Hölderlin”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 259-263.
- (1988g) “Felices en La Habana”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 279-280.
- (1988h) “José Lezama Lima, vida y pensamiento”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 284-288.
- (1988i) “Los hermanos Bécquer”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 264-267.
- (1988j) “El silencio”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 196-199.

- (1988k) “Breve testimonio de un encuentro inacabable, ver monografías de María Zambrano (2007b) pp. 234-236.
- (1989a) “Amo mi exilio”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 65-67.
- (1989b) “Palabras paternas”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 270-272.
- (1989d) “Entre violetas y volcanes”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 223-226.
- (1989e) “Seis personajes en busca de autor (I y II)”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 212-218.
- (1989f) “El sueño de la pintura”, ver monografías de María Zambrano (1989c) pp. 61-65.
- (1989g) “El diario de otro”, ver monografías de María Zambrano (2014a) pp. 776-777.
- (1990a) “El cine como sueño”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 299-305.
- (1990b) “Jaime en Roma”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 289-292.
- (1990c) “Impávido ante las ruinas”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 96-100.
- (1990d) “Una parábola árabe”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 127-130.
- (1990e) “La recreación”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 119-121.
- (1990f) “Una injusticia”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 101-104.
- (1990g) “Los peligros de la paz”, ver monografías de María Zambrano (1995a) pp. 111-112.

Inéditos de María Zambrano

- (1933) Carta a Rafael Dieste. “De los archivos de Rafael Dieste. Dieste- María Zambrano” *Boletín gallego de literatura*, núm. 6. Santiago de Compostela. pp. 98-99.
- (1939) Carpeta con apuntes de Morelia y La Habana. M- 349.
- (1940a) Lucrecio poeta del desamparo humano. M-17.
- (1940b) Sobre el estoicismo. M-485.
- (1940-1941) Anotaciones en el Savoy. M-318.
- (1942) El orden del corazón. Notas sobre el estoicismo. M-323.
- (1942-1947) Carpeta con apuntes y seminarios. M-332.
- (1943a) La idea del hombre en el tiempo según San Agustín. M-358.

- (1943b) Apuntes de Elsa Fano de un curso dictado por María Zambrano en la Universidad de San Juan de Puerto Rico. M-411.
- (1943c) La realidad se da... M-483.
- (1944a) La esfinge. M-263.
- (1944b) El final del mundo antiguo y la importancia de la filosofía. M-320.
- (1944c) Carta a Rafael Dieste. https://dspace.usc.es/bitstream/10347/1709/1/pg_099-106_bgl5.pdf p. 102.
- (1944-1951) Sobre el Amor. M-402.
- (1944-1953) Filosofía y cristianismo. M-350.
- (1945a) Cursos y conferencias en la Habana. M-45.
- (1945b) Idea de libertad. M-359.
- (1945c) Función de la filosofía ante la vida. M-357.
- (1947a) La liberación de Don Quijote. M-303.
- (1947b) Laberinto: Amor y libertad. M-350.
- (1947c) La pasividad. M-353.
- (1948a) El estoicismo filosofía de crisis. M-234.
- (1948b) Arte y danza. M-311.
- (1948c) La mística realización de la vida personal. M-463.
- (1948d) Sobre la vida. M-464. M-465.
- (1948-1949) Piedad. M-398.
- (1948-1950) Vida y trascendencia. M-397
- (1949a) Introducción al seminario “La idea del hombre en San Agustín” M-9.
- (1949b) Tres momentos de crisis histórica. M-10.
- (1949c) Para el Amor y la Piedad. M-13.
- (1949d) Tragedia y filosofía. M-344.
- (1950a) Fragmentos pitagóricos M-189.
- (1950b) La confesión. M-405.
- (1954a) Una encendida certidumbre. M-170.
- (1954b) Proyecto de Metafísica partiendo de Aristóteles. M-171.
- (1954c) La tragedia novelada (proyecto). M-472.
- (1954d) Sueños. M-368
- (1954-1955) Fragmentos de una ética. M-347.
- (1954-1963) Los sueños y el tiempo. M-462.
- (1957a) Apariciones reales. M-369.

- (1958a) Ser y tiempo. M-364.
- (1958b) Los sueños y el tiempo. M-370.
- (1958c) Ser y realidad. M-371.
- (1958c) Tragedia y novela. M-372.
- (1958c) La estructura del tiempo en la vida humana. M-373.
- (1958d) Realidad. Naturaleza. M-381.
- (1958d) El soñar y la realidad. M-382.
- (1958e) El tiempo. M-386.
- (1958f) Análisis de la atemporalidad. M-387.
- (1958g) La persona humana. M-388.
- (1958h) Ser y realidad. M-390.
- (1958i) Los sueños y el tiempo. M-395.
- (1958j) Ser y realidad. M-460.
- (1958-1969) Lo nacido es trágico. M-367.
- (1959) El tiempo en la vida humana. M-377.
- (1960a) Nota personal. M-437.
- (1960b) Cuaderno (La Virgen). M-51.
- (1960b) La invasión del éxito. M-176.
- (1960-1961) Pintura “Los sueños y el tiempo”. M-379.
- (1962) A Nietzsche (La muerte y el lugar de la razón). M-211.
- (1962-1971) La palabra. M-410.
- (1963) Cronos. M-361.
- (1964a) La sombra y el ángel. M-54.
- (1964b) -La cruz- Historia y Revelación. M-60.
- (1964-1971) Historia y revelación. M-141. M- 365.
- (1965a) Disolución y condensación. El sentimiento. M-115.
- (1965b) Idolatría y magia de la sociedad. M-46.
- (1966a) El pensar sistemático: indicio, símbolo, razón. M-129
- (1966b) Cuadernos de Santa Lucia II. M-416.
- (1967-1970) La reflexión (Historia y revelación). M-139.
- (1967) Historia y revelación.
- (1968a) Syzyguia. M-408.
- (1968b) Camino de Éfeso. M-409.
- (1968c) Carta a José Ángel Valente. Cátedra José Ángel Valente. Sección 1/4.

- (1968d) Crítica de la razón discursiva. M-287.
- (1971) Historia y revelación. M-141.
- (1972a) Crítica a la razón discursiva. M-261.
- (1972b) Cuadernos de Ofelia. M-233.
- (1974) El filósofo. M-142.
- (1974-1976) Hijo del hombre. M. 145.
- (1975a) Ecce Agnus. Miguel de Molinos. M-151.
- (1975b) El nacimiento de la filosofía. M-152
- (1978) Proyecto sobre la experiencia del amor.

Obras sobre María Zambrano

- Andreu, A. (2007) *María Zambrano. El Dios de su alma*. Granada. Comares
- Ávila, R. (2009) “«El delirio del superhombre» ¿Una nueva estación de lo sagrado?”
Aurora. Papeles del seminario María Zambrano. núm. 10.
Barcelona, pp. 6-18.
- Balza, I. (2000) *Tiempo y escritura en María Zambrano*. Donosita. Iralka.
- Bernárdez, M. (2004) *María Zambrano: acercamiento a una poética de la aurora*.
México DF. Universidad Iberoamericana
- Bundgard, A. (2000) *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico místico de María Zambrano*. Madrid. Trotta.
(2002) “«La filialidad del cordero». Interpretación de la imagen simbólica del cordero en textos escogidos de María Zambrano.”
Aurora. Papeles del seminario María Zambrano. núm. 4.
Barcelona. 2002, pp.87-93.
- Beneyto, J. (Ed) (2004) *María Zambrano. La visión más transparente*. Madrid. Trotta-Fundación Carolina
- Bigardi, S. (2013) *El delirio en el pensamiento de María Zambrano* en
http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/51946/1/BIGARDI_TESIS.pdf
- Cerezo, P. (Ed) (2005) *María Zambrano. Filosofía y literatura*. Sevilla. Fundación Lara.
- Eguizábal, J. I. (1999) *La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la temporalidad*. Madrid. Biblioteca Nueva.

- (2008) *Zambrano-Valente: la destrucción y el amor*. Salamanca. Amarú Ediciones.
- Fogler, M. (2017) *Lo otro persistente. Lo femenino en la obra de María Zambrano*. Zaragoza. Prensa de la Universidad de Zaragoza.
 - Gari, B. (2006) “María Zambrano y el lenguaje de la Aurora” en *Mística y creación en el siglo XX*. Barcelona. Herder.
 - Gomez Blesa, M. (2008) *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en María Zambrano*. Burgos. Editorial Gran Via.
 - (2009) “Zambrano-Nietzsche: La genealogía de la razón” en *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano*, núm. 10. Barcelona, pp. 29-37.
 - Gonzalo Carbó, A. (2004) “«Atravesando el mar en llamas»: el sufismo en María Zambrano y Bill Viola.” *Posdata. Revista de arte, letras y pensamiento*, núm. 26. Murcia, pp. 51-71.
 - (2005) “La extinción como aurora: fuego y agua en el sufismo y en el arte contemporáneo.” *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano*, núm. 7. Barcelona, pp. 31-43.
 - Janés, C. (2010) *María Zambrano: desde la sombra llameante*. Madrid. Siruela.
 - Johnson, R. (2012) “El concepto de «persona» de María Zambrano y su pensamiento sobre la mujer”. *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano*, núm. 13. Barcelona, pp. 8-17.
 - Laurenzi, E. (1995) *María Zambrano. Nacer por sí misma*. Madrid. Horas y horas.
 - (2012) “Desenmascarar la complementariedad de los sexos. María Zambrano y Rosa Chacel frente al debate en la «Revista de Occidente»” *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano*, núm. 13. Barcelona, pp. 18-29.
 - Maillard, C. (1990) *El monte Lu en lluvia y niebla. María Zambrano y lo divino*. Málaga. Biblioteca Popular Malagueña.
 - (1992) *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*. Barcelona. Ánthropos.
 - Maillard, M.L. (1997) *María Zambrano. La literatura como conocimiento y participación*. Lleida. Ediciones de la Universidad de Lleida.
 - (2003) “El Nietzsche de Zambrano” en *Estudios Nietzsche*, núm. 3. Málaga, pp. 131-139.

- Moreno Sanz, J. (1996) *Encuentro sin Fin con el camino de pensar de María Zambrano y otros encuentros*. Madrid. Endymon.
- (1999) *El ángel del límite y el confín intermedio. Tres poemas y un esquema de María Zambrano*. Madrid. Endymon.
- (2008) *El logos oscuro: Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*. Madrid. Verbum. Cuatro volúmenes.
- (2010) “Destierro y exilio: categorías del pensar de María Zambrano” en *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*. Madrid. Consejo superior de investigaciones científicas.
- (2012) “El logos oscuro en María Zambrano” en *Conciencia: imagen y concepto*. Sevilla. Alegoría, pp. 111-130.
- Morey, M. (2016) “María Zambrano, uso y mención” *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano*, núm. 16. Barcelona, pp. 66-75.
- Neves, M. J. (2004) “Estética y sueño en María Zambrano” *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano*, núm. 6. Barcelona, pp. 44-50.
- (2007) “Al encuentro del ser recibido La fenomenología del sueño de María Zambrano en el Asesoramiento Ético y Filosófico” *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano*, núm. 8. Barcelona, pp. 37-54.
- . Ortega Muñoz, J.F. (1996) “Reflexión y revelación, los dos elementos del discurrir filosófico. (Una aproximación al pensamiento de María Zambrano)” en *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, vol. I. Málaga, pp. 211-239.
- Pino Campos (2005) *Estudios sobre María Zambrano*. Santa Cruz de Tenerife. Universidad de la Laguna.
- Ramirez, G. (2004) *María Zambrano, crítica literaria*. Madrid. Devenir ensayo.
- Revilla, C. (1999) “De la razón vital a la razón poética: el logos de las cosas” en *Convivium. Revista de filosofía*, núm. 12. Barcelona, pp. 75-95.
- (2002) “Las imágenes en la «vida del alma». Algunos símbolos de la palabra” en *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano*, núm. 4. Barcelona, pp. 6-13.
- (2005) *Entre el alba y la aurora. Sobre la filosofía de María Zambrano*. Barcelona. Icaria

- (2007) “Correspondencias o sincronizaciones entre Max Scheler y María Zambrano” en *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano*, núm. 7. Barcelona, pp. 63-73.
- (2008) “La raíz fecundante de la vida. Impulso afectivo y sentir originario en la antropología de Max Scheler y María Zambrano” en *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano*, núm. 9. Barcelona, pp. 28-33.
- (Ed) (2013) *La Palabra liberada del lenguaje*. Barcelona. Bellaterra.
- Rocha Barco (Ed) *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*. Madrid. Tecnos
 - Rodríguez, M. (2015) “Nietzsche o «Dionisos crucificado»” en *Annales*, vol. XL. 1. Lublin, pp. 23-37.
 - Savignano, A. (2005) *María Zambrano: la razón poética*. Granada. Comares.
 - V.V.A.A (2005) *María Zambrano. Ahora, ya. Republica de las letras*, núm 89. Madrid. ACE.
 - Zamboni, C. (2005) “Imágenes que crean mundo. María Zambrano y la mística iraní” en *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano*, núm. 7. Barcelona, pp. 90-94.

Otra bibliografía utilizada

- Agamben, G. (2003) *El lenguaje y la muerte*. Valencia. Pre-textos.
- (2006) *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia. Pre-textos.
- (2008) *La potencia del pensamiento*. Barcelona. Anagrama.
- Andreu, A. (2009) *El logos alejandrino*. Madrid. Siruela.
- Aristóteles (1978) *Acerca del alma*. Madrid. Gredos.
- (2003) “Arte poética” en *Artes poéticas*. Madrid. Visor.
- Arola, R. (2002) *La cábala y la alquimia en la tradición espiritual de occidente. Siglos XV-XVII*. Palma de Mallorca. Mandala.
- (2008) *Alquimia y religión. Los símbolos herméticos del siglo XVII*. Madrid. Siruela.
- Bachelard, G. (2003) *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*. México. FCE
- Baring, A. (2004) “The Wisdom texts: Divine Wisdom, Sophia, Holy Spirit” en http://www.annebaring.com/pdf/files/seminar13_pdf.pdf

- Baring, A.; Cashford, J. (2005) *El mito de la diosa*. Madrid. Siruela.
- Barker, M. (1995) “The secret tradition” en *Journal of Higher Criticism*, num. 2.
Nueva Jersey, pp. 31-67.
- (2000) *Revelation of Jesus Christ*. Edimburgo, T&T Clark
- (2003) *Great High Priest: The Temple roots of Christian liturgy*. Londres.
T&T Clark.
- (2004) “Wisdom and the stewardship of knowledge” en
<http://www.margaretbarker.com/Papers/WisdomAndTheStewardshipOfKnowledge.pdf>
- Baruzi, J. (2001) *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*.
Valladolid. Junta de Castilla y León.
- Bernabé, A. (Ed) (2003) *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid. Akal
- Barth, P. (1980) *Los estoicos*. Madrid. Revista de Occidente.
- Benjamín, W. (1998) *Iluminaciones I. Imaginación y sociedad*. Madrid. Taurus.
(2006) *Ensayos escogidos*. México. Coyacoán.
- Bergson, H. (2004) *Memoria y vida*. Madrid. Alianza Editorial.
- Blanchot, M. (2012) “Nietzsche y la escritura fragmentaria” en *Instantes y azares - Escrituras nietzscheanas*. Buenos Aires, pp. 27-51.
- Boff, L. (1979) *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*. Madrid. Ediciones paulinas.
(1982) *El Ave María. Lo femenino y el Espíritu Santo*. Santander. Sal Terrae.
- Borges, J.L. (1974) *Obras completas*. Buenos Aires. Emecé Editores.
- Bulgakov, S. (2008) *The Lamb of God*. Michigan. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
(2009) *The burning bush: On the Orthodox Veneration of the Mother of God*. Michigan. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
(2014) *El Paráclito*. Salamanca. Ediciones Sígueme.
- Campos, J. (2015) *De la diosa a María. Una aproximación desde la teoría de los arquetipos*. Barcelona. Publicacions de l'Abadia de Monserrat.
- Certeau, M. (2006) *La fábula mística*. Madrid. Siruela.
- Cioran, E. M. (2000) *El aciago demiurgo*. Madrid. Taurus.
- Cirlot, J. E. (2006) *Diccionario de símbolos*. Madrid. Siruela.
- Colli, G. (2009) *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona. Tusquets.

- Corbin, H. (1983) *El hombre y su ángel. Iniciación y caballería espiritual*. Barcelona. Destino
- (1993) *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*. Barcelona. Destino.
- (1994) *Historia de la filosofía Islámica*. Madrid. Trotta.
- (1996) *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*. Madrid. Siruela.
- (2000) *El hombre de luz en el sufismo iranio*. Madrid. Siruela.
- (2015) *Acerca de Jung. El Budhismo y la Sophia*. Madrid. Siruela.
- Dante (2003) *Vida Nueva*. Madrid. Cátedra.
- Deleuze, G. (1987) *El bergsonismo*. Madrid. Cátedra.
- (2000) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona. Anagrama.
- Durand, G. (2004) *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. México. FCE
- (2012) “La Virgen María y el Alma del mundo” en *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo*. Barcelona. Anthropos.
- Eliade, M. (1974) *Tratado de historia de las religiones*. Madrid. Ediciones cristiandad.
- (1979) *Imágenes y símbolos: Ensayos sobre el simbolismo mágico religioso*. Madrid. Taurus.
- Elorduy, E. (1972) *El estoicismo*. Madrid. Gredos. 2 volúmenes.
- Foucault, M. (1967) *Historia de la locura en la época clásica*. México. Fondo de Cultura Económica.
- (1976) *Vigilar y castigar*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- (1997) *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia. Pre-textos.
- (2005) *La hermenéutica del sujeto*. Madrid. Akal.
- (2005b) *Historia de la sexualidad. 3- El cuidado de sí*. Madrid. Siglo XXI.
- Gadamer, H. G. (1993) *Poema y diálogo*. Barcelona. Gedisa
- (2001) *Verdad y método*. Salamanca. Sígueme.
- García Bazán, F. (2012) “La Sofía gnóstica y la concepción de la mística entre los neoplatónicos” *Studia Hermetical Journal*. Vol. 2, núm. 1 pp. 4-26.
- Gómez de Liaño, I. (2005) *El círculo de la sabiduría. Diagramas de conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*. Madrid. Siruela.

- Griffith, S. (1990) "Thomas Merton, Louis Massignon, and the Challenge of Islam,"
The Merton Annual núm. 3. Nueva York, pp. 151-172.
- Guenon, R. (1995) *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Barcelona. Paidós.
- Guthrie, W. K. C. (1993) *Historia de la filosofía II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. Gredos. Madrid.
(2003) *Orfeo y la religión griega*. Madrid. Siruela
- Hallaj, M (2002) *Diván*. Madrid. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Hass, A. (1999) *Visión en azul*. Madrid. Siruela.
(2002) *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*.
Barcelona. Herder
- Heidegger, M. (1996) *Ser y tiempo*. Madrid. FCE.
(2002) *De camino al habla*. Barcelona. Serbal.
(2003a) *La proposición del fundamento*. Barcelona. Serbal.
(2003b) *¿Qué es metafísica?* Madrid. Alianza.
(2005a) *Caminos de bosque*. Madrid. Alianza.
(2005b) *Parménides*. Madrid. Akal.
(2012) *Heráclito*. Buenos Aires. El hilo de Ariadna.
(2013) *Nietzsche*. Barcelona. Ariel.
- Herrero de Jáuregui, M. (2007) *Tradición órfica y pitagorismo*. Madrid. Trotta.
- Hildegarda de Bingen (2007) *Libro de las obras divinas*.
- Hesíodo (2006) *Obras y fragmentos*. Madrid. Gredos
- Hölderlin, F. (2008a) "Notas sobre Antígona" en *Ensayos*. Madrid. Hiperión, pp. 157-166.
- Juan de la Cruz, S. (2003) *Obra completa*. Dos volúmenes. Madrid. Alianza.
- Jung, C. G. (1966) *El hombre y sus símbolos*. Madrid. Aguilar.
(1970) *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona. Paidós.
(1995) *Psicología y alquimia. Obras completas vol. 12*. Madrid. Trotta.
(1998) *Símbolos de transformación*. Barcelona. Paidós.
(2014) *Respuesta a Job*. Madrid. Trotta.
- Kerényi, K (1991) *Los dioses de los griegos*. Monte Ávila. Carácas.
- Kierkegaard, S. (1988) *Diario de un seductor*. Barcelona. Destino.
- Klossowski, P. (2004) *Nietzsche y el círculo vicioso*. Madrid. Arena libros.
- Koyre, A. (1981) *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*. Madrid.

- Lezama Lima, J. (1977) *Obras completas. Tomo II. Ensayos y cuentos*. México. Aguilar.
- (1981) *Imagen y posibilidad*. La Habana. Letras cubanas.
- (2015) *La cantidad hechizada*. Sevilla. Confluencias.
- (2016) *Poesía completa*. México. Sexto piso.
- López-Baralt, L. (1998) *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Madrid. Trotta.
- Maestro Eckhart (1998) *El fruto de la nada*. Madrid. Siruela.
- Massignon, L. (1932) “Los métodos de realización artística en los pueblos del islam”
Revista de Occidente. Madrid. Núm. 116. pp. 257-284
- (1999) *Ciencia de la compasión*. Madrid. Trotta.
- (2000) *La pasión de Hallaj. Mártir y místico del Islam*. Barcelona. Paidós.
- (2005) *Palabra dada*. Madrid. Trotta
- Molinos, M. (1989) *Guía espiritual*. Madrid. Alianza.
- Nietzsche, F. (1980) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Valencia. Revista teorema
- (1994) *El anticristo*. Madrid. Alianza.
- (1997) *Así habló Zaratrusta*. Madrid. Alianza.
- (1999) *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- (2001) *La ciencia jovial*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- (2004) *Fragmentos póstumos*. Madrid. Abada.
- (2006) *La genealogía de la moral*. Madrid. Alianza.
- (2008) *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Madrid. Tecnos.
- (2011a) *Aurora. Reflexiones sobre la moral como principio*. Barcelona. Debolsillo.
- (2011b) *Ecce Homo*. Madrid. Alianza.
- (2012) *Más allá del bien y del mal*. Madrid. Alianza.
- (2013) *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid. Alianza.
- Neruda, P. (2004) *Residencia en la tierra*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria.
- Orbe, A. (1966) *La teología del Espíritu Santo. Estudios valentinianos vol. IV*. Roma. Universitá Gregoriana.

- Ortega y Gasset, J. (1966) *Obras completas*. 9 volúmenes. Madrid. Revista de Occidente
(2009) *Obras completas*. Tomo IX. Madrid. Taurus.
- Otto, R. (2003) *Los dioses de Grecia*. Madrid. Siruela.
(2005) *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid. Alianza.
- Pagels, E. (2012) *El Pablo gnóstico. Exégesis gnóstica de las cartas paulinas*. Barcelona. La Teca ediciones.
- Paz, O. (1976) *El arco y la lira*. México DF. FCE
- Paulino, J. (1998) “Ángel Ganivet: la secularización de la religión en el modernismo” en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Núm. 3. Madrid. Pp. 209-221.
- Platón (1985) *Diálogos I*. Madrid. Gredos
(1986) *Diálogos IV. La República*. Madrid. Gredos.
(1988) *Diálogos III*. Madrid. Gredos.
(2002) *Diálogos V*. Madrid. Gredos.
- Quispel, G. (2008) *Gnostica, Judiaca, Catholica. Collected Essays*. Leiden. Brill.
- Reyes Mate, F. (2006) *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “sobre el concepto de Historia”*. Madrid. Trotta.
- Ricoeur, P. (2003) *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid. Trotta.
- Scheler, M. (1996) *Ordo amoris*. Madrid. Caparros.
(2000) *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona. Alba.
(2005) *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca. Sígueme.
- Sloterdijk, P. (2000) *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia. Pre- Textos.
- Schipflinger, T. (1988) *Sophia-Maria: A Holistic Vision of Creation*. Maine. York Beach.
- Schneider, M. (2001) *El origen musical de los animales-símbolo en la mitología y escultura antigua*. Madrid. Siruela.
- Scholem, G. (2005) *La cábala y su simbolismo*. México DF. Siglo XXI
(2006) *Lenguajes y Cábala*. Madrid. Siruela.
- Spinoza, B. (2007) *Ética*. Madrid. Alianza.

- Tejada, R. (2003) “La metáfora del naufragio en Ortega y su pregnación en algunos orteguianos”. *Revista de estudios orteguianos*. Madrid, núm. 7, pp. 139-172.
- Thompson, C. (2002) *Canciones en la noche. Estudio sobre San Juan de la Cruz*. Madrid. Trotta.
- Trias, E. (1994) *La edad del espíritu*. Barcelona. Destino.
- Valente, J. A. (1998) *Punto cero. Poesía 1953-1979*. Barcelona. Seix- Barral.
- Vernant, J.P. (2000) *El universo, los dioses, los hombres*. Barcelona. Anagrama.
- V. V.A. A. (2007) *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. Tres volúmenes. Madrid. Trotta.
- Von Franz, M.L. (ed) (2000) *Aurora Consurgens*. Toronto. Inner City Books.
- Watts, A. (1997) *Mito y ritual en el cristianismo*. Barcelona. Kairós.
- Zubiri, X. (2004) *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid. Alianza.
- (2007) *Cursos universitarios*. Madrid. Alianza

