

CULTURA Y DIFERENCIA
Teoría feminista y cultura contemporánea

Serie dirigida por Myriam Díaz-Diocaretz
y asesorada por Iris M. Zavala

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

101

860.9
B846
N.5
C.1

Iris M. Zavala (Coord.)

**BREVE HISTORIA FEMINISTA
DE LA LITERATURA
ESPAÑOLA
(EN LENGUA CASTELLANA)**

V

**LA LITERATURA
ESCRITA POR MUJER**

Desde el siglo XIX hasta la actualidad

Maryellen Bieder
Alda Blanco
Anna Caballé
Amparo Hurtado
Susan Kirkpatrick

Chantal Maillard
Pilar Nieva de la Paz
Elizabeth J. Ordóñez
Roberta Quance
Ana Rodríguez-Fischer

base 9100

9572250

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
BIBLIOTECA EULENIO PEREIRA SALAS



ANTHROPOS

persona, transmutando la experiencia íntima en legado de validez universal. Y una literatura que aspira a ser alimento y esperanza, porque sin ella, sin la buena literatura —nos dice Rosa Chacel en *Acrópolis*— «no hay nutrición posible, no hay más que anemia y esclerosis».

LAS MUJERES EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Chantal Maillard

Introducción

1. *La racionalidad «femenina»*

La exclusión de las mujeres de la filosofía como tarea propiamente masculina es un presupuesto que se asienta sobre un error de base: confundir la filosofía con los modos de racionalidad. Lo que se ha desarrollado en Occidente, desde los griegos hasta el fin de la modernidad, no ha sido «la filosofía» sino una forma filosófica, un estilo; y a ese modo de hacer se le ha dado el nombre de «Filosofía».

Las mujeres han sido excluidas de este quehacer como lo han sido, a lo largo de la historia, del sistema universal de las ciencias o del saber y de toda tarea que requiriese una dedicación distinta de aquella que les había sido asignada.

No es aquí lugar para tratar de un tema tan extenso y controvertido como el de la definición de la filosofía. No obstante, difícilmente puede analizarse el hecho de la ausencia de las mujeres en ella, hasta el presente siglo, si no tenemos claro el campo en el que dicha ausencia se ha dado, por lo que me aventuro a delimitarlo mínimamente.

La filosofía puede entenderse en general como un esfuerza-

do y lento recorrido del pensamiento en busca de respuestas a ciertas preguntas. Aparte de una vocación, es esfuerzo y dedicación, como lo es toda ciencia, y en ello se diferencia del simple pensar: el pensamiento brota, surge, y a veces acierta a instalarse en los horizontes de la conciencia; el quehacer filosófico es la tarea de la voluntad que consiste en procurarle asiento para que dichos horizontes se ensanchen y se hagan transitables.

La filosofía podría definirse —entre otras muchísimas maneras de hacerlo— como una actividad mental tendente a la progresiva clarificación de conceptos que utilizamos para la vida; actividad que requiere una especial actitud o disposición de la mente y del ánimo para este fin. O bien como una forma de aproximarse, mediante una determinada utilización del lenguaje, a la comprensión del sentido de la existencia, tanto en sus fines últimos como en su facticidad.

La primera definición llevaría a indagar acerca de esa «especial actitud o disposición». En efecto, la labor de clarificación conceptual requiere un apaciguamiento de la voluntad de proyección externa, una interiorización de la sensibilidad para su adecuación al ámbito de la representación, y una calma que permita el engarce lógico y/o simbólico de los datos que se presentan. Y aquí, entonces, la pregunta: ¿no es acaso capaz la mujer de tal actitud? ¿No ha sido capaz de ello en épocas pasadas?

Pero el planteamiento que sugiere la segunda definición es más interesante pues hace referencia a una determinada utilización del lenguaje, y probablemente sea aquí donde pueda hallarse razón de la diferencia de «estilos» o modos de la racionalidad dentro de la filosofía.

Los símbolos utilizados hasta ahora para la investigación filosófica han sido los de la abstracción formal del número, la lógica binaria de raigambre parmenídea, base de los sistemas de doble entrada, la formalización del árbol de Porfirio. Nuestra civilización se ha erigido sobre este tipo de lenguaje; nuestra economía, nuestras formas de gobierno, nuestras creencias se han configurado a partir de la disyuntiva propuesta por el sistema numérico: lo par frente a lo impar, el sí frente al no, lo-que-es frente a lo-que-no-es, excluyendo por supuesto, siempre excluyendo a lo «otro» y fortaleciendo lo uno. Nuestras

vidas, regidas incluso por horarios que el sistema económico exige, siguen el orden del dualismo formal y excluyente. ¿Podría no ser así? Difícilmente lograremos modificar en algo este estado de cosas si no nos damos cuenta, las que hoy en día nos dedicamos a la tarea filosófica, de que probablemente lo hagamos dentro de unos parámetros racionales inadecuados, los que hemos adoptado de una recién aprendida racionalidad «masculina», la cual contribuimos a asentar, dentro y fuera de su marco, al aplicarla.

Existen otras formas de lenguaje; aquella, por ejemplo, en que los símbolos son imágenes, no un punto frente a otro punto, sino sistemas de puntos interactuantes, ni puntos siquiera, trayectorias, unidades energéticas, cuerdas lumínicas. Su actuación es lúdica, no responde a leyes establecidas por inducción de las especies al género, sino a reglas de juego, reglas que el propio proceso determina de acuerdo con la constitución de los elementos. Las imágenes tienen la particularidad de ser, a diferencia de los números, cambiantes; se modifican según el ritmo que les imprime a los demás cada uno de los puntos que las configuran. Las imágenes son configuraciones cinéticas que se fluidifican en la memoria flexibilizando la reflexión según un orden siempre nuevo, aunque nunca casual, pues los elementos se requieren mutuamente. Frente al árbol de Porfirio obtenemos, siguiendo la terminología deleuziana, un *rizoma*, una red de elementos que se autoconstituyen y se destruyen siguiendo el ritmo vital del organismo que configuran, un organismo vivo que le debe la vida a la comunicación perpetua de sus partes.

Este tipo de lenguaje capaz de jugar en la multiplicidad interactuante y viva del universo, capaz de combinar los diversos planos de la conciencia, lo real y lo onírico, lo real y lo posible, capaz, sobre todo, de tener en cuenta eso: lo posible, esta forma de lenguaje sería el más adecuado a lo que puede denominarse, hoy en día, una racionalidad «femenina».

2. Hacia una racionalidad equilibrada

La racionalidad «masculina», sin embargo, no es exclusividad de los hombres, como tampoco la racionalidad «femenina».

na» lo es de las mujeres. Sería un error grave considerarlo de esta manera, pues nos llevaría a cavar una zanja donde es menester construir un puente. Ha sido tan necesario el que las mujeres desarrollaran su «masculinidad» (capacidad de abstracción, rigor, análisis) como es ahora perentorio que los hombres desarrollen su «feminidad» racional (intuición, sensibilidad, síntesis, porosidad).

Si fuésemos capaces de considerar la teoría de la complementariedad de las fuerzas en el universo como modelo de lo humano, podríamos distinguir las diferencias sin otorgarles valores que hayan de ordenarse jerárquicamente. Ciertamente, la tradición bíblica, que nos acompaña lo queramos o no, ha querido entender lo femenino como débil, lo débil como inferior, y lo inferior como pernicioso. Pero no así en otras tradiciones con las que nos unen igualmente ciertos lazos, al menos lingüísticos, como la védica. El supremo brahman es neutro, de «Ello» nada puede decirse, pero en cuanto se personifica, adopta formas masculinas y femeninas, y normalmente los arquetipos funcionan en parejas. El femenino es principio de manifestación; el surgimiento del universo depende de la fuerza femenina. Más aún, en el Sivaísmo, la Sakti es el Poder divino, es decir, la propia esencia de Siva, sin la cual Siva no es nada.

Pero en la antigua China es donde podemos hallar mejor expresada la complementariedad de los opuestos. La teoría de las mutaciones, que influyó tanto en el ideal de vida confuciano como en el taoísta, propone una visión del universo como un proceso en permanente transformación. Dos principios: uno débil (o flexible) y otro fuerte (o duro) se suceden, transformándose el uno en el otro —lo débil se convierte en fuerte por concentración y lo fuerte en débil por expansión— cuando se extreman. Así, lo débil es potencialmente fuerte y lo fuerte potencialmente débil de manera que cada uno contiene al otro en germen y lo propicia. Posteriormente al asentamiento del patriarcado en China, esta formulación del universo fue por supuesto interpretada según el orden jerárquico de los valores que se establecieron, pero esta desviación no es relevante para lo que aquí quiero sugerir.

El carácter negativo que algunos autores han aplicado a la

«razón débil» propuesta por Vattimo, ha sido relacionado con lo femenino. Como razón piadosa, se ha tenido en cuenta su carácter fragmentario y su impotencia para otra acción que no fuera la de una contemplación doliente. Como razón estética se ha querido ver en ella la claudicación ante las presiones de los deseos pasionales. Creo, sin embargo, que el modelo de la razón débil puede muy bien aplicarse a la racionalidad femenina, pero siempre y cuando se salve lo femenino del oprobio del tratamiento de inferioridad, y lo débil no se entienda como sinónimo de disminuido, incapaz, secundario, reducido, es decir, como carencia (de masculinidad). Una «razón débil», siguiendo los parámetros del I King, no ha de considerarse razón disminuida, como tampoco una razón estética ha de ser entendida como claudicante, ni mucho menos como delirante. Una «razón débil» es una razón vulnerable —de principios no rígidos— cuya fuerza estriba precisamente en su vulnerabilidad. Lo débil es fuerte en su porosidad, en su maleabilidad, en su flexibilidad, como lo es lo fuerte en su resistencia, en su rigidez. Un principio no ha de someterse al otro. Son complementarios, y como tales, mutuamente indispensables.

Ciertamente, las formas masculinizantes de la racionalidad han dado lugar a ideales éticos y estéticos que debían cumplimentarse mediante el esfuerzo aplicado a la linealidad y a la continua elección arbórica, para lo cual se requería una actitud de extrema seriedad. Tales ideales (la moral deóntica, las leyes de la proporción y la simetría) no podían dejar lugar a las pulsiones, al cuerpo, al devenir, a la inseguridad, al desorden, a la angustia de lo imprevisible. Por ello, por ejemplo, frente a lo que denomina las formas compulsivas del deber, Esperanza Guisán propone, en ética, el cumplimiento estético del deseo. «Conservar cada cual la vida es un deseo, y un deber hacer de esta conservación una obra de arte» sería, dice, la réplica femenina a la exigencia kantiana de conservar la vida por deber.¹ El ideal ético femenino habría de estar de acuerdo con el sentir, y no con un deber que el sentir no justifique.

Y ciertamente era y es necesario que la filosofía integrara

1. E. Guisán, «Immanuel Kant: una visión masculina de la ética», en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 181.

estos fragmentos de lo humano —ese lado oscuro— que Platón había desechado. Los vitalistas, desde Nietzsche, se dieron cuenta de ello. Era la propia razón, su propia poésis, el propio hacer desde lo humano lo que clamaba el dolor de la incompletud. El ser humano no era incompleto metafísicamente, sino físicamente. Pensar sin pasión no podía tener sino el destino trágico que le otorgaron los pensadores «serios». Pues de seriedad y de ironía se trata. Una razón «otra» ha de ser la irónica, la que sea capaz de contemplar su propia emanación y al tiempo reírse del resultado. Reírse, porque relativiza y porque contempla el escenario donde tiene lugar la eterna representación de lo mismo en sus múltiples variantes: lo humano no tiene tantas definiciones posibles, aunque sí muchas formas de decirse. Reírse, porque la risa deja libres a las cosas, mientras que la seriedad las coarta, las carga de importancia y las deja listas para su repetición, la repetición de lo mismo: su identidad. Y una vez identificadas, las cosas han de morir. Lo que contemplamos, a partir de entonces, es su imagen en nuestra memoria. Pues las cosas, para seguir estando vivas, han de seguir comunicándose con otras, transformándose con otras, creándose con otras. La risa traza la red, como la savia, y la ironía es la forma de la inteligencia cuando contempla el viejo rito de las transformaciones, el viejo rito de la creación.

Pero la razón estética no ha de entenderse como razón pasional o como razón sentimental, sino como razón creadora. Y la racionalidad «femenina» es estética por cuanto que es capaz de enfrentarse a la ley del caos, a lo indefinido al devenir, con afán creador. La racionalidad «femenina» tiene como cometido informar: «materializar» las formas que habrán de configurar un mundo habitable, adecuado a las necesidades de estos cuerpos espirituados, o espíritus corpóreos que somos cada uno de entre todos, y todos en cada uno. Y en fin, dicha racionalidad, será capaz de parir, en presente y sonriendo, lo que fue engendrado con el dolor de la historia y el ansia de porvenir.

María Zambrano: los inicios de la nueva racionalidad

[...] he de explicar que esto de decir «el autor» es algo enteramente espontáneo, debido a que este «autor» se me aparece como neutro y no como masculino. Neutro por más allá y no por más acá de la diferenciación existente entre hombre y mujer, ya que de pensamiento se trata. Y al pensar se olvidan las diferencias, estas y algunas otras.

M. ZAMBRANO, prólogo a sus *Obras reunidas*

Resumir una obra es dar por concluida una vida. Algo de mortuorio tiene, por tanto, esta actividad que, aun pretendiendo todo lo contrario, contribuye no obstante a confirmar la ausencia definitiva de alguien. Dos docenas de volúmenes firmados con el mismo nombre, familiar y sonoro, se apilan en mi mesa de trabajo, volúmenes en los que he buceado, sin miedo, durante años, cuando ella, la persona, aún viva, podía dar y daba testimonio de sus escritos. El estar vivo del autor le da a la obra cierta aura de ambigüedad, cierto tono de posibilidad, cierta esperanza de renovación también, o de contradicción incluso, que hace que no sea demasiado peligroso aventurarse en su escritura: a los vivos se les puede interpretar sin temor a la venganza de su sombra porque la palabra de los vivos es una llama voluble que toma los matices del aire que la soporta. La palabra de un muerto, en cambio, aun siendo palabra viva, ella sí, cargada de resonancia, arde en sí misma y domina con su ardor los páramos que la circundan limitándola y expandiéndola al par. Conjuro, pues, a las sombras y pido clemencia: andar en alma ajena no puede hacerse impunemente.

María Zambrano nace en Vélez-Málaga en 1904. Se traslada a Madrid a los cuatro años y de allí a Segovia donde reside hasta 1924. En Madrid permanece desde esta fecha hasta 1936, año en que viaja por primera vez a Chile con su marido, que había sido nombrado secretario de Embajada. Vuelve a España al año siguiente y colabora en defensa de la República. En enero de 1939 inicia el largo exilio: París, luego La Habana y México, países en cuyas universidades imparte cursos y con-

ferencias, Roma después (1953), y por último el Jura francés y Suiza, donde permanecería hasta 1984, año en que regresa a Madrid después de cuarenta y cinco años de exilio, y donde fallece el 6 de febrero de 1991.

En 1981 le fue otorgado el premio Príncipe de Asturias y en 1988 se le concedió el Premio Cervantes de Literatura.

De entre sus numerosos escritos es preciso destacar: *La agonía de Europa* (Sudamericana, 1945, y Mondadori, 1988), *El hombre y lo divino* (Fondo de Cultura Económica, 1955, 1973 y), *El sueño creador* (Turner, 1986, y en *Obras Reunidas*, Aguilar, 1971), *Filosofía y poesía* (en *Obras Reunidas*, 1971, y Fondo de Cultura Económica, 1987), *Claros del bosque* (Seix Barral, 1977, 1987), *Persona y democracia* (Depto. de Instr. Pública, Puerto Rico, 1958, y Anthropos, 1988), *Notas de un método* (Mondadori, 1989), *De la aurora* (Turner, 1986), *Los bienaventurados* (Siruela, 1990), *Los sueños y el tiempo* (Siruela, 1992).

Las formas necesarias

Hay formas de pensamiento que resultan, si no históricamente necesarias, al menos profundamente significativas dentro de una cultura. Y al decir «formas» quiero decir «estilo», modo de hacer, pues si bien es cierto que las ideas constituyen un motor para la evolución de una sociedad, no son las ideas las que propician los saltos históricos, sino esas «formas actuantes», esto es, los modos de ver, el estilo con que el hombre se enfrenta a una realidad que puede ser estructurada y comprendida de múltiples maneras.

El pensar, pues, más que el pensamiento, de María Zambrano aporta algo, una forma particular de integrar los elementos de la realidad, esa realidad que ante todo se nos presenta como constitutiva del ser humano que somos. Una forma que le debe su peculiaridad a esta hibridez de la expresión en la que el carácter puramente filosófico de la exposición se ensancha con la musicalidad y el ritmo propios de la imaginación «poética»: hacedora, creadora. En su escritura, en efecto, la palabra se encarna en la imagen y la razón fertiliza en el símbolo para así

lograr la finalidad anhelada: engendrar en los íferos y dar a luz en la conciencia para elevarse a los lugares de creación donde ser, plenamente, sea posible. Empresa, por lo tanto, femenina entre todas, puesto que se trata de dar a luz un cuerpo —cuerpo teórico: cuerpo especular, pues la *theoría* era esto en su origen: ver, asistir al espectáculo— y asistirle en su crecimiento hacia niveles más altos de ser hasta la consecución de su plenitud. Alimentar a ese cuerpo en principio ciego, indefenso, desde su opacidad hasta la transparencia, educarlo: conducirlo, este oficio de la visión es el de la maternidad, pues no solamente le compete a la madre el dar a luz sino también el seguir guiando hacia la luz. Y si el acunar, la inducción al sueño, es función de madre, también lo es el acto de despertar, de levantar al cuerpo de su sueño y devolverlo al humano transitar que es lucha por ser sobreviviendo, viviendo sobre sí mismo, de pie sobre su propio ser. Y la conducción hacia la luz, la alimentación de ese cuerpo en su vida, no podrá realizarse en la aridez de la razón patriarcal que aun encauzando y enderezando, pues tal es la función que se le atribuye, no basta para que hasta ese cuerpo llegue la savia que le hará crecer. La razón patriarcal, como estricto procedimiento conceptual, necesita de un medio maleable que evite que el cuerpo, a su entrada, se vuelva rígido y quebradizo; el juicio debe crecer sobre el agua, como los lotos, pues cuando crece sobre roca permanece por siempre ciego, como en su nacimiento, y el cuerpo teórico se vuelve entonces, peligrosamente, cuerpo normativo.

La razón-poética, ese estilo zambrano a la vez operado y propuesto expresamente por ella como camino de realización personal, era necesario, y lo es aún, en una época en que la rigidez del racionalismo torna quebradizo el espíritu y oculta las dimensiones enigmáticas de la vida bajo falsas consideraciones que se constituyen en márgenes de seguridad y que impermeabilizan la razón.

Las influencias

Discípula entusiasta, aunque algo herética, de Ortega y Gasset, y también de Zubiri y de García Morente en los años

1924-1927, puede decirse que María Zambrano acrisola la tradición filosófica occidental recibida por boca de estos maestros del pensamiento y la palabra. Zambrano, filosóficamente hablando, es hija de su época, y en absoluto ajena a las inclinaciones del momento: la filosofía existencial, fenomenológica y vitalista sobre todo, aunque sus preferencias fuesen marcadamente hacia los griegos, hacia Plotino y hacia Spinoza, cuyo pensamiento a la vez ético y metafísico se hallaba más acorde con su propia forma de sentir. Pero no sólo a los filósofos les debe la consecución de su particular forma de pensar, sino también a autores que pertenecen al ámbito de la psicología, de la mística y de la antropología de la religión.

En cuanto a lo primero, es deudora, sobre todo, del psicoanálisis jungiano. Le debe a Jung no pocas consideraciones que intervienen en su fenomenología de los sueños y la arquitectura de la persona. Sin embargo, tales consideraciones no habrían cumplido su cometido de no haber sido tamizadas por el universo mítico de ciertas tradiciones que iban dirigidas a una espiritualización del individuo, a una comprensión más radical de la realidad propia y universal, a una trascendencia en fin, para decirlo en una palabra. Y si bien la lectura de los grandes místicos occidentales, sobre todo de los españoles (Juan de la Cruz y Miguel de Molinos más que otros) le ofrecieron símbolos que respondían al universo que ella pretendía expresar, fue no obstante por otra vía por la que el campo de lo simbólico se le ofreció sin reservas como telar para lo que se proponía. Esta vía le fue proporcionada por exegetas de la «Tradición Unánime» o «Filosofía Perenne», como M. Eliade, H. Corbin, Massignon o R. Guénon (a pesar de la antipatía de éste hacia Jung),² autores cuya labor de síntesis es inapreciable para todo aquel que se dedique al estudio del sentimiento religioso como fenómeno básico de lo humano.

¿Podría considerarse a Zambrano como una autora «tradicional»? y si así fuese ¿en qué medida? Para responder a esto,

2. Guénon calificaba a Jung poco menos que de «satánico». Habla de «peligrosa subversión» con respecto al concepto junguiano de inconsciente colectivo, y le reprocha haber malinterpretado la Tradición rebajando lo divino al nivel de lo humano. Jung no pretendía otra cosa, desde mi punto de vista, que creo compartir con Zambrano, que elevar al hombre a su propio corazón.

pienso que sería menester tener en cuenta dos cosas. La primera: las características definitorias de la denominada «filosofía perenne» que podrían resumirse en lo siguiente, de acuerdo con Huxley:³ se trata de un tipo de pensamiento —y de un proceso— a la vez metafísico, psicológico y ético; metafísico por su reconocimiento de una «realidad divina» en las cosas; psicológico, por su descubrimiento de una «realidad divina» en el alma humana; y ético porque se dirige al conocimiento del fundamento de todo ser. Conocimiento y ser se dan al unísono como consecuencia de la acción, una acción dirigida al propio cumplimiento.

Lo segundo a tener en cuenta es que esta «realidad divina» requiere, para ser aprehendida, de un método. Sólo mediante un método es posible despertar el poder latente en el fondo de la naturaleza humana y, en su caso, expresarlo. La sabiduría «tradicional», en efecto, se enseña de dos maneras: una es la vía del saber teórico y otra es la práctica. No suele darse lo uno sin lo otro, puesto que lo que se pretende es lograr la transformación interior, experiencial del sujeto. Según las tradiciones, se hará más hincapié en lo teórico o en lo práctico, pero ninguna de ellas prescindirá de cualquiera de estas dos vertientes.

Considerar a Zambrano como autora «tradicional» debe hacerse con mucha precaución. No hay constancia de que ella siguiese algún tipo de práctica especial, aunque sí la hay de que se consideraba profundamente —entiéndase: en su sentido original— cristiana. No cabe duda de que hubiese estado plenamente de acuerdo con los principios teóricos de la filosofía tradicional, tal como los hemos expuesto, siempre y cuando esa «realidad divina» fuese entendida como «principio que hace ser en unidad». Pero, a diferencia de los autores de la «Tradición», Zambrano, excepto en sus textos más poéticos, siguió fiel a la razón indagadora, y dubitativa incluso, de la filosofía occidental heredada de los griegos. Ella siguió un camino aprendido sólo en parte, y cuya práctica consistía en el propio caminar con la conciencia despierta, atenta al sonido de sus pasos.

3. Cf. A. Huxley, *Filosofía perenne*, Barcelona, Edhasa, 1977.

No todos los caminos tienen por qué recorrerse sobre huellas consagradas; muy al contrario. Como ella bien dijo, hay caminos que son sendas que se abren en el bosque y que se vuelven a cerrar apenas hemos pasado. Estas sendas casi siempre llevan a ninguna parte, se pierden en el bosque. Pero, a veces, desembocan en algún claro; entonces, ahí, la persona puede ser *testigo* del juego de la luz en el ámbito de la visibilidad. Ver, y luego describir la visión. Ser testigo. La filosofía toda ella ¿acaso es otra cosa que la historia de un testimonio?

María Zambrano anduvo un camino personal; no puede decirse que ella lo inaugurara, pero sí que lo quiso convertir en método y proponerlo como tal, quiso describirlo mientras lo recorría. Ese camino es el de la razón-poética; su forma: la metáfora; su posibilidad: la disposición del espíritu; su materia prima: los símbolos. Y en esto último sí que se mueve Zambrano en terreno tradicional.

Los autores señalados, incluido Jung, dirían que si los símbolos nos abren alguna perspectiva es porque ellos conforman, a modo de arquetipos, una parte ancestral de nuestro ser y que, más que descubrirlos, los reconocemos, como por *anamnesis* reconoceríamos las Ideas según Platón, sólo que como Imágenes, no como conceptos. Su utilización no sería coincidencia nunca, sino recuperación; volveríamos a trazar una y otra vez, en diferentes épocas, mapas marcados con los mismos nombres y las mismas figuras, y al andar con el mapa en la mano se nos presentarían los mismos obstáculos, y obtendríamos los mismos resultados que aquellos que otros ya habían relatado. Y no es que exista de por sí esta geografía «mágica» o «sagrada» independiente de nosotros —algunos así lo creen— sino que son, digamos, señales del trabajo de la imaginación creadora. Una Imagen es un instrumento de conocimiento personal, un instrumento de trabajo interior, por ello es un error, demasiado frecuente por cierto, convertirla en «verdad» o darle un cuerpo concreto. Una Imagen debe quedar disponible siempre para su descubrimiento.

Henri Corbin, en su *Historia de la filosofía islámica*, señala la importancia del relato simbólico para la realización espiritual, y la diferencia entre símbolo y alegoría, siendo producto esta última de la degradación de lo imaginativo en imaginario

(ficticio). El valor de síntesis de la imaginación ha sido resaltado por muchos y muy diferentes autores de Ibn Arabi o la filosofía de la luz de Sohrawardí,⁴ las escuelas tántricas del budismo tibetano o las técnicas de visualización del Yoga, hasta, pongamos por caso, el pensamiento crítico kantiano, la fenomenología de autores como Dufrenne y Merleau-Ponty, o la filosofía del ensueño de Bachelard. Ya se utilice como guía en la evolución mística o como instrumento de conocimiento personal, la imaginación activa se presenta como mundo entre lo sensible y lo inteligible, capaz, según Ibn Arabi⁵ (*Fenomenología de la experiencia estética*, II) o Merleau-Ponty (*Lo visible y lo invisible*) de espiritualizar el cuerpo y corporeizar el espíritu.

Este valor de síntesis de la imaginación corre a la par con su valor noético. Al configurar sus propios símbolos, dice Corbin, el autor de este tipo de escritura da sentido a «los acontecimientos de su alma» y redescubre entonces, en otro plano, el drama de su historia personal. Y no otra cosa es lo que pretende hacer María Zambrano. Su relación con la «filosofía perenne» sería, por tanto, doble: por un lado su pronunciada simpatía por pensadores órficos y neoplatónicos, cuyo pensamiento ha sido aceptado como la base filosófica de la tradición cuando ésta se occidentalizó y, por otro lado, la utilización metafórica de muchos de los grandes símbolos tradicionales.

Claros del bosque y De la aurora son el mejor ejemplo que pueda aportarse a este respecto. Cualquiera de sus páginas presenta una delicada exégesis, apenas pretendida, fluida y bellísimamente realizada, de alguno de estos símbolos: el centro y el corazón, la fuente, el verbo, la palabra perdida, el despertar, el velo, la aurora, la caverna y el laberinto, y sobre todo el ser, cuya afirmación como centro sutil de la persona distancia a la alumna de su maestro Ortega. Un efecto, el ser, para Ortega, no era ninguna realidad sino una invención con la que el hombre pretendía adueñarse de la realidad que como tal se le impone. La realidad es anterior al ser y anterior a cualquier concepto que se tenga de ella. El concepto de «ser» surgió, según Ortega, cuando los griegos dejaron de creer en los dio-

4. H. Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, París, Gallimard, 1986.

5. Ref. en H. Corbin, *op. cit.*

ses. Zambrano, en cambio, le devuelve a la noción de ser su carácter esencial y oculto, su disposición misteriosa, no sin concederle sin embargo al maestro Ortega la aplicación a ese ser del reto histórico de lo humano: el ser es centro germinal, pero ha de hacerse proyectándose en la acción: existiendo.

No sería correcto dar mayor importancia a las influencias exteriores que recibió Zambrano con mucha posterioridad a su formación inicial. Ortega no solamente imprimió a su espíritu el sello de autenticidad del verdadero filósofo en el discurso, sino también dotó su pensamiento de un horizonte y un paisaje, de un contenido. No son pocas las nociones y los temas que ella, habiéndolos asimilado, reproduce, al parecer sin darse cuenta. La «razón vital» indudablemente subyace en su «razón poética», la cual se presenta como método de escritura y de pensamiento a partir de los presupuestos orteguianos de la crítica al racionalismo, la incorporación al pensar de la vida como realidad que se impone, y del perspectivismo. Cuando Zambrano insiste en la reforma del entendimiento,⁶ prácticamente reproduce el modelo propuesto por Ortega.

La razón vital de Ortega quiso superar, aunándolos, el racionalismo y el vitalismo. A partir de la evidencia de que el hombre no podía considerarse independiente de sus circunstancias y de que la vida era en sí la única realidad radical, la razón habría de dejar de construir en el aire. Todo conocimiento parte de la vida, y la razón es parte de ella, es razón viviente, por cuanto que vivir, para el hombre, implica en acto de dotar de sentido su existencia. La razón, pues, no podía ser un constructo abstracto sino un modo de ser del hombre en su vida: en su historia.

Estos presupuestos, asumidos por Zambrano, fueron condición de posibilidad de otro tipo de «razón» cuya puesta en práctica elimina en gran medida la contradicción interna que aún persiste, pese a todo, en el discurso orteguiano. Y es que Ortega, para defender su raciovitalismo, utilizaba, formalmente, el mismo discurso racional que sus predecesores. No supo, o no quiso hallar en la forma el elemento de ruptura

6. Cf. Ch. Maillard, *La creación por la metáfora*, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 155 y ss.

que hubiese marcado definitivamente el giro que elaboraba su pensamiento. Y es muy probable que aquel no fuese su cometido.

No era necesario inventar un lenguaje nuevo: el cambio podía realizarse simplemente procediendo a una fluidificación del mismo. La dinamicidad de la vida, su multiplicidad, podía reflejarse mediante un discurso que, no dejando de ser racional, incluso a menudo rigurosamente racional, se adueñara de los elementos propios de la poética; el ensamblaje metafórico, la actitud creadora, hacedora de universos por el descubrimiento de nuevas relaciones a partir de mundos imaginarios superpuestos. La razón-poética es así una manera de poner en práctica la razón vital, discurso no necesario, discurso abierto, descubridor de ese andar haciéndose de la persona con su tiempo. Tal vez pueda decirse que, en este sentido, Zambrano fuera precursora de este «pensamiento débil» con que algunos autores han definido la racionalidad posmoderna.

La cuestión y su método

No creo que se equivocara quien, pretendiendo trazar las directrices de la obra zambraniana, la enfocara bajo dos grandes cuestiones: la creación de la persona y la razón-poética. La primera de ellas presentaría, digamos, el estado de la cuestión: el ser del hombre como problema fundamental para el hombre. Y se constituye como problema para el hombre lo que el hombre sea, porque se presenta su ser en principio como anhelo, nostalgia, esperanza, y tragedia. Si la satisfacción fuera su lote, ciertamente no se propondría su propio ser como problema.

El tema de la razón-poética, por otra parte, sin haberse expuesto especial y sistemáticamente en ninguna de sus obras, subyace no obstante en todas ellas hasta el punto de constituir uno de los núcleos fundamentales de su pensamiento. La razón-poética se construye como el método adecuado para la consecución del fin propuesto: la creación de la persona.

Ambos temas abordados con amplitud, aglutinan como adyacentes todas las demás cuestiones tratadas. Así, la creación

de la persona se relaciona estrechamente con el tema de lo divino, con el de la historia y con la fenomenología de los sueños, y la razón-poética con la relación entre filosofía y poesía o con la insuficiencia del racionalismo.

La fenomenología de lo divino

En su prólogo a la edición de 1973 de *El hombre y lo divino*, Zambrano comentaba que «el hombre y lo divino» podría muy bien ser el título que le conviniese mejor a la totalidad de su producción. Y en efecto, la relación del hombre con «lo divino», con la raíz oscura de lo «sagrado» fuera y dentro de sí, de ese «ser» que ha de darse a luz, a la visión, es una constante en toda su obra. Fenomenología de lo divino, fenomenología de la persona o fenomenología del sueño, siempre se trata de una indagación que apunta a la desvelación de «lo que aparece», el *phainómenon* que en su aparecer constituye lo que el ser humano es. Búsqueda esencial, por tanto, búsqueda de la esencia, sagrada, inasible, de lo humano que sin embargo se muestra de múltiples maneras, bajo aspectos que hemos denominado «los dioses», «el tiempo» o «la historia», por ejemplo.

Desde el albor de la historia, cuando el hombre se veía inmerso en un universo sagrado, hasta el momento de la conciencia en que la historia es asumida con responsabilidad por el individuo en trance de convertirse en persona, ha tenido lugar un largo proceso durante el cual ese individuo ha ido ordenando la realidad, nombrándola, al par que asumía el reto de la pregunta en los momentos trágicos, los momentos en que los dioses ya no eran la respuesta adecuada. Este largo proceso es descrito por Zambrano como el paso de una actitud poética a la actitud filosófica. La poesía, piensa Zambrano, es respuesta, la filosofía, en cambio, es pregunta. La pregunta proviene del caos, del vacío, de la desesperanza incluso, cuando la respuesta anterior, si la había, ya no satisface. La respuesta viene a ordenar el caos, hace al mundo transitable, amable incluso, más seguro.

Tratar con la realidad poéticamente, hacerlo en forma de

delirio, y «en el principio era el delirio»,⁷ y esto quiere decir, explica, que el hombre se sentía mirado sin ver. La realidad se presenta completamente oculta en sí misma, y el hombre que tiene la capacidad de mirar a su alrededor —aunque no a sí mismo—, supone que, como él, aquello que le rodea también sabe mirar, y le mira a él. La realidad está entonces «llena de dioses», es sagrada, y puede poseerle. Detrás de lo numinoso hay algo o alguien que puede poseerle. El temor y la esperanza son los dos estados propios del delirio, consecuencia de la persecución y de la gracia de ese «algo» o «alguien» que mira sin ser visto.

Los dioses míticos se presentan como respuesta inicial; la aparición de estos dioses es una primera configuración ordenada de la realidad. Nombrar a los dioses significa salir del estado trágico donde estaba sumido el indigente porque al nombrarles se les puede invocar, ganar su gracia y apaciguar el miedo.

Los dioses, pues, son revelados por la poesía, pero la poesía es insuficiente y llega un momento en que la multiplicidad de los dioses despierta en los griegos el anhelo de unidad. El «ser» como identidad aparecía en Grecia como la primera pregunta que, no siendo aún del todo filosofía, arrancaba al hombre de su estado inicial porque señalaba la aparición de la conciencia. La primera pregunta es la pregunta ontológica: ¿qué son las cosas? Nacida, según Ortega,⁸ del vacío de ser de los dioses griegos, esta pregunta daría a la filosofía como saber trágico. Toda pregunta esencial es, para Zambrano, un acto trágico porque proviene siempre de un estado de indigencia. Se pregunta porque no se sabe, porque algo se ignora, porque algo falta; la ignorancia es la falta de algo: de conocimiento o de ser. Estos actos trágicos se repiten cíclicamente, porque también es cíclica la destrucción de los universos míticos. Los dioses aparecen por una acción «sagrada», pero también hay un proceso sagrado de destrucción de lo divino. La muerte de los dioses restaura el universo sagrado del princi-

7. M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 31.

8. *Ibid.*, p. 60.

pio, y también el miedo. Cada vez que un dios muere sucede, para el hombre, un momento de trágico vacío.

Durante el tiempo que media entre el advenimiento de los primeros dioses y el asentamiento del dios cristiano, había sucedido, al par que una interiorización de lo divino, el descubrimiento de la individualidad. El nacimiento de la filosofía había dado lugar al descubrimiento de la conciencia, y con ella, a la soledad del individuo. Lo divino había tomado el aspecto de la extrema extrapolación de los principios racionales. Por ello, el dios al que mató Nietzsche era el dios de la filosofía, aquel creado por la razón. Nietzsche decidió, según Zambrano, volver al origen, hurgar en la naturaleza humana en busca de las condiciones de lo divino. Con Nietzsche se fraguó la libertad —trágica según Zambrano; exultante según el propio Nietzsche— y con ella la recuperación, en lo divino, de todo aquello que, definido por la filosofía, había quedado oculto. De esta manera, Nietzsche destruyó los límites que el hombre había establecido para el hombre; recuperó todas sus dimensiones, y por supuesto «los infiernos», los infiernos del alma: sus pasiones. Y en los infiernos: la oscuridad, la nada, lo opuesto al ser y la angustia. La nada ascendió entonces desde los infiernos del cuerpo y penetró por vez primera en la conciencia ocupando allí los lugares del ser.

No obstante, la nada, amenazante para el ser cuando éste pretende consagrarse, es también posibilidad, pues cuando una ausencia se hace notar —y esto nos recuerda a Sartre— se padece: la nada padecida como ausencia es nada de algo, por lo que también es posibilidad de algo. La nada de ser apunta al ser como a su contrario. Pero ¿a qué tipo de «ser»? El de los griegos se había transformado de ontológico en teístico-racional, y éste se había anegado en los abismos existenciales. No era pues recuperable aquel concepto. Pero sí lo era el «origen». Y al «ser» como origen, a esa nada del comienzo, a ese lugar sin espacio y sin tiempo donde «nada se diferenciaba», a lo sagrado puro, es a lo que Zambrano pretendió volver —o llegar. Eso sagrado, no es sino la pura posibilidad de ser. A partir de esa «nada» el hombre habría de tomar sobre sí la responsabilidad de crear su ser, un ser no ya conceptual sino histórico; crearse a sí mismo a partir de la nada, bajo su pro-

pia responsabilidad apenas nacida, con la libertad que el surgimiento y la aceptación de la conciencia le proporciona. A partir de aquí puede iniciarse el largo proceso de la creación de la persona.

La historia

Paralelamente al proceso de lo divino, tiene lugar otro proceso de similares características: el proceso histórico. Y también en la historia, casi al modo hegeliano, tendría lugar el paso más importante: el paso por la conciencia. La primera forma de estar en la historia, dirá Zambrano, es padeciéndola. El hombre se encuentra en la realidad padeciéndola, de la misma manera que padecía en el estado de delirio la persecución de los dioses. Y tomar conciencia: dudar, poner en cuestión, es un paso trágico; no es fácil, para aquel que apenas empieza a tomar conciencia, pasar de un estado en el que otros, u otra cosa (los dioses, o el destino) le movían, a tener que mover él, tomando sobre sí la responsabilidad de su historia.

Tengamos en cuenta que Zambrano no sólo vive los acontecimientos de una época muy determinante en el proceso histórico-político de Europa, sino que también asiste al inicio de la cultura del espectáculo, una cultura en la que puede decirse muy literalmente que se asiste a *los acontecimientos*, que tomar conciencia es «asistir», en ambos sentidos: como prestar apoyo, pero sobre todo como presencia espectadora. Pues, en efecto, en aquella época, los medios de información permitían que los acontecimientos lejanos fueran conocidos, y de ello no deja Zambrano de admirarse. De esta asistencia espectadora nace, según ella, el sentimiento de *convivencia*: saber que todo vivir tiene su repercusión en el vivir ajeno, que la vida forma parte de un sistema.⁹ Y toda convivencia se establece en el tiempo, que es el medio de la vida, el «medio ambiente», el que a la vez que separa, comunica. Cada forma de convivencia se establecerá en un tiempo distinto, con lo que cada ser humano vivirá en múltiples tiempos sociales: ritmos distintos, pausas: articulacio-

9. M. Zambrano, *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 17.

nes de la sucesividad pasado-presente-futuro. La historia existe y se hace porque el tiempo tiene esa extraña forma de pasar dejando huella y proyectándonos a un por-venir. El ritmo en que estos momentos se engarzan, la manera de prolongarse el tiempo en el presente, de mantenerse: de tenerse durando el pasado en el presente, y de pre-tenerse el futuro en el presente, esa idea con la que Husserl planteaba el problema del conocimiento de lo real, el problema de la conciencia intencional, esta idea es la que utiliza Zambrano, sobre todo, para definir la historia y la vida humana. El tiempo de la conciencia husserliana viene a ser tiempo histórico por la sencilla razón de que, para Zambrano, la conciencia humana es, como para Heidegger, fundamentalmente histórica.

La toma de conciencia y de responsabilidad del hombre en la sociedad ha de pasar ciertos dinteles: debe ser traspasada, en principio, la condición sacrificial de la sociedad, aquella en la que se requiere víctimas como resultado del endiosamiento de algunos. Debe ser traspasada la contextura dramática de la historia, pues la historia es drama cuando el argumento presenta unos personajes que actúan sin saber. «La contextura trágica de la historia habida hasta ahora proviene», afirma, «de que en toda sociedad, familia incluida [...] haya siempre como ley que sólo en ciertos niveles humanos no rige, un ídolo y una víctima».¹⁰ El ídolo es aquel que exige adoración o la recibe simplemente; el ídolo es «una imagen desviada de lo divino, una usurpación».¹¹ El dintel que ha de ser traspasado en esos momentos, según Zambrano (tengamos en cuenta que *Persona y democracia* se publica por vez primera en el año 1958) es ese límite en que la tragedia —es decir, el caminar a ciegas, sin saber, movidos como víctimas, ya no puede mantenerse. Es el momento en que el personaje que representamos en la historia ha de ser trascendido para dar paso a la persona.

Esta toma de conciencia supone, igualmente, que todo absolutismo debe ser trascendido para dar paso a la democracia, y con el absolutismo, debe ser trascendido igualmente ese instrumento del poder que es el racionalismo.

10. *Ibíd.*, p. 42.

11. *Ibíd.*

La lucha de Zambrano contra el racionalismo tiene lugar en varios niveles, pues esta exacerbación de la razón no solamente supone la imposición de pautas, a nivel privado, para la comprensión de la realidad tanto exterior como interior, y la imposición de pautas, también a nivel privado, para el buen hacer de acuerdo a principios, sino también a nivel público, más peligrosamente, la imposición de reglas establecidas y justificadas por principios superiores incuestionables.

El racionalismo, dice Zambrano,¹² es expresión de la voluntad de ser. No pretende descubrir la estructura de la realidad sino que asienta el poder desde una presuposición: la realidad ha de ser transparente a la razón, ha de ser una e inteligible. Por ello las religiones de dios único pueden ser fácilmente instrumento del absolutismo, pues sus principios son principios del racionalismo.

El racionalismo, consecuentemente, como todo absolutismo, de alguna manera mata a la historia, la detiene, porque realiza la abstracción del tiempo. Situado entre verdades definitivas, el hombre deja de sentir el paso del tiempo y su constante destrucción, deja de sentir el tiempo como oposición, como resistencia, deja de saberse en lucha perpetua contra el tiempo, contra la nada que adviene a su paso. Si toda historia es construcción, arquitectura, el sueño de la razón, del absolutismo y de las religiones monoteístas es construir por encima del tiempo. La conciencia, en esa atemporalidad artificial de lo eterno verdadero, no puede despertar, ya que la conciencia surge al par que la voluntad personal y ésta se crece con la resistencia. Despojado de tiempo, el individuo no siente angustia, pero tampoco puede despertar de este estado de sueño.

Tiempo y libertad van unidos»; sólo sabiendo movernos en el tiempo podemos ser efectivamente libres, es decir, saber ejercer nuestra inexorable libertad».¹³ Pero aunque ciertamente no podamos dejar de ser libres —como lo había demostrado Sartre— no es lo mismo, piensa Zambrano, ser libres aun sin saberlo, que ser libres sabiéndolo o, más aún, ser libres sabiéndolo ser. El tiempo, por otra parte, puesto que es el *medio* de

12. *Ibíd.*, p. 87.

13. *Ibíd.*, p. 90.

la vida humana, es condición de la libertad, por lo que «sólo sabiéndolos conjugar la vida sería verdaderamente humana».¹⁴

El problema fundamental que preocupa a Zambrano está planteado aquí: se trata de «humanizar la historia y aun la vida personal; lograr que la razón se convierta en instrumento adecuado para el conocimiento de la realidad, ante todo de esa realidad inmediata que para el hombre es él mismo».¹⁵ Humanizar la historia: asumir la propia libertad, y ello mediante el despertar de la conciencia personal, la cual tendrá que asumir el tiempo, y más aún: los distintos tiempos de la persona. Por ello, el conocimiento de una realidad, la humana, requiere ante todo una concepción del tiempo e incluso más: una fenomenología del tiempo en la vida humana,¹⁶ y esto es lo que trató Zambrano de hacer, respondiendo ella misma a su propuesta.

La creación de la persona¹⁷

Los mismos parámetros con los que define Zambrano la historia social son aplicados por ella a la historia personal, y no ha de extrañar, puesto que la historia, la de todos, la hacen individuos que proyectan a nivel social sus temores, sus angustias, sus ansias, sus abusos, su ignorancia, sus anhelos. Las deformaciones sociales son la institucionalización de las deformaciones personales, y las constituciones, el precio que paga cada cual por atenuar consensualmente su propia angustia vital. Así pues, el endiosamiento de unos, la enajenación de otros (idolatría y sacrificio), la instrumentalización de la razón y la estructura temporal son pautas correctamente aplicables a la Historia —la de todos, la que se construye en comunidad— y a esa otra historia que es el argumento de cada ser humano, padecida en la Historia y bajo ella.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. Para las cuestiones relacionadas con este tema, así como el de la razón-poética, ver Ch. Maillard, *op. cit.*

a) *El hombre como ser que padece su trascendencia*

El hombre no es solamente un ser histórico, aquel cuyo tiempo sea el sucesivo, tiempo de la conciencia aplicado a la realidad como sucesión de acontecimientos, El hombre es ante todo aquel ser destinado a trascenderse a sí mismo padeciendo esta trascendencia,¹⁸ un ser, el hombre, en perpetuo tránsito que no es solamente sino un pasar más allá de sí: de aquellos personajes que el sujeto va ensoñando con respecto a sí mismo. Que el hombre sea un ser trascendente significa que no ha acabado de hacerse, que ha de irse creando a medida que va viviendo. Y si el nacer es salir de un sueño inicial,¹⁹ el vivir será ir saliendo de otros sueños, sucesivos éstos, median- te sucesivos despertares.

b) *La fenomenología del tiempo*

La estructura de la persona se elabora, como la historia, sobre otra estructura: la temporal. Pero aunque la historia se conforme de acuerdo con múltiples tiempos, éstos se incluyen siempre dentro del tiempo propiamente histórico: el sucesivo, la multiplicidad temporal significa tan sólo la multiplicidad de ritmos, el «tempo» de las conexiones entre el suceso, su memoria y su proyección. Los tiempos del sujeto suponen algo más. Esquemáticamente, pueden distinguirse:

a) el *tiempo sucesivo* o tiempo de la conciencia y de la libertad, medible en sus tres dimensiones (pasado-presente-futuro);

b) el *tiempo de la psique* o atemporalidad inicial, tiempo de los sueños, donde el pensamiento no tiene cabida, ni tampoco la libertad. En esta atemporalidad el sujeto no decide, no mueve sino que es movido por las circunstancias;

c) el *tiempo de creación* o estados de lucidez, otro tipo de atemporalidad, pero a diferencia de la anterior, creadora. El sujeto no se encuentra *bajo* el tiempo, como en la atemporalidad de la psique, sino *sobre* el tiempo. Esta atemporalidad

18. M. Zambrano, *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 53.

19. Cf. M. Zambrano, *El sueño creador op. cit.*, p. 43 y *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela, 1992.

puede dar origen por un lado a los descubrimientos del arte o del pensamiento, y por otro, al descubrimiento personal o lo que Zambrano entiende por «creación de la persona». Estos instantes de lucidez en que el tiempo de la conciencia se suspende son aquellos en los que se producen los «despertares».

c) *La forma sueño*

La fenomenología de la forma sueño secunda el estudio de los tiempos partiendo de la consideración de que en la vida humana se dan diversos grados de conciencia, y sobre todo, diversas maneras de estar la conciencia adormecida o subyugada. Vio María Zambrano la necesidad de proceder a un examen de los sueños no tanto en su contenido —de esto ya se había encargado el psicoanálisis y no siempre con buena fortuna— como en su forma, es decir, en el modo que tienen estos estados de presentarse.

Distinguió así entre dos formas de sueño:

a) los *sueños de la psique*, que corresponden a la atemporalidad de la psique, y entre ellos principalmente los *sueños de orexis* o de deseo, y los sueños de *obstáculo*, y

b) los *sueños de la persona*, también llamados *sueños de despertar* o *sueños de finalidad*, que son los que procuran a la persona la visión necesaria para su cumplimiento. Cuando surgen durante la vigilia, son denominados *sueños reales*, y han de ser descifrados a modo de enigma.

d) *La cuestión ética: la acción esencial*

Los sueños de la persona exigen, por parte de ella, una acción, y la única acción posible, bajo el sueño, es despertar. La *acción* es distinta por completo de la *actividad* por cuanto que se trata de un hacer libre que le corresponde a la persona mientras que la actividad es el movimiento del personaje, ese continuo activarse que también es propio de la mente cuando actúa sin control. Se trata de la misma distinción que Zambrano hace entre *transitar* y *trascender*: el movimiento del personaje es un tránsito; el de la persona es trascendencia, un ir más allá de sí creándose a sí misma. La acción de la persona es siempre acción esencial: está encaminada al cumplimiento

de su finalidad-destino, lo cual equivale a decir que, en su acción, la persona se cumple como tal.

La acción proviene siempre de un sujeto, pero de un sujeto que es, ante todo, voluntad, pues hay otra parte del sujeto, el yo, al que se le atribuye propiamente la conciencia. Esta diferencia es importante a la hora de entender que la conciencia a menudo se opone a cualquier tipo de despertar. El yo, sabiéndose vulnerable, actúa a modo de soberano implacable, defendiendo su reino —el de la razón, el de las leyes y los hábitos—, erigiendo murallas que le aíslen del espacio exterior extraconsciente. Al soberano Yo le aterra la idea de ver tambalearse lo bien establecido; teme más que nada saber que su reino, establecido en un espacio y un tiempo conocido y al que posee, es como un barco que navega sobre el mar de la atemporalidad. Pero Zambrano advierte: «si una tal vigilia se cumpliera a la perfección, el sujeto soberano pasaría su vida en estado de sueño».²⁰ Afortunadamente no es así; el soberano es vulnerable, y en las murallas pueden abrirse brechas que dejen pasar algo de la atemporalidad exterior, algo aún por interpretar, algo con lo que volver a construir la realidad, otra realidad, algo, sobre todo, que modificará a la persona puesto que cualquier acción comprensiva va cumpliendo en ella su destino, que no es otro que, como pensaba Heidegger, «ser comprensivamente».

El método. La razón-poética

Hemos llegado al final, a un punto de partida. Pues qué otra cosa es un método que un camino, una vía por la que empezar a caminar. Lo curioso, aquí, es que el descubrimiento de este camino acción que ha de llevar al cumplimiento de quien la realiza. Lo propio del hombre es abrir camino, dice Zambrano,²¹ porque al hacerlo pone en ejercicio su ser; el propio hombre es camino.

La acción ética por excelencia es abrir camino, y esto signi-

20. M. Zambrano, *El sueño creador*, op. cit., p. 44.

21. M. Zambrano, *Persona y democracia*, op. cit., p. 31.

fica proporcionar un modo de visibilidad, pues lo propiamente humano no es tanto ver como dar a ver, establecer el marco a través del cual la visión —una cierta visión— sea posible. Acción ética, pues, al par que conocimiento, pues al trazar el marco se abre un horizonte, y el horizonte, cuando se despeja, procura un espacio para la visibilidad.

Puede decirse que el pensamiento de María Zambrano es una filosofía «oriental» en el sentido en que utilizaban el término los místicos persas: como un tipo de conocimiento que se origina al oriente de la Inteligencia, allí donde el sol o la luz se levanta. Una filosofía por tanto que trata de la visión interior, una filosofía de la luz de aurora. Y la luz inteligible es, claramente en Zambrano, el albor de la conciencia, que no siempre ha de ser la de la razón, o no sólo, o no del todo, pues la razón habrá de estar asistida por el corazón para que esté presente la persona toda entera. La visión depende, efectivamente de la presencia, y quien ha de estar presente es el sujeto, conciencia, voluntad unidos.

La razón-poética, el método, se inicia como conocimiento auroral: visión poética, atención dispuesta a la recepción, a la visión develadora. La atención, la vigilante atención ya no rechaza lo que viene del espacio exterior, sino que permanece abierta, simplemente dispuesta. En estado naciente, la razón-poética es aurora, develación de las formas antes de la palabra.

Después, la razón actuará revelando; la palabra se aplicará en el trazo de los símbolos y más allá, donde el símbolo pierde su consistencia mundana manteniendo tan sólo su carácter de vínculo. Entonces es cuando la razón-poética se dará plenamente, como acción metafórica, esencialmente creadora de realidades y ante todo de la realidad primera: la de la propia persona que actúa trascendiéndose, perdiéndose a sí misma y ganando el ser en la devolución de sus personajes.

Razón, pues, pero razón sintética que no se inmoviliza en análisis y deducciones arborescentes; razón que adquiere su peso, su medida y su justificación (su justicia: su equilibrio) en su actividad, siguiendo el ritmo del latir, la propia pulsión interior. Este tipo de razón, a la que Zambrano no ha dudado en llamar «método», no aspira a establecer ningún sistema cerra-

do. Aspira —y es ésta una aspiración que proviene del alma o aliento de vida— a abrir un lugar que se ensanche como un claro en medio del bosque, ese bosque en que consiste el espíritu-cuerpo de aquel que se cumple en/con el método.

La razón-poética, esencialmente metafórica, se acerca sin apenas forzar el paso, al lugar donde la visión no está informada aún por conceptos o por juicios. Rítmicamente, la acción metafórica traza una red comprensiva que será el ámbito donde la razón construya poéticamente. La realidad habrá de presentarse entonces reticularmente, pues éste es el único orden posible para una razón que pretende la máxima amplitud y la mínima violencia.

La actualidad española: la escuela ética femenina

Aún es pronto para trazar un panorama de la filosofía femenina del siglo XX. Está escribiéndose, está haciéndose, está enseñándose incluso con mucha vitalidad dentro y fuera de las universidades, pero es demasiado joven aún para que pueda hablarse de ella como tal «filosofía femenina».

Remitiré, pues, a los tiempos venideros el derecho y la tarea de enjuiciar la validez y la importancia de este pensamiento. Pero no eludiré la responsabilidad de sedalar al menos el hecho curioso y tal vez relevante de que la gran mayoría de las mujeres que se dedican a la filosofía en la España actual lo hacen en el campo de la ética. Mujeres como Adela Cortina y Victoria Camps, como Esperanza Guisán, Celia Amorós, Amelia Valcárcel, Alicia Puleo o Cristina Molina Petit, para citar tan sólo unas pocas —y pidiendo perdón a todas las que no cito— están descubriendo y definiendo con su actividad un nuevo campo en el viejo mundo de la teoría moral.

Ante la naciente importancia de lo que no me resisto a llamar «escuela», es inevitable preguntarse ¿por qué la ética? ¿Por qué las mujeres españolas que en el siglo XX han hecho de la filosofía su tarea han elegido la ética —y otras pocas la estética— entre todas las disciplinas filosóficas?

Evidentemente, habrá jugado un papel importante en esta elección —si de elección se trata— por parte de algunas, el he-

cho de que el movimiento feminista haya tenido siempre fuertes implicaciones políticas y que, de ahí, como derivación necesaria, hayan buscado en la filosofía política y moral los fundamentos para su acción. Esta explicación parece obvia. Pero aun así, no estaría de más investigar las posibles vinculaciones ocultas que lo femenino guarda con lo ético, y por qué no, también con lo estético.

La ética, dice Ferrater Mora en su prólogo a la obra de E. Guisán *Razón y pasión en ética*, es sólo aparentemente la disciplina filosófica más fácil, seguida por la estética. Sólo aparentemente, pues si las demás disciplinas parecen requerir mayor esfuerzo de abstracción, es tan sólo porque no tienen que aplicar inmediatamente su discurso. Tanto la ética como la estética requieren el bagaje conceptual de una lógica, una epistemología, y probablemente también de una metafísica para no formular en vacío, y además, una disposición especial para saber aplicar estos presupuestos a su materia. Y nunca mejor empleado el término «materia», pues en efecto, la ética y la estética son, y es curioso, las disciplinas filosóficas a las que puede aplicarse mejor. Ellas tienen propiamente «materia», entendiéndose el término como aquello que condiciona y promueve una acción. Habitamos entre formas que se adecuan a nuestra sensibilidad, y convivimos sobre la base de un cierto código. Actuamos, lo queramos o no, dentro de los parámetros de una estética determinada y de una determinada ética. Y las acciones determinan el mundo en que vivimos, y también nuestro modo de verlo-entenderlo, puesto que todo mundo es ante todo mundo de experiencia. Con lo cual la aplicación, sea ésta consciente o inconsciente, rigurosa o debilitada, de estos códigos en los que «estamos», como decía Ortega con respecto a las creencias, proporcionará a su vez la materia para una epistemología y, en su caso, una metafísica y otras disciplinas afines.

Ciertamente, en la actualidad, los individuos parecen actuar guiados por los requerimientos de la técnica y los factores económicos que conlleva. Las máquinas aplican a nuestra vida un riguroso estilo, más severo aún que los códigos morales de siglos pasados. Un incumplimiento produce un mal funcionamiento y un mal funcionamiento puede producir un caos. La organización es la norma, y la norma la dictan las máquinas.

Sin embargo, la aceptación de un sistema de este tipo responde tácitamente a un determinado código de valores tanto morales como estéticos —y por estética entiéndase la fundamentación de la capacidad de representación y creación de las formas. Toda inercia es persistencia de un movimiento producido por un impulso. El impulso no persiste, pero el cuerpo sigue moviéndose en la trayectoria trazada. Las inercias morales y formales han de entenderse como resultado de un cansancio o debilitamiento de unos valores ya caducos.

En épocas como la presente, estas disciplinas tienen por delante una labor importante: la de despertar las facultades éticas y estéticas que todo ser humano abriga. Dicha capacidad no es otra que la de crear un mundo a la medida de su libertad. El ser humano es aquel que tiene la capacidad de hacerse un mundo a la medida de su libertad, esa libertad que puede alcanzar como individuo, no como Sujeto esencial. Y ésta, tal vez sea una labor que las mujeres, más cercanas a lo particular por su constitución genética —ellas dan a luz individuos, seres particulares, no esencias universales—, se sientan llamadas a realizar. Aplicar la abstracción, ver sus resultados, palpar los resultados vivos de su acción es como coger entre las manos la criatura que se alumbraba. Dar vida a un cuerpo que habrá de ser utilizado; marcado por la vida, en la existencia, ver cómo lo invisible se hace visible, intervenir en el reino de las configuraciones, ese es el ámbito y el dominio de lo femenino, nunca exento, sin embargo, de rigor y de esfuerzo, a pesar de la risa, a pesar de todo.

Dos cosas me han llamado la atención con respecto al estilo de las que integran esta «escuela ética». La primera, que tienen en general, además de la belleza formal de la escritura, una claridad de exposición que se echa en falta muy a menudo actualmente. Saben lo que quieren decir y lo dicen con el lenguaje preciso, sin adornos innecesarios y con la fuerza que el pensamiento tiene cuando no es gratuito. La segunda, que no recurren al plural cuando opinan. Esto no es propio de ellas, por supuesto; muchos autores vienen haciéndolo desde hace algún tiempo, pero en ellas se ha generalizado. De acuerdo con los parámetros de la nueva racionalidad, parecen haberse dado cuenta de que no hay necesidad de universalizar

las opiniones, ni tampoco de ocultarse quien habla o escribe tras el «nos», como requiriendo el apoyo que los otros no tienen por qué darles. La soledad de quien escribe es asumida. No hay por qué despersonalizarse ni convertirse en figura representativa. Quien habla en primera persona del plural habla desde la autoridad que le confiere la universalidad de su decir, y la fuerza que le otorga la multiplicidad excusa la contundencia de la expresión. El escritor que se somete al plural no lo hace normalmente por humildad sino por adquirir la fuerza de convicción de la que su individualidad carece. Quien sólo es uno tiene una opinión, quienes son muchos poseen una convicción, y la opinión se propone mientras que la convicción se impone, pues convencer es siempre una victoria y el convencimiento una derrota.

El falso plural es un instrumento retórico de poder, y es muy significativo que esta costumbre se pierda en la actualidad. Lo es más aún cuando se da de manera tan unánime entre las mujeres. El pensamiento posmoderno reivindica el valor de la opinión frente al de la verdad universal. Puesto que a la «Verdad» —si existe tal cosa— no parece que tengamos acceso, la aplicación de la racionalidad ha de limitarse a los mundos concretos que podamos construir en solitario o en comunidad. Esos mundos, seamos optimistas, pueden o podrán comunicarse si se dan las condiciones necesarias para ello, y la primera: el equilibrio entre los modos de racionalidad. La fragmentación no excluye la unidad; simplemente no la presupone sino que la va construyendo. Y la responsabilidad de este proceso le compete, actualmente, a la humanidad toda entera.

AUTORAS

MARYELLEN BIEDER (Estados Unidos) es catedrática de Literatura Española en la Universidad de Indiana. Sus publicaciones más recientes versan sobre cuestiones de género literario y género social-sexual en Emilia Pardo Bazán y Concepción Gimeno de Flaquer. En otros artículos de enfoque narratológico estudia la construcción de la mujer en cuentos de Mercè Rodoreda y Carmen de Burgos, así como en Valle-Inclán. Es coordinadora de dos colecciones de ensayos, *Writing Against the Current*, sobre escritoras españolas, y *La novela en español, hoy*. Ha publicado también *Narrative Technique in Two Novels of Francisco Ayala*.

ALDA BLANCO, profesora titular en la Universidad de Wisconsin-Madison, se especializa en la narrativa de escritoras españolas de los siglos XIX y XX desde una perspectiva del estudio de la problemática del género sexual. Sus publicaciones incluyen trabajos sobre María Martínez Sierra y las escritoras de mediados del siglo XIX español. En la actualidad está recopilando una antología de textos no-literarios que servirá para contextualizar la lectura de la novela decimonónica. También está acabando un libro titulado *La mujer virtuosa como escritora: La novela en la España de medio siglo* para la editorial Siglo XXI.

ANNA CABALLÉ MASFORROLL (Barcelona, 1954). Profesora de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Barcelona. Es autora de un libro sobre *La vida y otra de Paulino Masip* (Edicions del Mall, 1987).