María Zambrano: el entendimiento poético

Como las grandes obras, los sentimientos profundos declaran siempre más de lo que dicen conscientemente.

ALBERT CAMUS.

Si lo que dice Proust es cierto, si la felicidad es la ausencia de lo febril, yo no podré nunca llegar a saber qué es la felicidad. Porque me posee una fiebre de conocer, de experimentar, de crear.

ANAÏS NIN.

En «El proceso» de Franz Kafka, y de la misma forma en «Carta al padre», asistimos a un rechazo radical del determinismo. Llámese Joseph K., o incluso Franz Kafka, la réplica, en torno a la cual giran numerosas escenas de Orson Welles, se reduce a un «No me llame hijo», agresivo y defensivo a la vez. El ser humano, parece decirnos esa obra maestra llamada «El grito», de Eduard Munch, está en las últimas y sólo le queda gritar... su desesperación. Esta situación se agudiza en Kafka por su grave singularidad en el momento de su agonía, en el instante en que sus padecimientos lo destrozan sobre el lecho: «Máteme, si no es usted un asesino», grita al médico antes de expirar.

En ambas situaciones, la intención es la misma. Mounier nos lo explicaría detenidamente años después al desgranar su teoría sobre el personalismo. El individuo actúa en la sociedad por propia voluntad, sin dejarse arrastrar de lo que Nietzsche calificaría como «ciclos» de la historia del mundo, y es así cómo la comunidad nunca podrá apresar la libertad personal, en cuanto aquélla será la suma de las decisiones de sus componentes, de los ciudadanos, que son sinceros en la fraternidad con que hacen posible ese ideal de la convivencia colectiva en tantas ocasiones perturbada por la política y por las consecuencias palpables del obstaculizar esa libre expresión del pensamiento ético.

En Mounier encontramos que no debe existir necesariamente un divorcio entre la identidad subjetiva y la sociedad, entre el ciudadano y el espacio común, cotidiano, que se propone como una meta para la transformación. La sociedad debe dar cabida a todos los individuos. De éstos depende que sea posible esa especie de sueño utópico de la sociedad que, en virtud de obstáculos, listones, condicionamientos y prejuicios, ha sido empleada en el devenir como la herramienta más útil para la marginación, y que halla en Hegel, con su filosofía panteísta del Estado, su representación más nítida y aterradora.

¿Cuál es la relación profunda que une a Franz Kafka con el proyecto de Mounier en el tiempo? El ímpetu por liberarse de una realidad intransigente. En el universo

laberíntico de Franz Kafka la figura está encarnada en la presencia del padre. En la filosofía más reciente, en el no menos paternalista influjo de la sociedad manipulada que ejerce su imperio sobre sus miembros, y los conduce lejos de sí mismos para explotar con ominosa facilidad su indefensión. El grito de Munch, de Kafka, el tranquilo discurrir de los planteamientos de Mounier o la brusca transformación —o metamorfosis— del pensamiento, de explicación en crítica, que sigue acentúandose en nuestros días, viene a subrayar un mismo significado: la libertad creativa sobre un mundo cotidiano que se desenvuelve a nuestro pesar como una máquina, rutinario, anquilosado en conceptos y no vibrante en posibilidades que no descubran la aventura del existir.

Cuando Cioran se planteó la figura de María Zambrano, abordó la cuestión del magisterio de Ortega y Gasset como una sombra que nublaba la vista e impedía percatarse de la originalidad intelectual de la mujer que ha armonizado con más sentido la filosofía y la poesía en nuestra cultura, para resaltar —o reintegrar— esa búsqueda a su auténtica naturaleza; la universalidad. Tal vez por este motivo, Cioran encontrase que el eje diferenciador de esta relación de predominio fuera el «tiempo». En la medida en que el malestar de la época se manifiesta en los textos de Ortega, María Zambrano adquiere una mayor independencia respecto de los postulados teóricos e intelectuales de su maestro. Pero no es el tiempo lo que configura singularmente a María Zambrano, en contra de lo que afirmase Cioran, aunque sí sea su reflexión, desprendida de la idea, lo que favorezca la superación de la filosofía como tal; es el contenido —y la intención— de esa voluntad permanente por analizar las esencias de la realidad cotidiana e inmediata, de sus episodios o de sus fragmentos —el lenguaje, la mística, la enseñanza, las palabras, el amor, la tradición, el desarraigo, la oscuridad, la música, el exilio...—, las que nos ofrecen su retrato más claro, la senda para alcanzar a la mujer que no se refugia en su intimidad para relacionarse, para inventar el mundo. Y el contenido de esa voluntad de meditar en soledad lo experimentado conjuntamente —la guerra civil es uno de los temas fundamentales en su obra, ya se manifieste ésta en España o en el mundo, las guerras modernas son en realidad modalidades de colosales conflictos civiles...—, lo que llamábamos la intención, es precisamente el matiz que emancipa de modo efectivo el trabajo intelectual de Ortega y las tareas de María Zambrano recíprocamente. Es por este motivo que la obra de María Zambrano está proclamando, de manera implícita, ese repudio de una paternidad que no puede ser correspondencia con espíritu filial: porque en tanto Ortega trabaja con las ideas para considerar la realidad «en la Historia», María Zambrano dirige su atención a los actos para revelarlos en un contexto que implica al individuo y, en ocasiones, le destruye.

Los problemas son distintivos: en Ortega pesan diversos elementos que no deben ser estudiados para ponerlos en contra suya. España se alimenta de ligeras variaciones sobre doctrinas apegadas a una religiosidad y a un tradicionalismo que frenan o anulan su efectividad práctica. Voltaire sigue siendo el símbolo del peligro de la civilización para la cultura española y el resumen de todo lo que puede venir del exterior. Existe un miedo, manipulado políticamente, a la ruptura filosófica «unidimensional» española. La literatur, por su parte, sufre en gran medida esta situación, en cuanto ella ha

servido —Moratín, Galdós, Larra, Baroja— para contestar la autosuficiencia de ese tradicionalismo cerrado en sí mismo, que no se contenta con inspirar una evolución porque necesita negar esa vía de distanciamiento que podría cuestionar un edificio filosófico y social arbitrario y, acaso, también falso. En el fondo, subyace el juicio de Max Stirner cuando afirma: «los pueblos son tanto más obedientes cuanto más incultos...» Esto es lo que hace que Ortega oriente su labor hacia la formación de una base cultural sólida que impulse la reflexión de una generación inquieta, como es la suya, a la que no sacia en absoluto la repetición de fórmulas y sentencias alejadas por completo de la realidad. De ahí los oficios intelectuales que Ortega alternó con su pensamiento: magisterio, traducción, periodismo e incluso política. Era el esfuerzo encaminado a la incorporación de un pueblo a su vocación olvidada: la universalidad.

La poesía de la tragedia

Entre los papeles recogidos en el volumen *Los intelectuales en el drama de España,* María Zambrano estudia desde diferentes perspectivas cuál es el sentido y las motivaciones profundas que se desarrollan a la par —y también como consecuencia— de la tragedia civil española. Llama en ellos la atención el modo en que la cultura deriva en la realidad a los problemas planteados por la «generación del 98», en el debate que emplaza la cuestión nacional como verdadero eje de la discusión, que no es en modo alguno una discusión intelectual. La extrañeza que provoca en María Zambrano el rechazo de los autores del 98 por parte de ciertos sectores —que, en su caso personal, se evidencia a través de la conferencia de un antiguo amigo universitario— que les reprochan su visceral «antipatriotismo», no puede ser tomado a la ligera. Porque ese ataque al grupo noventayochista va precedido de una afirmación de la pauta «política» de Lope de Vega.

Probablemente, si ese clima no hubiera sido el caldo de cultivo de una terrible y dolorosa guerra civil, este síntoma no podría ser considerado seriamente ni como argumento de un ensayo sobre eso que se ha venido en denominar en España «demonios familiares», y cuya trascendencia resulta de esa misma confrontación en la que una noción equívoca de la tradición pretende imponerse a las necesidades sociales de un pueblo que quiere remontar su atraso. Larra ya hizo en su tiempo referencias a ello cuando en su artículo «En este país», afirmaba: «Cuando se halla un país en aquel crítico momento en que se acerca a una transición, y en que saliendo de las tinieblas comienza a brillar a sus ojos un ligero resplandor, no conoce todavía el bien, empero ya conoce el mal, de donde pretende salir para probar cualquiera otra cosa que no sea lo que hasta entonces ha tenido». Las afirmaciones de Larra delatan el verdadero sentido del problema en el que nos encontramos y que llevará a María Zambrano a un planteamiento radical: la necesaria y urgente reforma del entendimiento español. En sí, es ésta una cuestión que une a la mayor parte de los intelectuales españoles, tanto en Unamuno, como en Antonio Machado, como en Pedro Salinas, como en Juan Ramón Jiménez, Ortega, D'Ors, Pérez de Ayala o Marañón, percibimos una exigencia crítica a la que no puede detener la moral. En particular, en cuanto la moral

ya no aparece como tal ni puede sostenerse como argumento, sino en relación con un conflicto político al que ha contribuido de modo decisivo.

En consecuencia, la cultura se desliga de tales preocupaciones para adquirir una personalidad individualista que propugna la recepción de las enseñanzas originarias del exterior y que arrancan de la revolución francesa. Esto explica que una buena parte del pensamiento revolucionario que impulsa el advenimiento de la II República española muestre una deslumbrante ingenuidad en sus premisas que sólo pueden entenderse en cuanto relacionadas con vagos conceptos de rebeldía que adquirirían su justificación lejos del campo teórico y que se materializaban —a veces con dramáticas consecuencias— en la práctica, en los hechos.

Los textos de María Zambrano de ese período contienen una fuerte dosis de indignación —heredera de esa primera extrañeza que surge ante el odio a la innovación, a los nuevos horizontes que asientan autores españoles que contestan sin rencor al signo de una Historia— y, asimismo, de reflexión sobre la marcha, sobre los acontecimientos que completan el rostro de ese drama que se prolonga de los campos de combate a la retaguardia, a la cultura, a los sentimientos. Mas no es esta ininterrumpida meditación, que sufre algunas metamorfosis hasta llegar a un territorio de comprensión, de maduración y de libertad, la de un pensamiento ceñido a esas fronteras que tan claramente se delimitaban en la voz condenatoria de los hombres del 98, sino una génesis. En este sentido, la obra de María Zambrano está afectada en un principio por la indecisión que provocan los episodios de un proceso aún abierto y que no ha sido clarificado por la vivencia del propio pueblo español. Ello se manifiesta en la alternancia de filosofía y de literatura en sus ensayos, aunque sugiriendo de hecho la firme influencia de la poesía en su concepción del mundo. La guerra española sigue siendo un enigma y, en casos, un enigma voluntario por el dolor que arrastra su evocación. Incluso en María Zambrano esas razones buscadas en la Historia, como totalidad, o en las parcelas que subrayan determinados aspectos reveladores del conflicto civil que desemboca en contienda, no brotan con claridad. No pueden aparecer de esa forma. El momento de sostener sin miedo que los bandos han muerto no ha llegado porque sus secuelas están recientes en el entendimiento, en la conducta social, en las sensaciones que se asocian de inmediato a nuevos hechos —como si los antiguos confirmasen la imposibilidad de que la realidad alumbre otros significados, otras ocasiones... distintas de las sufridas— e, incluso, en la esperanza de superar esa maldición que hace pasado del presente.

Permanece la turbia corriente de los resentimientos o la audacia del olvido. Aprender sigue siendo una utopía entre los odios, las obsesiones y lo que ya ha sido aceptado como sino...: lo irresoluble. Y se impone con brutalidad en lo cotidiano, en lo íntimo, en lo que sentíamos como natural y ahora discriminamos con los ojos del miedo. De nuevo lo irresoluble conduce a los hombres a la conformidad, a la negación arbitraria, a la cerrazón resignada en un confuso legado de paciencias e impaciencias que no se atreve con la realidad. Esa evolución repudiada es, también, una manifestación del miedo a la libertad. Sin embargo, María Zambrano no ha estudiado este comportamiento a la luz de la experiencia europea de las doctrinas fascistas. Ella ha constatado el fascismo en cuanto experiencia directa: como orden a imponer ante

lo que se interpretaba como caos injustificable, como solución ante una visión parcial e interesada de la Historia. Pero no como vía asumida mayoritariamente, tal cual lo hiciera Erich Fromm, en previsión de las exigentes consecuencias de la libertad respecto del nazismo. En ambos casos, los factores no modifican el resultado. La libertad se convierte en espectro ante idéntica manifestación de fuerza contra ella: una reacción admitida colectivamente, y que nace de una manipulación efectiva de las circunstancias sociales para dirigirlas en contra de la sociedad. Es tras esta manipulación de la voluntad general, que ese orden armónico preconizado por el autoritarismo estatista del fascismo italiano o del nazismo alemán se traducen a continuación en coacción. Y la salvación de los pilares de la sociedad civilizada a través del orden se convierte en persecución, represión, exterminio o guerra. María Zambrano ha analizado esta experiencia sufriendo unos efectos que se confirman en nuestra patria, pero que no siguen los mismos pasos que en el resto de Europa. En España, el ejemplo redentorista de los fascismos, se adapta más a una de las conclusiones críticas de Rosa Luxemburgo: el auge del nacionalismo designa la lucha del predominio de una burguesía que se siente despreciada y que aspira no sólo a recuperar esa porción de poder perdido por la modificación de un determinado contexto, sino el poder como tal. Esta coincidencia tácita, que en Rosa Luxemburgo se expresa en la política y en María Zambrano en su trabajo intelectual, acaso liberándose de lo político. Es preciso retornar a la sorpresa infligida por el antiguo amigo universitario que impone el «nacionalismo» de Lope de Vega sobre el «antipatriotismo» de los hombres del 98 para entender en su auténtica dimensión esta pregunta, lanzada al aire de una recapitulación en una carta dirigida a Gregorio Marañón: «¿No comprendes que en muchos lugares del mundo hoy todavía se conoce a España por algunos de esos intelectuales?» Incluso en la discusión, España sigue expresándose por una u otra razón como drama, como problema, como consagración de lo irresoluble.

El nacionalismo no es más que la imagen política de ese problema. Pero apenas puede identificarlo en sustancia. Es casi un epitafio. «En nombre de lo nacional se enseñaba a la juventud a odiar a los hombres por los que España en su aislamiento moderno había trascendido al mundo», anota María Zambrano con tristeza no exenta de amargura. Y es por esta misma ruta que la enseñanza de tantos años de estancamiento conduce a una recuperación crítica de la universalidad.

Esta situación es la que sitúa a María Zambrano simultáneamente en el análisis de lo histórico y en la elaboración de esa genealogía filosófica universalista. Y es de este modo que los acontecimientos y las preocupaciones impulsarán ambas consideraciones a la complementación superadora de la filosofía. De aquí surge la preocupación de María Zambrano por dos elementos que figurarán como referencias constantes de su reflexión: por un lado, la razón; por otro, el movimiento, la evolución, la dinámica de los hechos que se concretan en la rebeldía del ser humano en su permanente «hacerse», en su formación como persona en la dignidad.

La «trágica dualidad en el hombre, entre su razón y su ser mismo» —como dice María Zambrano al expresar la decisión interior del individuo ante la realidad, a través de Spinoza— es la que afirma su voluntad de «comprender» la ininteligible ruptura que se produce entre la razón y la naturaleza. La comprensión se consumará mediante

la modificación de un concepto estático de la naturaleza para dar vía libre a la vida. Es así que movimiento y razón sólo adquieren sentido en el entendimiento humano en cuanto podemos recurrir a ellos como afirmación vital, y no al contrario: al comprobar que la razón se desprende de su mecanismo conservador, de su propia justificación ante la Historia, y se funde con la evolución, con el movimiento, con la creación.

Y es en esta orientación que María Zambrano se asimila con su propia obra, frente a la amenaza de ese sino, de esa tragedia insoportable. María Zambrano profundiza en sus antecedentes, en su personificación. Importa primero estudiar el recorrido de María Zambrano desde la inspiración orteguiana de las razones de la naturaleza, sobre las que es preciso insistir para entender en qué forma el pensamiento se conjuga con la naturalidad, hasta la expresión poética de la vida en la interioridad, en tránsito a la recuperación de la conciencia de la sociedad que la incultura y el castigo malograron con ayuda de años y años de pasividad.

En este aspecto, tres influencias se perfilan fundamentales sobre los muchos nombres de una vasta formación a la que se suman las numerosas figuras del exilio: San Juan de la Cruz, Benito Pérez Galdós y Antonio Machado.

En San Juan de la Cruz, María Zambrano enfrenta dos consideraciones sobre el entendimiento: el positivismo y la poesía. No es, en realidad, la mística o la ascética lo fundamental de su meditación sobre la obra del poeta, sino la vivencia o «comprobación sensible» de esa interioridad como respuesta al sistema racionalista que alienta un universo no susceptible de transformación. Aún así, es obligado especificar más dentro de este inmenso campo que aloja en su ser el sentimiento y la búsqueda de la verdad, porque la obra de San Juan de la Cruz define inmediatamente a una protagonista que se decantará con el paso del tiempo como fundamentación de una actitud existencial crítica y diferenciada de la mantenida por Sartre, Heidegger, Marcel o Merleau-Ponty: la muerte.

La muerte como vocación, esperanza, compañía y creación. Estos son los elementos fundamentales de la obra del poeta y los puntos sobre los que se apoya María Zambrano para darnos una visión que evita el fatalismo de esa actitud que se desenvuelve y sincera en la vida. Vocación en cuanto la muerte no es un fin, una meta, una satisfacción de las frustraciones del individuo incómodo en su medio natural, sino un sentimiento grabado con anterioridad, un goce en cierto modo que es a la vez esperanza. La esperanza de que la verdad se imponga sobre la falsedad del universo físico, en cuanto sabemos de la muerte, pero la desconocemos en sí, y nos atrae, y nos acompaña, y nos aconseja. Nunca es respuesta definitiva, sino reafirmación de la posibilidad negada con tanta obstinación en el pasado o, todo lo más, consecuencia que resume el drama de la existencia en un solo golpe que consume la realidad, aunque sin negarla. En cuanto compañía puede ser —redescubrimos a cada paso la posibilidad en la muerte— liberación. Y es liberación efectiva en el sentido de la destrucción de un orden injusto, real, que simboliza armonía y paz.

No obstante, el carácter de esta muerte que María Zambrano revela mediante el análisis sosegado de la poesía de San Juan de la Cruz —en ella coinciden la vocación amorosa de éste y la condición militante de su sentir— no nos acerca a una ficción

que endulza el hecho de la aniquilación, sino a un camino intermedio que se nutre de inquietud que edifica amor sobre las ruinas de la perfección. «La destrucción que vemos en San Juan de la Cruz está de lleno en la esencia de la creación. Creación que va más allá de la moral inclusive», sostiene María Zambrano conforme al estadio definido por Nietzsche, más allá del bien y del mal, y que retrata una vida dedicada enteramente al amor.

Ese estadio intermedio delimita la naturaleza de la muerte en relación con ese sentir que supera la realidad «adentrándose» en ella. De manera algo distinta este sentimiento se expresa en Antonio Machado:

«Dice la esperanza:
un día la verás, si bien esperas.
Dice la desesperanza:
sólo tu amargura es ella.
Late, corazón... No todo
se lo ha tragado la tierra.»

En Antonio Machado ese mundo no es sólo paisaje, circunstancia, situación. En su poesía encontramos también algo más que el reconocimiento detectado por María Zambrano, en cuanto el poeta habla a su pueblo y desde las entrañas de su pasión o desengaño: una verificación humana de sentidos, intuiciones, dudas y afirmaciones que se materializan en los rasgos de su identidad y que son transmitidas más allá de su ser. Esa dualidad ya enunciada de corazón y pensamiento como raíz del retorno a la exigencia de la universalidad es tanto más firme cuanto se pronuncia desde el exilio. Pero no desde el vacío. María Zambrano indaga en la conciencia poética que es la señal que mejor denuncia esa relación entre el reconocimiento del individuo con su ser colectivo y del entendimiento como acción sobre las condiciones de una época, de la Historia en sí misma. Hermanado a San Juan de la Cruz, Jorge Manrique se confiesa movido por el desagrado incontestable de la realidad. En su poesía, el amor está en la muerte y antes de la muerte es «otro» amor, que se relaciona con otras vidas, con otros caminos —símbolo perenne en la poesía de Antonio Machado—, con otros ríos... hasta que se une a la muerte, no una sencilla sensación, sino un sentir... antes del hecho físico, antes de la muerte. En términos análogos se expresa San Juan de la Cruz, en cuanto el amor es intuición de sí propio en el deseo. Es la vocación de unidad la que resulta de esta negación de la apariencia por la verdad —de la forma por la sustancia— y el fundamento esencial de ese «encontrarse» en la poesía de la persona. Porque es en la persona donde hallamos el principio crítico de la tarea filosófica de María Zambrano, en el paso de la objetividad interior a la existencia en sociedad, al aprendizaje.

La figura de Benito Pérez Galdós y su importancia dentro de la formación de María Zambrano, responden a otras inquietudes. Si al considerar la poesía de Jorge Manrique, la obra de San Juan de la Cruz y la expresión íntima de Antonio Machado, que devuelve a la identidad del paisaje «su» verdad singular, insistíamos en la «unidad», Benito Pérez Galdós emerge como una reivindicación de «globalidad» del entendimiento con respecto al mundo.

Para María Zambrano, Galdós no es simplemente el autor que ha reflejado en sus novelas el choque furibundo de dos posiciones que en la práctica sólo concilia la desgracia o la conformidad, sino la síntesis de una carencia que se muestra a través de la novela. «Ni la filosofía ni el Estado están basados en el fracaso humano como lo está la novela. Por eso tenía que ser la novela para los españoles lo que la filosofía para Europa», sostiene María Zambrano. Y, sin embargo, esta síntesis se reproduciría en el resto de Europa como literatura, apartándose de modo radical de la costumbre filosófica. Son los existencialistas los que, tras el estadillo de las vanguardias —que les anteceden—, exponen sus tesis en esa identificación paralela a la del amor, la vida y la muerte de los poetas que concentran su mirada en Castilla, que se advierte en sus novelas: la época y la angustia del ser, la náusea.

En realidad, el fracaso del que habla María Zambrano ha de ser achacado a una actitud ante la muerte que implica una conducta ante la vida. La filosofía del resto de Europa —en nosotros no dejaba de ser una «filosofía» tácita de una carencia, literariamente se conoce como picaresca— se propone de inmediato ante la razón. Pero la razón se endiosa, pierde su voluntad combativa, es divinizada y fomenta en la práctica una moral. Es la moral del despotismo que dará lugar, a su vez, a una política: el Estado. Estado y razón, dioses de una pretensión que somete al individuo, generan una ciencia que discurre entre lo teológico y lo ideológico. Su razón de ser es la materialidad del Estado, como personificación de esa naturaleza dual: racional y política. Hegel es su auxiliar más destacado, en esta pugna donde se exige la sumisión del individuo a una realidad impuesta que no puede transformar sin riesgo. El desarrollo de este modelo nos conduce a la guerra, al autoritarismo, a la claudicación de la esperanza ante los hechos consumados. Esta perversión de la filosofía, en cuanto oposición a la verdad, no búsqueda, sino fin instituido sobre unas conclusiones racionales inamovibles, genera ese período negro de Historia ante el cual se plantan las tesis de la existencia y del expresionismo. La filosofía es parte del ser humano, de su vocación de resistencia a esa moral política que limita sus facultades y utiliza su esperanza. Busca vías de salida y de expresión. Y, manteniendo ese espacio fronterizo que protege la objetividad, deriva a la novela. En este caso, no podemos hablar tanto de un fracaso «histórico» señalado por María Zambrano, como de un fracaso humano reconocido pero que no quiere perder su luz universalista.

Esta prueba de energía intelectual moderna se halla individualizada en Galdós, que adopta por un lado, la generosidad cervantina, como actitud, y la intransigencia crítica, por otro, como exigencia que supera los hechos históricos recogidos en la novela, medio —así lo apreciamos también en autores como Blasco Ibáñez, Sender, Barea, Corpus Barga, Jarnés, Rosa Chacel, Andújar, Merçé Rodoreda...— y no fin, en cuanto trascienden éstos en la denuncia de una situación de cualquier tipo de intencionalidad culturalista o moral. En este aspecto, retornamos una vez más a los juicios de María Zambrano sobre San Juan de la Cruz y el trasfondo de su poesía, en cuanto esa intención crítica de Galdós, generosa, pero no por este motivo menos firme, que aúna el quijotismo y la bondad natural que no riñe con el realismo de Sancho Panza, representaba una afirmación de una «pureza» imprescindible para la evolución del ser humano respecto de su entorno y de su proyecto. La unidad del ser

vuelve a plantearse con mayor entidad que un argumento, pues su sinceridad le permite esa evolución del deseo que desvela los engaños y obsesiones de la razón, de la realidad, defendiendo su identidad del medio que tiende a absorberle, a devorarlo, a suplantarle. El ser humano reitera su condición, la naturaleza. Y tal como considera María Zambrano en *Claros del bosque,* desde la perspectiva de ese crecimiento sobre el entorno que nos acerca a todos en la comunidad, respetando nuestro propio ser, podemos decir: «Ya ese hombre ha trazado un límite entre su vida y la del universo, una frontera».

Galdós simboliza el drama de la voluntad «inútil» de España, la evolución que abandona el sueño quijotesco de Cervantes —sueño de la sinrazón, aceptación resignada y estoica del sufrimiento...— para manifestarse en Fortunata. María Zambrano considera así una distinción: el sueño aniquilador de Cervantes y la ilusión esperanzada que nada puede apartar del rumbo que es aceptado por propia voluntad, radicalmente, que le presta sentido, de Galdós. El creador de Fortunata certifica una evolución que contiene un simbolismo que no puede descuidarse en relación con María Zambrano, pues su obra pretende apoyarse en ella: la relegación del idealismo individualista por la fe colectiva e ilusionada que tiene su raíz en lo popular.

El problema de España, como en las preocupaciones de los hombres de la «generación del 98», y más tarde en la postura selectiva de los autores jóvenes del 27, se plantea necesariamente como voluntad de superación e innovación. Sin embargo, en María Zambrano, esa búsqueda «genealógica» de la verdad de lo real —como distanciamiento de lo que podríamos definir como «dictadura de la razón»— parte del ser individual para encontrarse en la convivencia, no forzada por la Historia, considerada como ciclo o como tragedia, sino encontrada. María Zambrano huye en su obra del mandato de los hechos e incluso del determinismo de las necesidades: quiere la claridad que brota espontánea en cada ser y requiere —esa es la única necesidad— a los demás. La razón del sentir.

El pensamiento filosófico de María Zambrano no es sólo un fruto devorado por la observación. Es más: ni tan siquiera la calma sirve de mucho para encontrar sus raíces por la intensidad de su verbo continuo y explorador, viajero, que toma con delicadeza las impresiones y las convierte en un precioso instrumento ofensivo, que no se arredra ante el ser. El ser herido por el pasado. El ser como víctima de una cultura, de las costumbres de una moral. Esa lucha sin intervalos del poeta adquiere un sentido más tarde, tras la eclosión de las imágenes y las asociaciones de ideas que surgen en el instante iluminado de la búsqueda. María Zambrano cuenta con muy pocos elementos para llevar a cabo su labor: un pequeño indicio es suficiente. No puede confundirnos la estructura cartesiana de su confesión, mediante la cual participamos de una visión sólida e inquieta de lo que rodea al individuo, de lo que nos rodea. Porque tras los firmes trazos con que retiene intuiciones y previsiones, nos encontramos con la inquietud experimental de una mujer que se desprende de legados clásicos y determinismos, a la manera de Virginia Woolf cuando reclamaba un territorio propio para la femineidad que no la condujere sin vida, mecánicamente, al otro extremo del panorama real. De la marginación sufrida por la mujer en el devenir de la colectividad a esas consecuencias del resentimiento que desembocaban en una

automarginación belicista. María Zambrano presiona sobre los conceptos. La corriente vital de su pensamiento se articula a través de un ejercicio metafórico que abandona la individualidad intelectual y, no obstante, en cada una de sus obras, nos damos cuenta de que se trata de la voz íntima de un período de discusión personal, que permanece mucho tiempo indecisa en esa fase de elaboración que emancipa los sentimientos de ese perjuicio que atenúa la rebeldía y que, a veces, la sofoca con reconvenciones y temores. María Zambrano le disputa al lenguaje y a la cultura su influencia aniquiladora sobre la expresión, sobre la sinceridad. Y es así que su expresión sugiere en ocasiones esa violencia del testimonio contrastado con la realidad —que la resta ilusión— y el denso discurrir de los remansos intelectuales. María Zambrano no alterna recursos o remedios fríos para el vigor con que trabaja sobre sus particulares dudas a cerca de la vida: hallamos latentes en cada uno de sus trabajos los puntos móviles que la estimularan a proseguir en una cuestión. Y es por ello que también distinguimos en su obra su formación, y en sus palabras los nombres de sus maestros, y no un sistema burocratizado o planificado como una factoría: Unamuno, Antonio Machado, Ortega, Galdós, San Juan de la Cruz...; el alma, la angustia, la nada...

Pero sí hay en la preocupación de María Zambrano una situación delimitada en la abstracción de la humanidad: el «centro» aristotélico del ser humano que determina el carácter de la persona en sociedad, la atracción del conocimiento, del entorno —que nos conduce a Sócrates—; no la apropiación, sino la comprensión anímica de lo existente, que implica esa voluntad liberatoria que se adentra en ese reino insondable de la interioridad y que se expansiona hacia el exterior, una vez que la razón —eje de todo su pensamiento, crisol donde se consuma esa unión de lo humano, lo poético y el universo— ha captado una orientación, los significados implícitos, e involucra esa misma comprensión en la sociedad, su único destino.

De este proceso introspectivo permanente se deducen los rasgos fundamentales de esa filosofía de la comprobación de María Zambrano. En cuanto indagación en lo próximo, intelectual, mediante la oportuna intervención de la razón —es la razón la garantía de lo sentimental en su meditación— sobre la existencia. En la medida que se prolonga y procura arrebatar a la abstracción la titilante luz de las sugerencias dispersas de lo emotivo, y sitúa la mirada disconforme en la circunstancia humana con delicadeza, poético.

Si hubiera de sintetizarse con brevedad estos modales poco selectivos, deseantes, que reconocemos en Juan Ramón Jiménez, en Eugenio D'Ors, en García Lorca, en Dionisio Ridruejo..., y, en un sentido contrario, en cuanto aprendizaje, en Miguel Hernández, o en León Felipe, estaríamos obligados a hablar de «saber apasionado», de una conducta que no ignora lo individual y que tampoco altera su vinculación con esa perspectiva colectiva del animal político.

Al considerar este aspecto del pensamiento de María Zambrano, se advierte una insistencia en un talante, y no en un sustrato ideológico, que —pudiera— sustentar toda su obra. Y se impondría la necesidad de hablar de ética y no de mera tolerancia. La tolerancia desnuda es muy poco para la experiencia histórica del ser humano. Y para un criterio exigente no supera la categoría de aspiración, débil argumento en la práctica. Por otro lado, la tolerancia en soledad puede resultar a fin de cuentas, una

nota discordante, contradictoria. La tolerancia reclama la ética para afirmarse como una contestación liberadora al terror, a la injusticia, al cinismo e incluso a la desesperanza. La tolerancia precisa un punto de apoyo que se concrete en actos, y no en meras suposiciones bienintencionadas. De lo contrario, no es nada, o quizá ni eso. Pero no por culpa de una visión funcionalista, sino por su propia esencia, tantas veces desatendida, olvidada, desdeñada y reducida a simple título o propaganda, anotación al margen, cuando la verdad elemental de la tolerancia —y de la ética, es preciso recalcarlo— se manifiesta en la acción. En lo cotidiano.

Esa ética amancipatoria propende al abandono de las apariencias envolventes de la realidad para captar esa razón del movimiento de la sociedad y que se individualiza en cada uno de sus componentes —en el movimiento vital de cada individuo—: la razón no debe obstaculizar los planteamientos del corazón. La sensibilidad o el instinto, no excluye a su adversario en la epopeya de lo ilimitado y desconocido que se alberga en el ser humano como incapacidad, como vacío, como espanto... Pero esta situación se refleja ante todo en la indecisión.

El ser humano ha de abandonar su refugio para conocer, para llegar al punto que le indica su ánimo. María Zambrano parte del hecho de que vida y conocimiento se encuentran íntimamente relacionados en ese instante detenido y sin historia, sin raíces que delata la evolución de la persona que se define ante —en— la realidad. Crecer ante nosotros mismos representa transgredir los propios límites, incluso cuando este capítulo existencial se resuelve de modo inconsciente ante las faltas de respuestas del entorno; surgir sobre la infancia que se va ilustrando en el camino; vencer la falta de atributos de que hablase Musil y que se hallan grabados en el miedo que inspira el desvalimiento de ese estado primitivo del ser.

El sentimiento justifica la razón en cuanto nos lleva a querer. La razón sólo fortalece esa voluntad de transformarnos y de modificar las condiciones de ese primer encierro de timidez e inseguridad originarios, de los que partimos como proyectos ante el universo con la pretensión de construirlo por nosotros mismos con nuestros escasos medios. Es aquí donde radica el peligro de esa razón ordenadora que el pensamiento, y en mayor medida la poesía, rehúyen: ese ámbito letal de lo matemático que reprime una intervención no querida por la costumbre del sistema: del control tácito que se aloja en la posibilidad de vencer y madurar, y que se abre en horizonte a los ojos del individuo, una rebelión de los súbditos.

Es por ello, que María Zambrano responde en su obra a la contraposición establecida por la costumbre o el descuido y que, en el fondo, quiere someter, ya que obstaculiza o niega la universalidad natural con que el corazón se aproxima a la realidad en demanda de verdades. Es su expresión un producto coherente con esa concepción, pero no por asociar dos criterios distintos —razón, intuición—, ya que no lo hace, sino por ser la metáfora de la poesía el mejor punto de esa vivencia, el más íntegro, en el momento en que lo experimentado se impone sobre lo convencional e incluso sobre la propia voluntad. Es su sentir quien habla por ella a través de la memoria. Y por Luis Rosales sabemos que la memoria es la palabra del alma.

A este punto es a donde se conduce la filosofía y la poesía. Como afirma agudamente María Zambrano es muy probable que, en puridad, el poeta no quiera

existir. Pero ambos extremos se unen en oposición a lo que podríamos llamar sociología o ciencia de la sociedad. No ansían la locura, han de atravesarla como única alternativa. Ni el poeta ni el filósofo admiten la irrevocabilidad del sistema —y entendemos sistema en los dos planos: por una parte, como esquema de conocimiento o de sensación y por otra, como entidad política que estructura la realidad—: Huyen de él, renuncian a su seguridad, al encubrimiento, a la máscara, a la facilidad con que ser y universo, sentimiento, razón y verdad, se resuelven en su seno.

Ya en Heráclito percibimos esa desconfianza simbolizada en el fuego, y que nos alcanza en el tiempo. Pero Heráclito nos subleva porque su labor consiste en una destrucción creativa de las referencias de lo real. En este sentido, la postura que reniega del mundo al que no cabe la posibilidad de la transformación, evoluciona sobre las categorías de la filosofía kantiana de espacio y tiempo. A María Zambrano, con interesarla la realidad, no le nubla su capacidad ni su presencia a nuestro lado. Ambos rasgos le resaltan la posición del ser humano frente a esta evidencia: el mundo como tránsito, como campo que solamente puede asimilar, en inquebrantable unidad, la percepción de la poesía —la renuncia del «yo» en favor de «los demás»— y de la filosofía —como incitación al conocimiento, a la crítica, a la definición del ser respecto a lo que la rodea y como vocación de libertad, a pesar de entrega tan total—. Ese es el fuego del auténtico conocimiento.

No obstante, frente a la poesía y a la filosofía, se oponen dos gigantes, dos amenazas: la soledad, como afirmación de ese desvalimiento primero, al que aludíamos al abordar ese proceso creativo del ser humano que principia su evolución, y ese genio maligno cartesiano que se interna en la conciencia y favorece la confusión del ser con mentiras aniquiladoras, trampas, conceptos... La soledad puede resultar de la condena del individuo, en cuanto negación propia o del entorno a la aceptación de una verdad inoportuna o a una crítica que se adelanta a las verdades instituidas.

Pensemos que el verdadero problema de los valores en la sociedad no es tanto un fruto de la sinceridad como de la necesidad. Los valores aceptados genéricamente delimitan un territorio, una moral, unas leyes, y nos dibujan el sistema. El individuo puede notar el rechazo si su rumbo se contradice con la línea trazada por tales valores, a los que respaldan programas, política, hechos. Esa es su soledad, no una espera de la aceptación o la comprensión en el medio al que pertenecía por su propia condición, sino la cadena que le aísla de una esfera de la individualidad. Se han desmoronado los puentes que unen al individuo que evoluciona, que «se hace», en opinión de Sartre, con sus semejantes. Es entonces que cabe la tentación de que esa soledad se pervierta, en cuanto se individualice egoístamente —el ser humano «para sí mismo», su vocación empieza y acaba en él— o que profundice sobre las dificultades y su angustia intelectual a su experiencia sensible y singular.

Unas de las pruebas más claras de esto la tenemos en la pauta del filósofo alemán Martín Heidegger, en cuanto su existencia padece los fenómenos que afectarían con violencia al mundo, años más tarde, con cierta antelación. Su filosofía es aceptada en principio, pero en su posición distante y crítica de la política de su tiempo —posición que sólo puede comprenderse a través de la cultura, de su inquietud cultural— que la derrota de Alemania en la segunda guerra mundial arrastra hacia la soledad. Martín

Heidegger se recoge en sí mismo, o recoge sus pedazos, para proseguir al margen de los acontecimientos de la Historia. Y es en la medida en que, más tarde, una invitación de las autoridades que han dividido y ocupado su patria, para que siga desempeñando su cátedra en la Universidad, podemos asistir a una rotunda negativa del filósofo, que retorna a su soledad.

En este caso, no se trata de una negación «egoísta» que le permita concurrir con su «yo» a través del pensamiento, sino de esa transformación radical que se opera en su ser a consecuencia de la discriminación y la persecución previas. Se utilizaron las circunstancias para evitar la colaboración filosófica de Heidegger, del filósofo, en la evolución colectiva, social, depositaria de su tarea, por considerarla comprometida con un régimen autoritario. Pero una vez «purificado» por las nuevas autoridades, se le ofrecía la oportunidad de ligarse a la dinámica del nuevo sistema, a los vencedores. Es de este modo que Heidegger repudia la posibilidad de que su «yo» —su aparecer, en cierto modo— anule al auténtico Heidegger, y que esta renuncia individualizada, verdadera ruptura, diese lugar a una confirmación de un paso dado con anterioridad. Como ocurre con el poeta, Heidegger ha renunciado a sí mismo por las implicaciones de sus actos, por su enseñanza. Lo cual manifiesta una coherencia indudable con sus propios postulados acerca del ser humano: el «ser ahí», el ser que se halla inmerso en unas circunstancias, no permite que éstas le dominen o le manipulen. Al contrario: favorecen, a pesar de las dificultades, su emerger sobre las conciencias, para distanciarse aún más del sistema, para poder seguir con su labor de «hacerse» en el mundo, ahí.

Un ejemplo nos lleva a la circunstancia doblemente reveladora de lo que se ha venido en llamar «poesía maldita». Uno de sus principales representantes, el Conde Lautréamont, redacta su obra de mayor resonancia, *Los Cantos de Maldoror,* pero las dificultades con los editores y con el medio político del momento, que ha previsto la acción de una intolerante censura que se alimenta de las fatigas y sufrimientos, ilusiones y propuestas de poetas, pensadores o críticos, emplazan la novela en una vía muerta. Es prohibida y no alcanza difusión. Esto transformará profundamente los principios creativos de Lautréamont, por cuanto reniega de su obra y asume en su interior el «malditismo» que la ha sentenciado al silencio. Su obra posterior, en consecuencia, apenas tendrá puntos de relación con sus primeros pasos, ya que el escritor se enmascara y se expresa tal y como le exige la moral de su tiempo. Hay, del mismo modo que en Heidegger —lo mismo podríamos afirmar de numerosas piezas teatrales de Oscar Wilde y de las novelas de Prouts—, una renuncia a la identidad en lo aparente para que ese veredicto condenatorio de su obra no le aniquile. Por eso, su poesía se desenvuelve conforme, resignada y nos impone una «segunda fase» en la obra del Conde de Lautréamont, en su manera de decir. La renuncia al «yo» del poeta es oculta por maldita, y se disfraza del conservadurismo basto de la época. Pero, así nos lo recomienda Miguel Bayón al estudiar al escritor, es preciso leer entre líneas para reconocer al Lautréamont marcado por el castigo, la desesperación y el desarraigo, que conocemos ya mediante las confidencias maldoronianas.

Y es por ello que esa actitud poética de negación del «yo» del ser humano no designa tan sólo a los poetas o a los filósofos, sino que subraya la vocación latente de

cada uno de ellos en el amor que reniega de la soledad para entregarse íntegramente a su violenta corriente.

Sin embargo, enunciábamos otro peligro para esa creatividad fraternal —dirigida a la sociedad— que posibilita la convivencia de la poesía y la filosofía: el espejismo que resulta de la soledad del conocimiento. Es éste un adversario temible por cuanto su arma es, precisamente, el distanciamiento del ser humano respecto de su entorno, de su naturaleza, condicionada y abocada a lo personal, y por graduar los efectos de esa soledad de la marginación que planea sobre la soledad como una tentación.

Por Descartes sabemos que se plantea como una solución intermedia para el problema irresoluble de la verdad «como sistema», desdeñada por poetas y buen número de filósofos. Pero al hablar de esa soledad que se dispone como encrucijada del destino de la persona, no significa esto solamente, sino la fatalidad de la individualidad corrompida por su reflejo, por su obsesión, por ese extraño mecanismo de autoprotección y afirmación que se traduce en la redundancia de, en la soledad, tomar el aislamiento como sencilla vía de evolución del individuo que ha intentado crecer sobre sí mismo, despegarse de su vocación social, al concentrar su interés instintivo y su mente en su condena, la soledad.

Este encantamiento del error es el que —como advertimos en algunos capítulos de la obra de Céline, en la del propio Sartre, en algunas indecisiones de los textos de Apollinaire o Maiakovki— determina una confusión que no representa la condenación del individuo o su trabajo, sino una derivación de sus auténticos planteamientos, en virtud de la indecisión y el temor a asumir el sacrificio de esa marginación del poeta, del pensamiento, considerado en oposición a la existencia.

La palabra abierta

En María Zambrano no puede disociarse su vocación a la poesía de su vocación filosófica: no hay un choque entre ambas facetas, como demuestra Fernando Savater, entre el exceso «gratuito» del poeta y la arbitrariedad del filósofo, aunque en un caso sea el ser individual quien se descubra ante nosotros y en el otro, nos implique la proyección efectiva de sus actos, tentaciones e incluso frustraciones. En realidad, es éste el modo en que lo manifiesta María Zambrano en su obra: un camino tiende al otro, al que se insinúa en principio como su mayor oponente. La causa de la poesía parece contrariar el ansia rigurosa de la filosofía. Pero ni filosofía ni poesía poseen una utilidad «práctica», material: expresan o asaltan razones, silencios, oscuridad, secretos; tienden a una comprensión conjunta y a una experimentación espontánea, original, universal.

El ser humano es la raíz y el objetivo de este proceso. Esa comprensión que sensibiliza al ser se presenta como su principal orientación, ya que las fatigas y sacrificios que acompañan el propósito de clarificarlo, de clarificarse, son su mejor consecuencia en el mundo, a secas, que sirve de morada colectiva. En cuanto esta voluntad muestra de modo tácito una ruta para la vida en lo que se evidencia como deseo de la persona, una enseñanza multitudinaria, social, que esta corriente instintiva no se reduce a mera abstracción.

La palabra deja de asumir su papel en la farsa de la razón: no es tan sólo *el* medio racional de la comunicación, sino esa recreación que atraviesa las fronteras de la intimidad poética para gozarse y gozar, o sufrir, o ser sufrida, en lo colectivo. Pero sin perder por tales razones su naturaleza originaria, que en buena medida podemos llamar también su «ingenuidad». De aquí su sencillez y, simultáneamente, su fortaleza, sus murallas inaccesibles. Este conflicto entre lo subjetivo y lo objetivo de las dos concepciones culturales, divergentes en apariencia, de filosofía y poesía, lejos de confrontarse, se han unido en la acción del ser humano, se han complementado como conducta preparatoria, como educación del ser en una fe sin metas: la existencia.

Ni la filosofía presupone la esperanza como finalidad predominante, ni la poesía equivale a una satisfacción sentimental del drama humano ni un consuelo. Por rebelarse, la filosofía ha abandonado el camino unívoco de las ideas, de los conceptos, de la «espectación» testimonial, y la poesía ha roto con la forma que frenaba su vehemencia ante la materialidad.

Pero profundizando aún más en el pensamiento de María Zambrano, aprehendemos otro tono, distinto al que cultivara Albert Camus, y que refiere con fidelidad esa evolución «intelectual» de nuestro conocimiento, de nuestra manera de darnos por nosotros mismo. Ello nos obliga a hablar de la muerte de nuevo.

En nosotros, la muerte participa de esa evolución, en tanto es marginada —o prorrogada— dentro de las líneas de pensamiento más destacadas del resto de Europa. Pero son estados plenos del ser y el sentir los que aborda María Zambrano en su obra, como consecuencia innegable de la enseñanza de Antonio Machado o San Juan de la Cruz, mientras la filosofía sigue obstinada en analizar, en «enfriar», lo que de poético hay en la inspiración de su estudio, el sentir, a través de la distancia aportada por una objetividad metódica e intelectual grabada, desde los orígenes, en su forma de acercarse a la realidad. La diferencia esencial estriba en que mientras María Zambrano procura romper las fronteras de esa realidad a partir del ser, de su voluntad de conocimiento, la filosofía desligada de la poesía se concreta ante una realidad contemplada. Por ello, esta corriente propone la muerte como parte del ser, en tanto la filosofía tradicional, e incluso la moderna —sin necesidad de referirnos a su exponente más extremo, el estudio de los autores analíticos— la consideran como negación del ser.

Esta contienda radical entre principios resalta dos actitudes, por encima de una declarada o implícita búsqueda de contenidos «en» la realidad humana. La filosofía existencialista, de la que Camus se separa, pone el acento en la trascendencia de una situación analizada a través de la experiencia humana, en el individuo. En ocasiones, este individuo se convierte en un arquetipo —que se eleva a categoría de lo existente— y en el que penetramos mediante la exposición detallada de sus inclinaciones más o menos determinadas o de su angustia ante la vida, como símbolo más llamativo de su situación de incomodidad respecto de su época y del medio en que se halla integrado, aunque viva con independencia del mismo, a espaldas de una mínima referencia sociable o social. Tanto la comunidad —a la que se alude en la mayor parte de las veces de forma indirecta— como la época, se expresan a través de los actos de ese protagonista literario, por este proceso que transforma sustancialmente el carácter

de la persona y que sacrifica su identidad. El ser —y el sentir— de lo colectivo se individualiza, y su personalidad se limita para ser instrumentada por el escritor del existencialismo en un vehículo de conclusiones arrancadas al medio, a través del sufrimiento.

Esta posición delimita el ser, subjetiviza la realidad en gran cantidad de autores existencialistas, pues en su trabajo, o en su biografía, encontramos una estrecha coincidencia con algunas consideraciones de María Zambrano. El ser humano ha de construirse, romper el cascarón heredado, evolucionar en el conocimiento. A pesar de ello, también coinciden estos autores entre sí en un aspecto sobre el que María Zambrano ha insistido en solitario y que constituye la segunda de las actitudes que nos ocupan y que, en cierto modo, ya se anticipaba al perfilar la raíz de la vocación del conocimiento poético de su sentir. Contrariamente a esa pauta del comportamiento intelectual europeo que sitúa la angustia como contenido «único» y «unificador» de la existencia y frontera de la muerte —como «ser»—, María Zambrano, al igual que Camus —que nos lo prueba con frecuencia en sus obras, en particular en *La Peste* y *El malentendido*— arrambla con esa frontera sagrada.

La muerte, por tanto, no se plantea en modo alguno como fin o como negación, sino al contrario: como reafirmación de la voluntad de entendimiento de «redescubrir» y revelar el sentido de la realidad, superada en principio por el amor. Es el amor el que nos transporta de la vida «heredada» o recibida a la vida elegida por nuestra propia decisión, por nuestro conocimiento y voluntad de ser, no solamente de «estar» en el mundo.

Más allá de la condenación de la muerte, se halla la liberación del entendimiento, el dominio del universo, como sentir antes que como conocimiento de la pasividad, tal cual lo han interpretado algunos autores.

Es indiscutible, como ha señalado José Angel Valente, que esa «conciencia» del ser a que nos impulsa el amor, el aprender como sentir, lleva a «... un saber del ser y de la palabra». Saber de la palabra perdida, de la palabra que es la transparencia del ser», a una revelación del espíritu —la poesía expresa el sentimiento, al margen de que se la emplee comúnmente como vehículo formalista, método, discurso o sistema—, que supone plenitud, vida. Antonio Colinas, desde la inspiración de la poesía de Leopardi, nos recuerda, resaltando una frase de María Zambrano recogida de su libro *El Hombre y lo Divino,* el significado de esta postura: «Convertir el delirio en razón, sin abolirlo, es el logro de la poesía». Esta conciliación, medida por la autenticidad del ser «revelado» y por la unidad de la persona con su conocimiento —considerado éste como acción, como vida, más allá de la amenaza, condena o resignación de la muerte— es la que propugna esa palabra recobrada, la palabra del sentir en el mundo sin límites, la poesía.

Así lo resume María Zambrano en *España, sueño y verdad:* «el pensar vivifica». De forma similar lo expresa en *Claros del bosque* como «acción» de la inteligencia, no simple pasividad contemplativa: «Ya que la inteligencia es acción, aunque sea pasiva. Aun considerada aristotélicamente, la inteligencia pasiva muestra una leve acción; la de dejarse imprimir en modo específico, la aptitud para revelar, lo cual es sensibilidad,

vida. Vida en su forma primera... Lo propio de la acción de la sensibilidad es convertir en vida lo que toca...»

Considerado el ser como búsqueda de la afirmación interior, y la palabra como evidencia de su movilidad en el universo, esta palabra, inquietud, no interrogación, es voluntad de plenitud de la persona y condición de su evolución apoyada en ese «delta de la vida», en expresión de Eugenio D'Ors, de la filosofía del sentir.

Es Cioran quien apunta el sentido de la filosofía como ruta liberadora ante el milagro tecnológico que facilita el bienestar que —según la filosofía personalista de Mounier éste proclama de hecho la muerte de la felicidad— muestra el alejamiento del mundo y de las cosas: la inquietud del conocimiento se expansiona en lo «inesencial» de la realidad y de las palabras que designan su influencia en el ser. Sobre esta base, María Zambrano busca en la palabra que explica la vida, la palabra que retrata esa inmensidad que hasta cierto punto explica cuál es en nosotros el eje de la existencia: el amor.

Ante el amor se define la realidad como totalidad y sus pequeñas porciones, los individuos. Ante el amor como exigencia plena encontramos aquellos temores de Karl Jaspers en cuanto la libertad del conocimiento choca con las negaciones de la mística y de la justificación del suicido. El místico, nos señala Jaspers, niega el mundo con su dedicación religiosa, con su vivir sin vivir que trasciende lo existente. El suicida niega la vida con su acto —independientemente de que su ejecución esté determinada por una ofuscación, como sugiere una mayoría de pensadores y psicólogos, o si se trata de una manera de contestar a la vida, tal como defiende Camus, y negación tras negación, acaba por negar también a sus semejantes.

Esa palabra abierta de libertad toma de la mística la plenitud a través de su manifestación genuina: la poesía y del suicido el desenmascaramiento de la vida, en razón de esa peculiar «contestación» a lo que ella ofrece como «historia» y también como monotonía. No es gratuita la anotación de María Zambrano: «Sólo da vida lo que abre el morir», que desarrolla al profundizar sobre el nacimiento del ser y el existir. Esto es: el movimiento instintivo que lleva a atravesar ese confinamiento en las apariencias de la realidad y que, incluso desde la pasividad, representa la posibilidad fervorosa de crecer sobre las limitaciones de todo tipo que dominan el entorno en que inicia la formación del ser, su libertad.

La libertad a través de la palabra determina un enfrentamiento con la verdad, directamente; con el mundo como representación de la misma, y no con cierta versión que excluya otras presencias o, como expuso Antonio Machado en sus versos, «la del otro». En este sentido, la verdad apremia a un choque necesario, que puede darse como hemos visto desde la pasividad, con la soledad. Nuestra libertad no puede considerarse individualizada, escindida de la del resto de los hombres. Tal como reiteraba Bakunin, rehuyendo el anquilosamiento de una exigencia por la imposición del concepto, la libertad es, tan sólo, cuando se encuentra refrenada por la libertad de los demás. La soledad es la tentación más grave de la libertad, en la medida en que ésta es susceptible de transformarse por su dominio en «egocentrismo» o, cuando el «yo» es aplastado por esa situación, en sencillo encierro del ser. Por María Zambrano sabemos que la palabra, evidencia del ser, como verbo, no es simplemente el principio,

sino también el final. Todos sus planteamientos van ligados a una visión poética, pero, asimismo, a una dinámica, a un ritmo, que regula el corazón, el sentir. Y en esa afirmación del pensar que se traduce en la transparencia de la palabra, en constante exigencia de libertad hacia todos, esa palabra está perdida y nos incita a buscar, vivir, a guiar ese amor disperso que sólo podemos encauzar por nosotros mismos, con nuestro sentir, con ese inconformismo que el instinto muestra —y enfrenta— a la soledad.

Esto nos sitúa de nuevo ante España, como tragedia, como universalidad perdida. Esa es la palabra perdida para nosotros, en cuanto certifica nuestra incapacidad personal ante el desafío del mundo existente y de las negaciones o afirmaciones de la mística y del suicidio. La universalidad no es un fin como tal, es el medio de consumar en un plano general una afirmación que se opone a una tradición de silencio, que ha llegado a convertirse en costumbre, en horizonte. El horizonte para el ser humano es la libertad. Y tampoco la libertad debe ser planteada como fin sustantivo, si no favorece su advenimiento la comprensión de la vida, la asunción de la existencia.

Para María Zambrano los fracasos de nuestra Historia son indicativos de un seguro renacer. Un renacer que impulsa a construir o reconstruir en lo que tenemos con nosotros: la rebeldía ante la condena de la muerte, ya asimilada como entendimiento de la realidad profunda y no como claudicación ante lo irreversible, positivo o físico del fenómeno. En cuanto incitación a esa rebeldía, desde la angustia, como señalara con acierto Unamuno imponiéndose sobre Kierkeegard, esa posibilidad de la vida libre es un renacer del pasado que ignora o que calla. Esa es la única esperanza.

¿Qué nos queda entonces en el intervalo que señala esta indecisión del ser humano ante la realidad? La figura con que Fernando Savater definía la armonía entre esa búsqueda de la filosofía y esa angustia del sentir que no es legítimo reducir a simple curiosidad del pensamiento, el diálogo, es acaso la más acertada. Es preciso insistir en el diálogo del ser humano con la realidad, incluso cuando esa captación de la realidad se plantea desde el territorio del ensueño. Pero no reedición del pasado, aunque sí memoria de sus enseñanzas; no olvido, sino creación. En este punto es donde encontramos a María Zambrano, cuya voz amable nos ha sugerido una ruta que atraviesa sendas interiores que no siempre se manifiestan con claridad, aunque las ocupe el vacío. Ha sido preciso crear sobre el imperio de la necesidad o la improvisación. La improvisación tuerce el sentido de la creación por ser una solución de circunstancias que podríamos incluso denominar como «política», pues tiene más de apariencia que de realidad. Es el diálogo con esa realidad, sin intermediarios, en la conquista del enemigo a través del amor, que esa posibilidad puede llegar a ser un día vivencia.

Ese conocimiento de la realidad, esa verdad del sentir y el ser, nos entregará la libertad. En la libertad podremos ser todos en la unidad, en la fe que desafía la muerte y nos entrega la vida, no sólo como vocación ideal, sino como evidencia palpable de un largo sacrificio que alumbra al fin la sinceridad de un deseo oculto. Esa será la evolución de nuestra verdad en el exigente movimiento de un universo que ha de proclamar esa magna liberación, esa poesía, ese sentimiento.

En cuanto María Zambrano nos ha hablado acerca de una mujer que ha reunido

en su trabajo aquello que no era expresable, sino a través de un medio que mantuviera el secreto de sus intuiciones, respetase el tono callado de su voz y manifestase abiertamente, sin miedo, su sentir; en la medida en que María Zambrano, al presentarnos a esa mujer se ha expresado ella misma, podemos aseverar que ese gesto tantas veces repetido, nunca pretérito, ha recogido el significado de su obra, su sentido. Y es, por tanto, que esa acción expresa en sí misma su vida, ya que por medio de su ininterrumpido esfuerzo tenemos oportunidad de conocerla en profundidad. Esa voz no suena, a pesar de los pesares, lejos. Como sostiene Onetti, no es posible una literatura que no se encare al sentimiento del hambre, no es posible pensar sin el hambre, sin su abrazo. Ese sentir retorna al fin, sin haberse marchado... de nosotros en ningún momento. Ese hambre sigue siendo de la verdad.

FRANCISCO J. SATUÉ.
Pañería, 38, 2.º
MADRID-17