

## La filosofía política de María Zambrano\*\*

*Cuando se ha producido una obra, ya poco importa que su propio autor diga y dictamine sobre ella; la obra tiene ya su propio sentido por encima de los caprichos y obcecaciones de su autor, que puede incluso haber perdido su clave.*

**María Zambrano:**

*Los intelectuales en el drama de España, 1937, 1ª parte.*

María Zambrano, al igual que su maestro Ortega y Gasset, desarrolló una estrecha reflexión filosófica en estrecho contacto con los hechos de la vida, la historia y la política españolas. No limitó, desde luego, su actividad intelectual política a escritos de circunstancias, a una meditación «periodística», sino que llevó a cabo una reflexión estricta de filosofía política.

Cuando hayamos aprehendido las nociones fundamentales de su pensamiento político, se nos pondrá de manifiesto intuitivamente la *naturalidad* de la armonía y de la cohesión de esta filosofía regional con su filosofía general. Las mismas ideas y los mismos sueños animan lo político y lo general, de forma que quedará establecido que hablar de la filosofía política de María Zambrano no es algo marginal y accidental, sino que es situarse inmediatamente en el centro de su producción.

Para esbozar el *pensamiento político* de esta autora malagueña nada más adecuado que empezar por revisar sus escritos relacionados con la trágica situación española allá por los años 1936 a 1938, poco antes de ser expulsada al largo y trashumante exilio. Tales artículos se publicaron en la revista de la época *Hora de España*<sup>1</sup>, cuya vida fue truncada, como la de tantas gentes y cosas, por la vehemente ignorancia del nacional-catolicismo. Y para desarrollar las líneas rectoras de su reflexión política posterior recurriremos, en primer lugar, al texto *La agonía de Europa*, publicado en Buenos Aires en 1945, y enseguida a su libro *Persona y democracia. La historia sacrificial* que apareció el año 1958 en las ediciones de la Universidad de Puerto Rico.<sup>2</sup>

\* Profesor de Filosofía del Liceo Español de París.

\*\* El presente estudio fue presentado en la 12ª edición de los Encuentros de Filosofía en Denia (1992).

1 Debe consultarse el escrito de José Salinero Portero, «Colaboraciones de María Zambrano en *Cruz y Raya*, *Hora de España* y *Revista de Occidente* desde 1933 a 1938» en la revista *Litoral*, 1983 (núms. 124-125-126), dedicada a M.Z., tomo II, *Papeles para una poética del ser*, pp. 180-194. Los artículos de *Hora de España* se encuentran recogidos en M.Z.: *Senderos*. Barcelona, Anthropos, 1986. Allí se halla asimismo *Los intelectuales en el drama de España*, publicado inicialmente en Santiago de Chile en 1937.

2 *Persona y democracia. La historia sacrificial*. San Juan de Puerto Rico, Ministerio de Instrucción Pública, 1959. Una edición más asequible es la de Anthropos de 1988.

## ARTICULOS DE JUVENTUD, HASTA 1938

En la revista *Hora de España*, que se editaba en Valencia, colaboraron autores que definían la vida intelectual española en la zona republicana, como Ramón Gaya, Gil-Albert, José Gaos, Dámaso Alonso, León Felipe, Antonio Machado, José Bergamín, Rafael Alberti y otros procedentes de la creación plástica y la arquitectura. El primer número vio la luz en enero de 1937. El número 23, que ya estaba preparado en noviembre de 1938, no pudo aparecer hasta mucho más tarde, ¡en 1974! María Zambrano, que colaboró en trece ocasiones en la revista, definió así el *proyecto* de la misma:

El propósito es sobriamente enunciado en el número primero: se trata de vivir íntegramente esta hora de España, de que la inteligencia reanude sus afanes, mas no ignorante de la hora en que vive, sino al revés, para hacerse cargo totalmente de ella, para penetrarla y hacerla, hasta donde pueda, inteligible y trasparente; pensando en estas inteligencias ávidas de entender que, lejos de la tragedia española, no tienen apenas datos en que apoyarse, no tienen datos de ese mundo intelectual en que ellas se mueven. Pero se trata también, y más hondamente, de realizar en lo intelectual la revolución que se realiza en las otras zonas de la vida. Se trata de decir lo que tanto se sabía y nunca se dijo, de formular lo que sólo se presintió, de pensar lo que se había entrevisto, de dar vida y luz a todo lo que necesita ser pensado, a la cultura nueva que se abre camino.<sup>3</sup>

En este párrafo se apuntan el *medio psicológico* y el *horizonte de expectativas* en los que la autora se halla cuando, a los veintitrés años, publica su primera colaboración en el n° 4 de la revista, medio y horizonte que perdurarán a lo largo de toda su vida.

Un hondo anhelo renovador trata de suturar una separación entre la inteligencia y el tiempo histórico. Lo que estos intelectuales proponen es una *reforma* en la *tendencia* de la inteligencia, la cual, en vez de separarse en la neutralidad y la asepsia, el descompromiso y la abstracción, de refugiarse en su autonomía y sus consuelos, debería dirigirse hacia esta «hora de España» para hacerla «inteligible y trasparente». Pero este movimiento de «reforma del entendimiento» se inscribe en una *revolución* más radical en la que las cosas cambian de raíz. La reforma del entendimiento ha de corresponder a la transformación de la vida, a esos esbozos que afloran y a eso que, largamente rumiado o alojado en el inconsciente, pide ahora palabra y conciencia. Esa es la «tarea de nuestro tiempo» de los colaboradores de *Hora de España*.

He usado la expresión «tarea de nuestro tiempo» en clara alusión a Ortega y Gasset, quien había publicado con tal título un influyente breve escrito, a modo de manifiesto, en 1923. ¿Qué tenía que ver el planteamiento de estos intelectuales republicanos con el gran maestro? ¿Su pensamiento político era un desarrollo o una aplicación concreta del de aquél? ¿Las elaboraciones orteguianas

3 *Ibidem*, pp. 49-50. El largo párrafo citado se halla en la Segunda Parte del estudio *Los intelectuales...* cit. supra.

sobre la *razón vital* o la *razón histórica* no eran propuestas de reforma del entendimiento? Decía en el citado escrito Ortega:

Nótese bien la escisión ejecutada en nuestra persona. De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable al través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntomas de la vitalidad.<sup>4</sup>

Como *operación correctora* de la escisión de nuestra persona (y de la consiguiente esterilidad de la inteligencia) propone la *sustitución*: de la «razón pura» por la «razón vital» móvil, transformadora.<sup>5</sup>

En el texto de Ortega hallamos, efectivamente, los dos planos, el de la reforma del entendimiento en su aproximación a lo vital y el de la revolución de la vida y la aurora de una nueva cultura. Ortega nos habla de la sustitución de la razón pura por la razón vital (plano de la reforma del entendimiento) y de la conversión de ésta en una *fuerza de transformación* (incardinación del plano de la reforma del entendimiento en el plano de la transformación de la realidad, de las circunstancias), pero su actitud concreta derivó por otros derroteros que los de su discípula. Carlos M. Rama ha subrayado que «la defeción de toda una corriente de la opinión pública» ahondó aún más el abismo que había abierto la insurrección del ejército contra la democracia popular y el Estado neoliberal: «Esta corriente, que integran distintos veneros, tiende pasiva o activamente a eludir el conflicto, adoptando una actitud neutral entre los dos bandos en lucha».<sup>6</sup>

Es decir, que junto a las dos Españas en lid se encuentra una tercera: *la del neutralismo de la sustracción*, y precisamente ahí vamos a encontrar a Ortega, entre otros muchos influyentes intelectuales y burgueses. Como observa Rama, se trata de mentalidades «incompatibles con las épocas de crisis» pero bien adaptadas a los momentos de paz institucional y social. Ortega piensa que desde su posición *liberal* («liberal doctrinario», posición que trata de mantenerse en el justo medio entre tradición e innovación) debe rechazar la antinomia comunismo-fascismo porque ambos sistemas autoritarios entran en abierta contradicción con los postulados liberales.<sup>7</sup>

Lo interesante en el caso de Ortega y Gasset es su punto de partida: el liberalismo doctrinario, y su entronque con el pensamiento progresista español del 98. Sus reacciones son típicas de un liberal enfrentado a nuevos y radicales acontecimientos revolucionarios que ponen en crisis el esquema

<sup>4</sup> *El tema de nuestro tiempo*. Obras completas, III, p. 158.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>6</sup> *La crisis española del siglo XX*. México, F.C.E., 1960 (2ª ed.: 1962), p. 299.

<sup>7</sup> Rama escribe en las pp. 94-95 de la *op.cit.* que el liberalismo doctrinario de Ortega se opone a la actitud de los «liberales progresistas» de la segunda mitad del siglo XIX. «Es decir, exactamente, la posición inversa de Giner de los Ríos que, ya por 1868, pregona superado el «doctrinarismo», y en la estela de los nuevos autores, proponía llamar «neoliberal».

histórico de la teoría del Estado creado en los siglos XVII y XVIII por los entonces revolucionarios de Inglaterra, Francia y Estados Unidos de América.<sup>8</sup>

El pensamiento político de Ortega brota, tras los pasos de Giner de los Ríos, Pi Margall, Costa y Ganivet, de la dolida constatación de la decadencia de España (toda su historia había sido una historia de decadencia) y la necesidad de que el Estado, abandonando su naturaleza arcaica, se reforme y tome sobre sí la tarea de la reconstrucción. Para Ortega el individuo y las instituciones elementales de la sociedad están sometidos al Estado, que es superior y anterior.

Un liberalismo singular que, frente al comunismo y al fascismo, frente a los «regionalismos» y nacionalismos y al ascenso del sindicalismo, no veía otra salida que soñar un Estado vertebrador de la sociedad. Podríamos etiquetar su doctrina política y social como *liberalismo autoritario*, porque el autoritarismo es el segundo aspecto del pensamiento político orteguiano, que, por tanto, «reniega de ciertas grandes líneas del ideario de la España liberal».<sup>9</sup>

Frente a todo lo que sea la irrupción de las masas<sup>10</sup>, se antepone la acción de *minorías* integradas por individuos selectos. Los grupos «neo-autoritarios», de donde procede el falangismo, y otras fuerzas que iniciarán la ofensiva reaccionaria de 1936, bebieron en Ortega.

Su distinción entre el individuo y la masa, entre el intelectual y el otro, le alejaron del problema efectivo y trágico de España en donde no veía más que conflictos entre masas ajenas al cultivo de la inteligencia y dominadas por el espíritu de la destrucción. Ingresas, por lo tanto, en la tercera España neutralista. En julio de 1936, este *philosophe mondain* deja su país y enmudece sobre los acontecimientos que lo desgarran.

Los colaboradores de *Hora de España* pertenecieron, por el contrario, a una de las Españas en combate, precisamente a la que luego sería la de los perdedores. Zambrano describía así el *entusiasmo* que les impulsaba al compromiso y a la fidelidad:

... lo esencial es el cambio que se ha operado en la función de la inteligencia; su purificación al olvidarse de sí misma, al retornar del ensimismamiento endiosado, situándose en plena vida.<sup>11</sup>

Esta nueva función de la inteligencia no es sólo un hecho histórico que tocó vivir a los colaboradores de *Hora de España*, ni un mero hecho biográfico en la vida de la pensadora de la razón poética, más bien es un motor esencial de toda su filosofía, es la búsqueda de una nueva forma de *razón* que quede libre de las restricciones y excesos que se le han ido adhiriendo a lo largo de la historia. El mismo movimiento en el compromiso político y en el proyecto de reforma del entendimiento.

8 *Ibidem*, p. 101.

9 *Ibidem*, p. 95.

10 *Ibidem*, p. 98: «Tan firmemente como contra el fascismo, se proclama contra el comunismo, el anarcosindicalismo, el americanismo, y todos los fenómenos que llama de "masas", en nombre del clásico concepto de individuo y Estado de la teoría política liberal»

11 «Los intelectuales en el drama de España», Segunda Parte, *Senderos*, p. 49.

La experiencia, que es el fundamento de toda la meditación filosófica de la autora, fue la experiencia de la soledad de la conciencia despierta, de la inmersión «en la realidad cuando es más terrible y enmarañada», de la ampliación sobrecogedora del horizonte. La experiencia trágica de lo que más tarde se llamará «historia sacrificial» le hace enfrentarse a un rasgo esencial de la burguesía: la *comodidad*, «nacida de la creencia en la inalterabilidad del mundo». El mundo burgués es estático, idéntico a sí mismo, mundo de cosas y sustancias y no de acontecimientos y sucesos. En este mundo, en el que siempre uno sabe a qué atenerse, la razón queda investida de infalibilidad y «goza de una seguridad que excluye casi la aventura» ¿De dónde procede este «eleatismo» burgués refutado por la pluralidad y movilidad de la experiencia social y militar?

El idealismo es la ideología de la burguesía. La sociedad burguesa es el ideal realizado. Lo no racional no es real. Cuando la dictadura de los hechos -el paso a la experiencia adolescente de la complejidad- rompe las frágiles paredes del ámbito de la comodidad, cuando hay una incapacidad angustiada de vivir sin los viejos límites surge el fascismo como violencia, el intento voluntarista de volver a tiempos ya idos, la sevidumbre a sueños e imágenes del pasado idílico. Idealismo de la acción frente a idealismo de la pasividad satisfecha. Fascismo frente a Burguesía.

Pero España tenía otra problemática, lo que impedía el arraigo del fascismo y lo reducía a lo episódico y anecdótico, aunque profundamente doloroso. En España no había ni gran capital, ni gran burguesía, no hubo idealismo, su desconexión con Europa era mayúscula. ¿De dónde, se pregunta María, surgió el fascismo en situaciones tan adversas? En la historia social de España se fue confirmando una escisión entre la España *oficial* y la España *viva*. Aquélla, ante el impulso ascendente imparable de la España viva, la entregó, con manifiesta traición, «a los ejércitos del fascismo hambriento». La hostilidad hacia la España viva les liberó de todo escrúpulo.<sup>12</sup>

12 *Senderos*, pp. 40-42. María Zambrano rinde homenaje a tres grupos humanos de la España viva: la Institución Libre de Enseñanza, el Partido Socialista Obrero Español y la generación del 98 en donde se encuentra el germen del difuso anarquismo ibérico. En otros lugares, ve con buenos ojos un comunismo vagamente cristianizado, humanizado. (p. 39) Ver «Poesía y revolución», recensión de *El hombre y el trabajo* del comunista Arturo Serrano Plaja, (pp. 156-169). Pero no debe pasarse por alto esta precisión: «Al mismo tiempo flotaba un cierto apoliticismo, un afán de no pertenecer a ningún partido político, por sentirlos insuficientes, pues lo que se buscaba era una nueva forma de vida» (p.45).

Uno de los momentos en que la autora estuvo a punto de abandonar definitivamente el cultivo de la filosofía fue, según propia confesión, cuando, mediante elecciones democráticas, llegó la República, «la niña» y Luis Jiménez de Azúa le ofreció un escaño por el Partido Socialista, cosa que declinó. «Y más tarde, y llevada con tanta espontaneidad como necesidad, me encontré en plena guerra de España ofreciéndolo todo a lo que creía ser de verdad y de justicia, a la causa que creía ser la sostenedora de la verdad y de la justicia, aunque siempre relativamente. Y así aun para vivir, y no sólo para pensar, esta relatividad de lo absoluto, me encontré ya preparada»

En la introducción «Nota a la presente edición» de *Hacia un saber del alma*. Madrid, Alianza, 1987 (libro que recoge seis de las nueve colaboraciones que publicó la filósofa entre enero de 1933 y agosto de 1935 en la *Revista de Occidente*), se cuenta lo que referimos. Respecto al Partido Socialista, léanse las pp. 42-43 del repetidamente citado *Senderos*. En la página 11 confiesa que aunque el socialismo le resultaba próximo, «yo no servía para la política». Esta es la excusa que M. Z. dio a la invitación.

El europeo, a lo largo del cristianismo y el Renacimiento, se forjó una «altísima idea del hombre» que le ha impedido ver «la imagen clara del funcionar real de su vida» e incluso ha hecho que huyera de su propio ser y sintiera una profunda repugnancia por sí mismo y por la vida real. La idealización, que es una *desrealización* y abiertamente una *falsificación* de sí mismo y de la vida ha llegado a su culminación cuando el pretendidamente armónico mundo de las ideas se cierra en su autonomía «y cada vez queda menos lugar para mirar a la realidad de frente». El idealismo es un narcisismo infantil y ha llegado el momento de dejar de ser niño. María entra en una peculiar adolescencia. «La adolescencia es el choque del idealismo infantil con la riqueza dispar de la realidad».<sup>13</sup>

Precisamente, cuando los miembros de una sociedad son como quien entra en la adolescencia sin aceptar la naturaleza cambiante de la realidad, cuando son como el muchacho, que, angustiado, se resiste a abandonar el «idealismo infantil», surge un fenómeno nuevo y grave, el del fascismo, que fue tomando cuerpo en Europa tras la Primera Guerra Mundial frente a la alteración profunda de las circunstancias colectivas. El *fascismo* es una patología de adaptación al principio de realidad.

Pues el fascismo nace como ideología y actitud anímica de la profunda angustia de este mundo adolescente, de la enemistad de la vida que destruye todo respeto y devoción hacia ella. Rencores y resentimientos profundos que no han podido romper su costra [...] El fascismo pretende ser un comienzo, pero en realidad no es sino la desesperación impotente de hallar salida a una situación insostenible; desesperación aferrada a su propia limitación. Lo que tiene de grave el fascismo, lo que le lanza al crimen, es el aferrarse a unos límites, el ser rebelión y violencia para no abandonar una posición por lo demás inhabitable.<sup>14</sup>

En un breve escrito publicado en la revista *Atenea*, de Concepción, Chile, en 1936, y que lleva por título precisamente «La reforma del entendimiento», ya se había denunciado de forma clara el intelectualismo y su creencia en la autosuficiencia de las ideas. Éstas se nutren de sí mismas «como una larva en el capullo» y ya no tienen su contacto natural con la realidad, pues han dejado de ser para la vida «intermediarias», «ventanas», «poros».<sup>15</sup> La radical soledad del intelectual en el desierto ideal le impide adoptar *otra epistemología* (la de las ideas como intermediarias) y *otra moral* (la de la convivencia solidaria) que están indisolublemente unidas.

Indudablemente estamos oyendo aquí los ecos de grandes y recurrentes temas de la filosofía orteguiana. Tomemos como botón de muestra unas líneas de 1923:

El culturalismo se embarca en el adjetivo «espiritual» y corta las amarras con el sustantivo «vida» sensu stricto, olvidando que el adjetivo no es más que

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 31-32.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>15</sup> *Senderos*, pp. 73-80.

una especificación del sustantivo y que sin éste no hay aquél. Tal es el error fundamental del racionalismo en todas sus formas. Esa *raison* que pretende no ser una función vital entre las demás, y no someterse a la misma regulación orgánica que éstas, no existe; es una torpe abstracción y puramente ficticia.<sup>16</sup>

Pero sus propuestas reformadoras no van más allá de una actitud de *dilettante*. Ante el conflicto, Ortega se refugia en la soledad de la filosofía y en el mundo autónomo de las ideas. Zambrano, en cambio, mirará cara a cara a la realidad.

En la tragedia no se está solo como en la filosofía; se es padre y se es hijo, se es también hermano y nada de eso admite abandono.<sup>17</sup>

*Esta razón capaz de enfrentarse teórica y prácticamente a la tragedia*, será una razón no ya ensimismada sino alterada y gozará de ciertos atributos «censurados» en y por la historia oficial, «racionalista», de la filosofía.

Un primer aspecto sobre el que insistirá es sobre la relación entre filosofía y poesía y su fecundidad para la razón mediadora, la razón que borra los límites, que supera los obstáculos. En el trato entre una y otra se supera la somnolencia burguesa y el allanamiento de la comodidad. Se supera también la angustia y la violencia del fascista. Comentando el libro *La Guerra de Antonio Machado*<sup>18</sup>, rememora tanto el amor y la querencia entre ambas, como su rechazo y discordia. Prefiere María atenerse a «las diversas formas de esta unidad» que no encuadrarse en la *diaphorá* platónica.<sup>19</sup> Parménides,

16 Ortega: O.C. III, p. 168.

17 *Senderos*, p. 116. «Hasta el día de su salida camino del exilio, María Zambrano reside sucesivamente en Valencia y Barcelona. Su marido se incorpora al ejército y María Zambrano colabora en defensa de la República como consejero de propaganda y consejero nacional de la Infancia evacuada, lo que supone una dolorosa entrega en sus visitas a las guarderías infantiles». (Julia Castillo, «Cronología de María Zambrano», Revista *Anthropos*, núm. 70-71, 1987, p. 76 c.)

18 *Ibidem*, pp. 60-70. Lo que citamos se encuentra en la p. 65. Sobre el tema de Machado, volvió con un articulito en la revista Sur de Buenos Aires, en marzo de 1938, titulado «Antonio Machado y Unamuno, precursores de Heidegger». (*Ibidem*, pp. 117-119.)

19 *Diaphorá*, desaveniencia, es el término que emplea Platón en *Rep.* 707 b para referirse a las malas relaciones que de antiguo han mantenido filosofía y poesía. Este tema será uno de los cruciales y recurrentes en M.Z. Cfr. su libro *Filosofía y Poesía* (1939). México, F.C.E., 1987. En un artículo de 1944, «Poema y sistema», vuelve sobre tema tan caro para ella: «Mas, hay algo que se nos aparece a simple vista, y es que Filosofía y Poesía, miradas las dos en sus más puros ejemplos se unen destacándose de las demás creaciones de la palabra; hay entre ellas una íntima, esencial y viva unidad. Unidad que es identidad, una especial identidad entre la persona viviente con su creación. El filósofo y el poeta están más identificados con su obra que autor alguno. Parecen hasta haber logrado más que ningún otro ese anhelo de dar a la diversidad de las horas vividas, a la multiplicidad de la vida real, un equivalente unitario; han logrado una transmutación o metamorfosis en que el alma se ha unido al espíritu o al intelecto, bien porque ella le absorba -en la poesía- o porque la inteligencia haya tomado dentro de sí el alma. Las dos son la fusión de disparidades antagónicas; las dos, apaciguamiento en que los más secretos anhelos se aplacan y la vida encuentra su adecuado espejo». (*Hacia un saber sobre el alma*. Madrid, Alianza, 1987, pp.43-48. La cita está en las pp.46-47.) En este libro se recogen dos artículos en los que se esboza el proyecto filosófico global que se irá desarrollando más tarde. Me refiero a las dos colaboraciones en *Revista de Occidente*: «Por qué se escribe» y «Hacia un saber sobre el alma», ambos de 1934 (pp. 31-38 y 19-30 respectivamente).

Pitágoras, «los descubridores de la razón en Grecia», Dante, Baudelaire, sin olvidar a nuestro Jorge Manrique, reúnen inmejorablemente pensamiento y poesía. A esta pléyade habrá que añadir la poesía popular («especialmente andaluza») en la que se dicta el sentir de las gentes mediante la conversión en sentencia, «esto es, corazón y pensamiento». Buscará, pues, el acto de aproximación a lo poético, a la *logique du coeur*, a la sabiduría popular. Acercándose a la poesía, el filósofo no se encierra en su exilio voluntario de espaldas a lo que peyorativamente se llama “gente”, sino que se entrega a experiencias compartidas, a la moral de la convivencia. Quizás en esta poesía se encuentre recogida «la profunda gestación de nuestra historia»<sup>20</sup>

Ya tenemos una línea de búsqueda, una abolición de fronteras, para hacer a la inteligencia digna de su función y no dejarla atrapada en su mistificación. Ahora añadimos otra: la de aquellas corrientes filosóficas que lejos de caer en la ilusión de la autonomía de la razón y de su neutralidad respecto a la realidad, han tenido una visión menos pretenciosa. La pensadora, en una colaboración en *Hora de España*, «Un camino español: Séneca o la resignación», encuentra en el estoicismo, en el epicureísmo, etc., planteamientos de base en los que la razón no tiene pretensiones «teológicas» o «estatales» de dominación, sino reúne «doctrinas en que la verdad tiene un consumo inmediato», doctrinas de consolación, «modesta razón a la medida del hombre».

Diríase que la razón se ha hecho madre; se ha llenado de ternura maternal para poder consolar al hombre en su desamparo [...] 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 corpóreo, delicada y recia a un tiempo, tan imposibilitada de hacerse idealista, tan divinamente materialista.<sup>21</sup>

Este «materialismo español», antiidealista, este «realismo» que no trata de poseer soberbiamente el poder y el saber de la unidad, es fruto de una razón más humilde («no ha comenzado por nombrarse a sí misma»), sin autodelimitarse, una razón que, en lugar de buscar la asepsia más lograda, se mezcla con todo, no rebate ni disputa, ni toma represalias, no es dominante porque es una *razón menesterosa*, «razón esencialmente antipolémica, humilde, dispersa, misericordiosa».<sup>22</sup>

20 *Senderos*, p. 60. El tema del *corazón* es crucial en el pensamiento de M.Z. Véase *Claros del bosque*. Barcelona, Seix Barral, 1986, V, «La metáfora del corazón (fragmento)», pp. 49-58. Amparo Amorós: «La metáfora del corazón en la obra de María Zambrano», en *Papeles de Almagro*, pp. 39-73.

21 El tema de este interesante artículo (*Ibidem*, pp.105-116) será retomado en 1944 en la obra *El pensamiento vivo de Séneca* (presentación y antología). Madrid, Cátedra, 1987, pp. 11-48. Las citas del texto son de *Senderos*, p. 113.

22 *Ibidem*, pp.125-126. Esta visión de la razón aparece en un texto en que se estudia *Misericordia* de Pérez Galdós, novelista sobre el que volvió reiteradamente. Cfr. *La España de Galdós*. Madrid, Taurus, 1960; 2ª ed., que ya incluye «Misericordia». Barcelona, La Gaya Ciencia, 1982. Consúltese también «La mujer en la España de Galdós», en *España, sueño y verdad*. Barcelona, Edhasa, 1965; 2ª ed. aumentada: 1982, pp. 67-89.

Cuando Cervantes narra detalladamente el fracaso español, según la interpretación de María Zambrano, inventa en Don Quijote «la voluntad pura de Kant, antes de que el mundo la necesitase y pudiese comprenderla», «aquella maravilla de voluntad clara, perfecta, que se ha quedado sin empleo y no hace sino estrellarse contra el muro de la nueva época», *voluntad pura* que inventa su objeto. Pero el fracaso de este idealismo de la voluntad queda, al menos, compensado con otro elemento, la *convivencia pura* con Sancho. A nuestra pensadora le tocó un tiempo en que lo urgente que había que salvar era la convivencia. Ese era el camino y no el de retrotraerse a la tercera España neutralista, cual fue la postura de Ortega, iniciando un voluntario exilio muy comprensivo con la derecha autoritaria.

El 28 de enero de 1939, poco después del mediodía, María cruza la frontera francesa acompañada de algunos familiares. No se puede ya salvar la convivencia ni cultivarla. Sólo quedará la reforma del entendimiento, la aproximación entre filosofía y poesía, la crítica cultural y la meditación sobre la historia contemporánea en la que la tragedia se va enseñoreando de Europa. En 1939, en México, escribe su importante librito *Filosofía y Poesía*, y también su obra *Pensamiento y poesía en la filosofía española*, en donde retoma temas que nos eran familiares ya en los tiempos de la guerra: la crisis del racionalismo europeo, el realismo y el materialismo españoles, el conocimiento poético, el estoicismo, Galdós... Desde 1940 hasta 1944 va publicando en la revista *Sur* de Buenos Aires tres artículos que, acompañados por un cuarto que apareció en *El Hijo Pródigo*, de México, formarán el pequeño libro *La agonía de Europa*, nueva meditación crítica sobre la cultura occidental, texto decisivo para entender la filosofía política de María Zambrano en la unión indisoluble de epistemología «realista», «materialista», y ética de la convivencia.

#### LA AGONÍA DE EUROPA, 1940-44

Si el exilio supuso una dolorosa ruptura, si la memoria del sueño roto, de la anunciación aplastada, seguía soportando su peso, su enigma, las noticias europeas eran inquietantes en grado sumo. Se estaba preparando la gran puesta en escena de la mayúscula tragedia en la que *la razón entregó su método a la proliferación del horror*. La España vencida, por un lado, y la Europa agonizante, por otro. Ha desaparecido la *inmediatez*, aunque no el *sentir* que nos enraíza en ella.<sup>23</sup>

Esta confesión descriptiva es muy diferente del júbilo que manifestaban las palabras sobre el descubrimiento de la multiplicidad, del mundo dinámico, del cambio de rumbo operado en la función de la inteligencia, el despertar de la inocencia, el ejercicio de la conciencia misma, en una palabra, el hallazgo o «invento» de la *dirección de la encarnación*, encarnación de la razón en la vida, en la hora de España, y encarnación del intelectual en las tareas sociales y en la lucha por la imprescindible libertad.<sup>24</sup>

23 *La agonía de Europa* (1945). Madrid, Mondadori, 1988, p. 7.

24 Para tener noticia de las experiencias y peripecias vitales de M.Z. léase su *Delirio y destino (Veinte años de una española)*. Madrid, Mondadori, 1989.

Perdida la inmediatez se pierde una posibilidad de encarnación, la posibilidad de la solidaridad, la comunión popular. No hay una voluntaria, aristocrática y desdeñosa sustracción de las circunstancias, sino *un acto violento de despojamiento de la inmediatez*. Esta pérdida fue colosalmente dañina e impuso unas nuevas posibilidades a explorar, un nuevo destino al que dar sentido.

Había que vivir no sólo la «relatividad de lo absoluto» en su estado más menesteroso, sino el despojamiento de la inmediatez. Destruída violentamente una de las direcciones de la encarnación, sólo quedaba la otra: la reforma de la razón, su redirección hacia la vida, su inmersión en ella, su ampliación y su conversación con la poesía.

Tras la crisis de España, Europa también padecía de males agónicos o de dolores de parto, nunca lo sabremos. La Europa que no había sabido extraer lección alguna de la primera Gran Guerra, que nada había logrado sacarle de su comfortable confianza, estaba ante un horizonte sombrío: pasar sin tránsito de la ingenuidad más optimista al terror.<sup>25</sup>

El terror de la amenazante guerra y sus secuelas, el terror que los totalitarismos administrarían con gran generosidad, abolió crudamente la conciencia feliz y confiada de los europeos, quebró la autosatisfacción burguesa, puso en tela de juicio el «espléndido aislamiento» del idealista. María, que quiere entender, que trata de ser escrupulosamente fiel a lo que llamó la «ética del pensamiento», consideró que «la única manera de ir haciendo el mundo noble y habitable» no era otra que la de «desenmascarar a los monstruos que nos acometen».<sup>26</sup> La razón desenmascara cuando impregnando «la dolorida realidad» trata de hallar al enemigo, «por si todavía es tiempo»<sup>27</sup> ¡Hay una forma de «racionalizar» que «desenmascara»!

Tratando de detectar «racionalmente» al enemigo interno que hace agonizar a Europa, recurre la autora a la comparación religiosa de dos culturas, de dos modelos, el oriental y el occidental, dos formas de valorar la vida que Ortega había sometido a contraste ya en 1923.

El «anhelo religioso oriental» (que el helenismo adoptó no sólo en sus «misterios») se dedicó «a mantener su casa limpia y en quietud, su ánimo vacío, su corazón desierto y sin afán, para gozar de la maravilla».<sup>28</sup> La voluntad de borrar la individuación, la subjetividad, llevó a todas las «religiones» orientales a buscar el *desnacer*<sup>29</sup>, a reintegrarse en el magma indiferenciado original y así borrar los contornos de la separación de los entes. Precipitarse, en suma, hacia el desnacimiento, hacia la negación de la historia

25 *La agonía...*, p.15.

26 *Ibidem*, p.16.

27 *Ibidem*, p.19. Por las mismas fechas que escribía esto, M.Z. publica un trabajo sobre Freud que había muerto en Londres un año antes, «El freudismo, testimonio del hombre actual», La Habana, 1940, recogido en las pp. 103-124 de la publicación citada *Hacia un saber sobre el alma*.

28 *La agonía...*, pp.32-33.

29 *Ibidem*, p.35.

de la voluntad de poder.<sup>30</sup> («España ha sido bastante pródiga en estos retoños», por ejemplo, Juan de la Cruz reformador de la «religión antigua, asiática del Carmelo» o Miguel de Molinos «con su oriental afán de ser devorado por la nada»).<sup>31</sup>

Si las culturas orientales surgen del «ansia de *desnacimiento*», la cultura europea procede del *renacimiento*.<sup>32</sup> Sensibilidades inversas, valoraciones de la vida opuestas. ¿Con el cotejo entre las actitudes dominantes de las dos culturas podremos explicar la sinrazón de lo imprevisto, de la agonía de Europa, la tragedia del estallido de la violencia?<sup>33</sup>

Aunque el Dios cristiano era el dios de la *Creación* y de la *Miseridordia*, al occidental siempre le ha atraído más el primer rasgo que el segundo, originándose así «este frenesí de la creación que se llama Europa».<sup>34</sup> El origen de la violencia es una especie de idolatría. El europeo se ve constantemente compelido a «hacerse un mundo desde su nada». En Europa la no resignación:

...es método, sistema. Violencia del conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia. De una filosofía cada vez más violenta y menos misericordiosa en su cerrada forma sistemática.<sup>35</sup>

La filosofía política de María Zambrano es una crítica de la cultura occidental entendida como «voluntad de poder», crítica paralela a la de Nietzsche y Heidegger. La voluntad de poder, expresada en el cuestionamiento y en la acción, no procede solamente de la religión del dios de la creación, de la idolatría de la alteración pura. Ya Sófocles, en el Segundo Gran Coro de *Antígona*, había subrayado el *exceso* íntimamente constitutivo del ser humano. También el griego estaba dominado por la *hybris*, por la impetuosidad, la soberbia y el desenfreno. Los tiempos que corrían no permitían muchos optimismos. Europa sustituyó las utopías creadoras por el proyecto de implantar en la historia la Ciudad de Dios y «eso ha hecho su historia tan sangrienta y sembrada de catástrofes, tan inquieta», hasta llegar al totalitarismo, a «la barbarie monista».<sup>36</sup>

30 *Ibidem*, p.38. Ortega ya había afirmado en el cap. VII de *El tema de nuestro tiempo* que «la sensibilidad del asiático es en su raíz última de signo inverso a la europea» y que «el afán más vital del indio es dejar de vivir, borrarse de la existencia, sumirse en un infinito vacío, dejar de sentirse a sí mismo». (O.C.III, p.182) «La vida asiática culmina en el budismo». (p.181) Como se aprecia, la discípula repite literalmente los mismos lugares comunes del maestro.

31 En el trabajo de 1939 sobre San Juan de la Cruz, *Senderos*, p. 187, se minusvalora a Molinos. Se habla de su mística «nadista o nihilista» que es la «de los que sólo buscan quietud, aplacamiento». (p.190) Posteriormente rectifica. Un cambio de apreciación innegable se encuentra en «Molinos recuperado», *Insula*, octubre 1974. Véase asimismo «Del conocimiento pasivo o saber de quietud», *Cuadernos del Norte*, nº 8. Oviedo, agosto, 1981.

32 *La agonía...*, p. 46.

33 *Ibidem*, pp. 28 y 29.

34 *Ibidem*, p. 34.

35 *Ibidem*, p. 41.

36 *Ibidem*, pp. 63 y 65. «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».

Pero la autora, a pesar de ser muy crítica con la historia de la Iglesia romana y de mostrar su naturaleza avasalladora y violenta, pone cuidado en hacer notar que lo que se ha realizado en Europa es una versión determinada del cristianismo, una perspectiva que lejos de agotar la riqueza interna del mismo, tiende más bien a deformarlo, a negarlo.<sup>37</sup> Y es que efectivamente lo que despierta el interés de María Zambrano por el cristianismo no es su organización eclesial, ni la forma de integración litúrgica en una comunidad determinada de fieles, la canonización de textos, el establecimiento de creencias y dogmas. Lo que pretende es hallar en él algunos elementos de esperanza. La búsqueda debe efectuarse por esta vía puesto que la Filosofía se vio impotente para salvar a los individuos de la crisis del mundo antiguo. El desengaño de la razón, la melancolía y la desesperación, hablaban de una trágica decadencia, del doloroso fin de algo. Y precisamente de este incurable disgusto de la vida, en este desesperanzador fracaso de la filosofía, como ella misma dice, «se abre camino San Agustín»<sup>38</sup> ¿Cuál fue su aportación? ¿Qué hay en él que apunte a la superación del fracaso y la desgana? ¿Qué le hace ser el «padre de Europa, el protagonista de la vida europea?»<sup>39</sup>

Siempre que se quiere resucitar o renacer hace falta «un saber acerca de sí». El protagonista de la historia europea es un ser escindido que alberga, al menos, a otros dos opuestos. Por un lado, el yo aborrecido, oculto en la sombra, censurado porque es la contrapartida del proyecto que mantenemos; por otro lado, aquel yo venturoso que parece ocupar todo nuestro ser en momentos afortunados, en los instantes en que parece que vivimos plenamente.<sup>40</sup> El itinerario que trazan las *Confesiones* de San Agustín va desde el yo oscuro hasta el yo que ha alcanzado, libre de lastre, la unidad en la transparencia. El saber acerca de sí, acerca del alma, requiere la aproximación al conflicto que es cada europeo. Tras el fracaso del *hombre antiguo* se apunta una nueva dirección: el *hombre interior* o la *interioridad del hombre*. Según la autora, esta interioridad tiene una parte terrena, «algo que turba y enajena»: *el corazón*. San Agustín se encontró

37 *Ibidem*, p. 44. «Ser cristiano es también no resignarse, agarrarse a la esperanza en lo imposible», p. 40. La actitud occidental parte de Hobbes, quien quiso venir «a razones» con el mismo Dios. (El análisis de Ortega sobre el cristiano no fue seguido por M.Z., la cual toma otros derroteros más personales). En su escrito «La reforma del entendimiento español», 1937, dice la autora: «No pudo en modo alguno el cristianismo atacar a la idea de estado como tal, desde el punto y hora en que, abandonando la primitiva y espontánea estructura, se cristaliza en algo tan parecido al estado que compite con ellos, avasallándolos mientras puede», *Senderos*, p. 92. La episcopalización de la primitiva iglesia es síntoma ya de la voluntad de poder como rectora del proceso histórico del cristianismo. No obstante, M.Z. ha considerado siempre que en el Cristianismo hay un elemento esencial que resulta imprescindible para cualquier forma de sociedad y convivencia. Así, achaca a los liberales la tibieza en la efectiva exaltación de la persona humana, puesto que carecían de «la secreta raíz cristiana de confianza en el hombre», del «principio cristiano del liberalismo», p. 14.

38 *Ibidem*, p. 53.

39 *Ibidem*, p. 48.

40 *Ibidem*, p. 55.

con el corazón roto, disperso, confundido, enajenado. Era el mal de la época, la desorientación, la oscuridad, la imposibilidad de armonía. San Agustín se separa, «racial», «bárbaramente», de la cultura antigua, con su «evidencia» de que el amor es lo único que puede conferir unidad y transparencia al corazón. En Europa aparece un ideal fundante de una nueva realidad: *el amor como renacimiento del corazón pacificado del hombre interior*. El cristianismo inaugura este camino inédito a Europa: el de la riqueza de la interioridad.<sup>41</sup>

De nuevo la historia de Europa en los sombríos años cuarenta, que siguieron a los no menos sombríos treinta, vive un «eclipse de lo humano» y presenta síntomas de insoportable malestar, manifestaciones crecientes del terror, pérdida de referencias, que hacen que haya de ensayarse de nuevo el camino trazado por las *Confesiones* agustinianas, la búsqueda de la riqueza de la interioridad.

No sólo en la vida política se vive el desasosiego del corazón, el dominio creciente de la violencia, sino en el arte. Tras el hilo de las meditaciones orteguianas en *La deshumanización del arte* (1925),<sup>42</sup> María Zambrano escribió *La destrucción de las formas* (1944),<sup>43</sup> en que diagnosticaba en el arte una destrucción de la visión humanizada de la realidad. Ya en 1940 había escrito:

Nos tocó vivir horas de dispersión. Las últimas creaciones europeas se caracterizaban todas ellas por ser obras en que se ejecutaba una destrucción, en que se verificaba un perdimiento. La última pintura era la destrucción implacable de la pintura; la literatura se negaba a sí misma, y hasta la filosofía naufragaba en un vitalismo y existencialismo desesperados. Nada íntegro, nada entero.<sup>44</sup>

Siempre queda el camino de la interioridad y la guía del amor, insiste M. Zambrano. Su filosofía política se transforma en un discurso de la conversión hacia el ámbito íntimo para estirpar la violencia de Europa y renacer del horror de la voluntad de poder de destrucción y del frenesí de producción. El desorden, la indisciplina de las formas, el estilo de riqueza y orden hunden al ámbito plástico en grave crisis. Ahora la Misericordia debe tomar el relevo de la Creación, alguna forma de quietud debe sustituir a la agitación maniática; el amor - que debe ser definido desde el amante y desde el amado- es el antídoto de la violencia. Precisamente, el amor a Europa que profesa María Zambrano (de esa Europa que es «eso que por nada aceptamos seguir viviendo nuestra vida sin su vida») le lleva a escribir apasionadamente:

Europa no ha muerto, Europa no puede morir del todo; agoniza. Por-

41 *Ibidem*, pp. 58 y 59. Cfr. n. 20.

42 O.C. III, pp. 353-386.

43 *La agonía...*, p. 76. «La destrucción de las formas» se encuentra también en *Algunos lugares de la pintura*. Madrid, Espasa-Calpe, 1981, pp. 23-41.

44 *La agonía*, p. 17.

que Europa es tal vez lo único -en la Historia- que no puede morir del todo; lo único que puede resucitar. Y este principio de su resurrección será el mismo que el de su vida y el de su transitoria muerte.<sup>45</sup>

## PERSONA Y DEMOCRACIA. LA HISTORIA SACRIFICIAL

Esta obra de María Zambrano apareció en Puerto Rico en 1958. Para su reedición escribió, ya en Madrid, en julio de 1987, una introducción en la cual recuerda los tiempos de la guerra y del estrenado exilio, de la crisis y de la depresión. Tiempos ya idos, sustituidos por la *serenidad* y la *claridad*, aquéllos en que María escribe al otro lado del Océano «No hay crisis, lo que hay más que nunca es orfandad».<sup>46</sup> En este nuevo estado de ánimo, M. Zambrano se arroja a una *meditación sobre la democracia*, «el único camino para que se prosiga la llamada cultura de Occidente».<sup>47</sup>

El proyecto que se traza la pensadora en el exilio ya pacificado, consiste en entregarse al *conocimiento histórico* para que nos ayude a alcanzar «el ejercicio de la libertad», ya que aquel conocimiento y este ejercicio «se condicionan, no son posibles el uno sin el otro».<sup>48</sup> El conocimiento histórico nos permitirá, en el mejor de los casos, pasar de una *historia trágica*, la cual se conoce cuando ya no hay remedio, a una *historia ética*, que se conoce siempre cuando hay remedio. Una historia ética es aquella que, vencido el supremo obstáculo del *absolutismo* -edificio que, paradójicamente, fue levantado por la fe humanista-, no sólo permite sino que potencia conductas libres y reformadoras o revolucionarias.

La política deseable tendrá que satisfacer, en la medida de lo posible, todas las demandas y necesidades de la vida de los seres humanos, por ello dirijamos nuestra visión a lo que es la *esencia de la vida*. «Vivir es anhelar», dijo Ortega. «Vida, aun en sentido biológico, es trascendencia», escribió Zambrano.<sup>49</sup> El *anhelo* es un *deseo vehemente* que pretende «ir más allá de aquello que le rodea», «destruir» los obstáculos y cercas y sustituir los impedimentos en ventajas y beneficios para el ser deseante. El anhelo de sustitución de la historia trágica por la historia ética significa que la *vida moral* es el conjunto de actos y hábitos que pugnan por superar cualquier tendencia a la destrucción. Dice María deslumbrantemente que «el anhelo es la manifestación difusa, primaria, superficial de la esperanza, que es su foco, su hogar y su razón última».<sup>50</sup> La desinhibición de la esperanza, estado general dulcemente explosivo del ser humano, que nos presenta como po-

45 *Ibidem*, p. 26.

46 Consúltese nota 2. Esta cita es de la p. 2 de la edición de *Anthropos* del libro *Persona y democracia. La Historia sacrificial*. Las citas siguientes proceden del mismo lugar.

47 *Ibidem*, p. 7.

48 *Ibidem*, p. 61.

49 *Ibidem*, p. 116.

50 *Ibidem*, p. 64.

sible lo deseado, topa siempre con el insomne y miserable enemigo, sean ciertos regímenes políticos, o ciertos (¿o todos?) actos «racionalizados» de determinadas (¿o todas?) estructuras socioeconómicas, que son el lecho de convenciones y usos, de la violencia monopolizada y del provecho individual o grupal.

La *persona*, en la que hay algo absoluto, mejor: que es un absoluto,<sup>51</sup> un fin en sí, queda sometida y sojuzgada al *personaje*, construcción espectacular, pública, de la voluntad multiplicadora del Poder que, aunque polimorfo, siempre tiende al absolutismo. El Poder se endiosa y endiosa al personaje. Aceptar ser súbdito de un Poder es abolir la acción de la persona y, en su lugar, dejar expedito el camino a la «representación» del personaje, dios por participación. Pero entonces *endiosarse* exige automáticamente *ensañarse* con una víctima a la que se exige, y de la que a veces se obtiene, que sea cómplice. Esta es la institución de la *historia sacrificial* de la víctima innumerable a la que se ofrece perentoriamente la solución de suicidarse como persona para seguir viviendo como personaje.<sup>52</sup> La historia sacrificial supone para el súbdito-víctima-cómplice una regresión en la escala de los seres.

La conjunción del cristianismo y del racionalismo, que es la expresión filosófica de la voluntad de poder de Occidente, ha producido la teocracia, el «absolutismo absoluto», cuyo emblema es San Lorenzo de El Escorial,<sup>53</sup> que tiende a ahogar toda posibilidad que tiene la persona de rescatarse, porque el error y la maldición del absolutismo es querer, ¿vanamente?, detener y retener el tiempo. (También la historia de Oriente ha estado dominada por el Despotismo).

Pero ¿cómo hallarse como persona, como individuo? El saber de nosotros mismos parte del lugar de la convivencia, porque en ese espacio nos representamos y nos contemplamos reflejamente. Este punto de partida, el de la aprehensión necesariamente social de la individualidad, le hace entrar en polémica con Rousseau (o, quizás, mejor sea decir con Hobbes) ya que la sociedad no ha nacido de un pacto de individuos. Puede ser que alguna sociedad del futuro llegue a tener este tipo de constitución, pero en el pasado las cosas nunca se dieron así. El individuo tiene conciencia de lo que es porque la ha adquirido a lo largo de la historia social.

Que el individuo en su plenitud de ser persona sea la finalidad de la historia indica que sólo muy tardíamente el individuo ha sido visible, teniendo en cuenta que sólo en época relativamente moderna ha comenzado a actuar como tal.<sup>54</sup>

Una vez que ha nacido el individuo, aparece el ser humano como «valor»,

51 *Ibidem*, p. 81.

52 *Ibidem*, p. 73.

53 *Ibidem*, p. 86. Cfr. Ortega: «Meditación del Escorial» (1915), *El Espectador*, VI, O.C. II.

54 *Ibidem*, p. 103.

como sujeto de la historia, como «medida». Que no siempre haya sido así, queda de manifiesto al observar, por ejemplo, en el caso Sócrates, que el quehacer político y el ejercicio de la ciudadanía han precedido al descubrimiento de la conciencia personal del individuo. Sólo el ciudadano puede ingresar en esta nueva condición, no el *hombre* en «estado de naturaleza».

La ciudad, primera forma de vida democrática, es el medio de visibilidad del hombre, donde aparece en su condición de ser humano. En las anteriores formas de sociedad el hombre aparecía bajo una condición determinada particular: la de una clase, la de una función, la de ser alguien extraordinario; sobre o bajo el nivel humano. Enmascarado siempre, como la larva en el capullo, en el estado de semi-naturaleza. Pues al modo de algunos seres naturales, como ciertas clases de insectos, se encubría miméticamente; imitaba hasta en su tocado a los pájaros, o a la fiera, sugería siempre la imagen de una criatura fantástica al modo natural. Sólo a medida que fue entrando en la vida ciudadana, se atrevió a despojarse de tales emblemas o máscaras e irse vistiendo simplemente de hombre; semejante a nadie, ni a nada.<sup>55</sup>

El ciudadano que se ha convertido en más que individuo, en persona, se autoconoce como dotado de *otra vertiente* que la meramente histórico-pública; esta otra vertiente es la de la *soledad interior*, el ámbito de la interioridad, lugar de *abstención*, que está fuera de los acontecimientos ajenos e incluso comunes, inaccesible, en cierto modo, a la manipulación.

¿Cómo reacciona el Poder ante esta autoconciencia personal de la interioridad? Cifrando tal vida interior como algo a combatir y a suprimir, exigiendo el sacrificio de la singularidad y, al hacerlo, reconociéndola como tal. En última instancia, no hay sacrificio sin individuo personal.

El Poder, al homogeneizar a sus súbditos, les convierte en máscaras, y al hacerlo, paradójicamente, les reconoce su personalidad, su cualidad de personas, en dos sentidos diferentes. Por un lado, son personas en cuanto comparsas, exterioridades actuantes, piezas de la representación. Por otro, al cargarles de culpas se les reconoce como personas morales, como focos de interioridad, como intransferibilidad individual. La persona, para el Poder, es un figurante culpable, es decir, moral.

Este «reconocimiento» de la persona por parte del Poder, el único reconocimiento posible de que es capaz por naturaleza, hace que la voluntad de dominio de aquél pida a la persona su ser exterior, su máscara, y también su ser interior, hasta incluso, en ocasiones, puede solicitar que se sacrifique, que se autoinmole, que cumpla la absoluta calumnia de sí. Esa es la forma extrema del reconocimiento personal, el reconocimiento sacrificial, que es un reconocimien-

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 112-113.

to no ya de lo individual, sino de lo personal. «Pues siempre que se exige un sacrificio se reconoce y afirma lo sacrificado». <sup>56</sup>

A la *esencia* del sacrificio pertenece una inversión por la que se sacrifica lo que más vale. El *fin* del sacrificio es la «sociedad homogénea». Pero la sociedad, teatro de los individuos y los personajes, no podrá negar definitivamente el lugar personal, el «íntimo espacio», «algo irreductible por positivo», en el que nacen el *no* y el *sí*. <sup>57</sup>

La democracia se da en «la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona». Tal sociedad democrática, pues, no opone la publicidad a la intimidad, el personaje a la persona, ya que ha efectuado un cambio de rumbo respecto a la historia sacrificial. La vida democrática, superando y conservando su pasado <sup>58</sup> (por lo general, con un pretérito de sacrificio), abre el presente y el futuro a los anhelos de la persona.

La democracia debe conservar la idea y el sentimiento que comenzaron a forjarse en la Edad Media, especialmente en la española, de que el pueblo es lo *venerable* porque es la «realidad radical» que, en la intrahistoria de su cotidianidad, en su «intimidad de entraña», ha creado los más fundamentales ritmos continuos. El pueblo es, pues, el acreedor, el heredero universal; no es esa «masa» a que quiere reducirlo la demagogia.

Con estas ideas políticas y filosóficas sobre la democracia, María Zambrano arroja una decepcionada y crítica mirada a las democracias de su tiempo (1958). El gobierno de los países democráticos está compuesto por una minorías, ya temerosas ya audaces, con fines inadecuados o directamente sin fines de conjunto, que dirigen a las masas. La democracia ha sido negada y anegada desde dentro mismo de la democracia; desde ella la arrojaron, con culpabilidad colectiva, al infierno. Ante este cuadro deprimente para la sociedad y la persona, para el presente y el futuro, María Zambrano se pregunta cuáles son los rasgos que debe cumplir una sociedad para que podamos hablar de éxito razonable de la democracia.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>58</sup> Todas las posibilidades de cada vida humana, así como de las colectividades, todas las facultades o potencias, están ancladas en el pasado, en lo que se ha sido, en lo que era. «No ha habido civilización sin quimera», anota Zambrano. «Si fuera posible el experimento en alguna parte del planeta de crear una sociedad “ab ovo” sin pasado alguno, con personas que no conservaran ningún recuerdo de sus orígenes, se vería que ya desde sus primeros pasos creaban un pasado, desde el momento mismo en que instituyen algo, un mínimo de organización, de ley o de costumbre, o simplemente un cierto ritmo en el vivir -un orden más o menos rudimentario-. Desde el momento mismo en que alguien levantara una piedra como señal de algo: en esa sola piedra estaría el pasado concentrado, enigmático, todo el pasado y todas las formas en que vivimos el pasado, en potencia. Un acontecimiento un poco insinuado, algo extraordinario bastaría para fijar un momento, a partir del cual la datara [a aquella sociedad], y algo en alguna forma sería tenido por signo de un origen común. Y alguna figura sería tenida por emblema y alguna palabra por definición de la comunidad» (*Ibidem*, p. 128)

El éxito de una democracia está en razón directa al buen planteamiento tanto en materia de *ética* como en materia de *orden social*. Examinemos estos dos puntos por separado en la medida de lo posible:

1. Acabamos de apuntar que la finalidad que debe regir una democracia es doble: referida a lo absoluto, a lo interior, y referida a lo relativo o histórico, a lo exterior. La aparente contradicción que se da en estos dos polos, en estas dos direcciones o tensiones, es lo que constituye la *ética*, que es «el modo propio de vida de la persona humana». Querer algo absolutamente, nos dice la autora, tiene necesariamente que darse en el tiempo, en lo relativo, en la vida concreta. Es una cuestión harto delicada el navegar de la ética personal en la historia.

Ser persona activamente exige esta atención constante al cambio de las situaciones vitales y una acción en consecuencia. Y esta acción es, a veces, una corrección. Sólo la persona puede corregirse a sí misma.<sup>59</sup>

2. El *orden social* que ha imperado en Occidente es el *estatismo*, es decir, una forma de organización jerarquizada, de integración rígida, de vertebración dura, siguiendo el modelo global de la *arquitectura*. La preferencia de María Zambrano se inclina por el *orden musical* antes que por el orden arquitectónico. La *sinfonía* es el modelo de elección. Ella se actualiza en cada ejecución, es decir, no es ajena a los actuantes. En el orden arquitectónico, la persona se anula para encuadrarse en el lugar destinado; en el orden musical, en la obra sinfónica, no hay contradicción entre persona y sociedad, por mucho que nunca puedan ser abolidos los conflictos. En la democracia «musical» la persona, al elegirse a sí misma, elige necesariamente, y por la misma operación volitiva, a los demás «y los demás son todos los hombres». Con la obtención de una democracia plástica como la esbozada «no se acaba el camino; más bien empieza».

La democracia como régimen ha de ser la expresión, la resultante de la sociedad democrática. Sociedad que se irá logrando en la medida en que la visión del hombre vaya adquiriendo una visión más justa de su propia realidad y, a través de ella, de la realidad toda; le vaya perdiendo temor. Pues se diría que la necesidad de descubrir lo real y de enfrentarse con ello ha tenido que luchar desde siempre con un pánico a la realidad. En todo hombre se libra esta batalla y en toda sociedad también. Hasta ahora el proyecto de vida democrática es el que entre todos aparece más libre de este temor ancestral a la realidad.<sup>60</sup>

Denia, Primavera de 1992

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p.155.