

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

DEFENDER LA SOLEDAD: EL CONCEPTO DE PERSONA EN
PERSONA Y DEMOCRACIA DE MARÍA ZAMBRANO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

EDUARDO SEBASTIÁN LOMELÍ BRAVO



TUTORA: DRA. MARÍA ANTONIA
GONZÁLEZ VALERIO

CIUDAD UNIVERSITARIA, D. F.

2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Rodrigo, cuyo apoyo permitió esta tesis

Agradecimientos

Quiero agradecer profundamente a quienes con sus comentarios y apoyo ayudaron a que esta investigación llegase a término.

En principio quiero dar gracias al sínodo por su interés, anotaciones y críticas al presente texto: a la Dra. Greta Rivara Kamaji, a la Dra. Gabriela Julieta Lizaola Monterrubio, a la Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera, a la Dra. Zenia Yébenes Escardó y particularmente a la Dra. María Antonia González Valerio, quién logró dar orden a mis pensamientos.

Agradezco sinceramente a los miembros del Subproyecto 22 “Hermenéutica, Subjetividad y Cambio Social” perteneciente al Macroproyecto de Investigación 4 de la UNAM: “Diversidad, Cultura Nacional y Democracia en los tiempos de la Globalización: Las Humanidades y las Ciencias Sociales frente a los desafíos del siglo XXI”: a Mariflor Aguilar, a Carlos Oliva, a Jorge Reyes, a Pedro Enrique García, a Raúl Alcalá, a Rosaura Martínez, a Laura Echavarría, a Lorena García y a José Luís García.

Asimismo, deseo agradecer a la Dra. Paulette Dieterlen Struck por haberme brindado la oportunidad de trabajar como su asistente de investigación en el CONACYT.

Fuera del ámbito académico, pero no por ello menos importante en esta investigación, quiero dar las gracias a mi familia: a mis padres que en modos distintos me han impulsado en mis estudios y que, con su amor, me han enseñado mucho más de lo que creen. A mi hermano Fernando por llevarme a incansables diálogos cada vez que puede, a Magda por esa sonrisa que siempre reconforta, y a mi hermana Carmen por ser un reto constante y una compañía envidiable. También doy gracias a mis amigos y compañeros de generación: a Dulce, a Cintia, a Alicia, a Anrea, a Diana, a Christian, a Fernando, a Isaac y a Jorge; a ellos que han sido una verdadera compañía del pensar.

Índice

Introducción	5
Primer Capítulo: El lugar de la persona en la obra de María Zambrano	19
1.1. La reforma del entendimiento y la crítica al racionalismo	20
1.2. El tema del ser humano y el tiempo	29
1.3. Esperanza y persona: motivos de una reflexión sobre la persona	39
Segundo Capítulo: Persona	49
2.1. La persona y el sujeto	50
2.2. El problema de la conciencia y la libertad	58
Tercer Capítulo: La soledad como creación del tiempo propio	72
3.1. La perspectiva de la soledad	73
3.2. Las condiciones de la soledad	76
3.3. Defender la soledad: la creación de un tiempo propio	81
3.4. La fragilidad de la persona	93
Conclusión	103
Bibliografía	112
Bibliografía de María Zambrano	112
Bibliografía y hemerografía sobre María Zambrano	113
Bibliografía complementaria	115

Introducción

En las páginas aquí presentadas abordaré el tema de la persona dentro de uno de los textos de María Zambrano, quien quizá puede ser considerada como una de las mentes más brillantes del exilio español tras la guerra civil. El libro al cual me remitiré, *Persona y democracia*, no ha recibido en mi opinión la atención merecida y ha corrido con poca suerte en materia de recepción si lo comparamos con otras obras de la misma autora. Poco se ha escrito sobre él, y aún menos sobre las cuestiones que aquí serán presentadas.

Esto provoca que uno de los objetivos de la presente investigación sea, además de rendir un pequeño tributo a María Zambrano, engrosar la bibliografía dedicada a dicho texto. Aunado a esto, el objetivo interno de este trabajo es el esclarecimiento del concepto de persona según el horizonte teórico conformado por las notas propuestas por la filósofa española, a saber, la soledad, la temporalidad y la responsabilidad. Para comenzar es importante especificar qué se entiende por soledad. Dicho de modo sintético, ella es la radical y residual indeterminación de la persona respecto a las relaciones interpersonales y a las creencias pertenecientes a un horizonte histórico que definen al ser humano particular. La soledad se relaciona con la responsabilidad, pues en tanto existe algo no definido y determinado por el mundo y los entes que habitan en él, la persona tiene un espacio de acción del cual ella necesita encargarse inevitablemente. Este espacio de indeterminación no es solamente, como se verá, un lugar neutro y a disposición de la voluntad. En cambio, ese espacio sin rostro aún, es entendido como una necesidad de llegar a ser más y diferir respecto de lo que uno mismo es. La responsabilidad, en este sentido, es la posibilidad de

encargarse de llevar a acabo esa necesidad de trascendencia que no cabe completamente en mundo o circunstancia alguna. Es decir, la responsabilidad implica que esta necesidad permanezca abierta y permita a las personas continuas y futuras transformaciones.

Desde estas tesis es que la temporalidad y su comprensión se vuelven relevantes en el análisis de la persona, pues el ser humano debe incluir en su visión del tiempo de su existencia, ante todo de su visión del futuro, la posibilidad de encargarse de ese anhelo de trascendencia. Para tal cuestión Zambrano propuso el concepto de “tiempo propio”, el cual señala la posibilidad de hacerse de un tiempo en el cual cada quien, en tanto persona singular, pueda ver su futuro como un porvenir indeterminado en el que uno pueda trascenderse al asumir la propia responsabilidad.

El tiempo propio pretende conjugar, como puede verse, los tres elementos mencionados (soledad, temporalidad y responsabilidad) para articular lo que Zambrano entiende por persona. Asimismo, esta conjunción es la guía que estructura la tesis que aquí se defenderá, a saber, que la dignidad de la persona se encuentra en la posibilidad de que ella comprenda y viva su tiempo acorde con la necesidad de trascendencia.

La motivación de esta tesis se encuentra dentro del contexto filosófico en el que escribió Zambrano. Principalmente, las ideas de esta pensadora surgieron entre las propuestas teóricas avocadas al replanteamiento de la cuestión del sujeto. Esta problemática filosófica tiene como eje central la pregunta por ese “quien” que es el ser humano. Como bien apuntaron los personalistas de mediados del siglo XX, al preguntar por el hombre según el “quien”, se hace una distinción que no puede ser obviada, en tanto se pretende diferenciar al ser humano de los entes carentes de una experiencia interna y de la posibilidad de comprender y relacionarse con los demás entes. La investigación de estos

seres es realizada desde la pregunta por el “¿qué son?” y no según el “¿quiénes son?”. Esto último sólo corresponde al ser humano en tanto sujeto.

La pregunta por el sujeto tiene su origen en la filosofía moderna, y una de sus finalidades fue esclarecer quién era el agente constructor de las sociedades y del conocimiento. La cuestión surge desde la necesidad de la Modernidad del estudio del ser humano por sí mismo, de sus facultades y sus creaciones. Arrojado el hombre a sí mismo – fuera de Dios– ¿dónde podía encontrar el origen de toda la obra humana? Surgió así una nueva deidad fundamento del quehacer del ser humano, a saber, la razón.

La definición antigua de hombre como “animal racional” fue llevada a su apoteosis, pues no sólo se le consideraba preeminencia entre las facultades del hombre. Además se colocó en ella, en su correcto uso, el desarrollo legítimo del hombre y sus empresas. De este modo se consolidó la noción de sujeto como el proyecto de la corrección de la humanidad bajo los dictados de la razón. Este es el horizonte que engendró la Ilustración y su valiente razón, su *¡Sapere aude!*, como escribió Kant.

El concepto de sujeto fue la bandera de un momento histórico que creyó ver en cada individuo las condiciones esenciales para la reconstrucción de la cultura. Por este motivo es que el análisis de la razón se expandió por todos los terrenos humanos. Ciencia, arte, religión, historia, política, todo tipo de esfera pasaría por el raso del sujeto, sólo de ese modo se podría asegurar el rescate de aquellos elementos racionales escondidos en los rincones más insospechados. El resto de la producción humana, lo irracional, sería preservado sólo como parte de la historia de los errores del ser humano.

Pero ¿qué pasaría si los proyectos propios de la razón fracasasen? Esto no tardó en ocurrir, y los detractores del racionalismo vieron en la heráldica del sujeto la fuente de los conflictos. Las ideas dependientes del subjetivismo tales como la política liberal, la ciencia

positiva, la empresa cultural de los valores universales se sumergieron en la llamada “crisis de la razón”.

Se habla de crisis de la razón cuando se hace referencia a los cuestionamientos que la filosofía de finales del siglo XIX y en adelante ha realizado al proyecto moderno. Las motivaciones han sido diversas y van desde el ataque del romanticismo hasta las propuestas actuales del postestructuralismo. A pesar de su diversidad, estos críticos tienen en común el rechazo de algunos de los ideales modernos, los cuales implican la ilustración de la sociedad según los principios universales de la razón, la defensa de la libertad individual, la entronización del Estado-nación y el redireccionamiento de la cultura según la utopía del progreso epistémico, moral y social.

Lo problemático de la empresa racionalista no es la “buena intención” de velar por la libertad de los individuos. El conflicto fue encontrado en aquello que la Modernidad dejó fuera. En palabras de Nietzsche, se realizó una interpretación intempestiva que transvalora y desenmascara las ideas aplaudidas por los filósofos modernos. De este modo, ahí donde se veía la gloria del ser humano –la cultura y la técnica–, los detractores olfatearon el aburguesamiento de las costumbres y la imposición de la racionalidad instrumental.

Nietzsche, quien tuvo una profunda influencia en María Zambrano, definió el racionalismo como una doctrina a la que repulsa lo humano y prefiere amaestrar los instintos violentos de los individuos bajo un régimen de “moral” y de “verdad”. Es el temor mismo al ser humano lo que llevó a la modernidad a las trincheras de sus postulados universalmente verdaderos. Los postulados nietzscheanos estuvieron encaminados en gran parte a la exhibición y denuncia de la complacencia del hombre moderno respecto a sí mismo y sus logros. Cuestión producida por el rechazo a enfrentarse y asumir el absurdo y

la finitud sobre la que toda construcción humana intenta colocar sus fundamentos¹. En oposición a la modernidad, apostó por la necesidad de creación de nuevos valores y modos de comprender al hombre. Invierte así el carácter lábil de la cultura y lo aprovecha para liberar ese instinto de transformación y creación que, para Nietzsche, debía ser la base para definir la dignidad del ser humano.

Posterior a la crítica nietzscheana, que en gran medida tiene como blanco la cultura engendrada por la Ilustración, se encuentra la filosofía antimoderna de Heidegger. El autor de “Carta sobre el humanismo” consideró que la modernidad es la esencia de un proceso cuyo origen remite a la fundación platónica de la filosofía. Ya desde entonces se entrevé el olvido de la apertura al ser del ser humano y su consecuente libertad ontológica. Frente a ello, la tradición filosófica optó por asumir que la realidad y el ser del ser humano tienen una esencia dada que intenta ser conocida por los teóricos mediante la especulación conceptual. El racionalismo sólo expresa aquello que tenía siglos de gestarse, a saber, la imposición del concepto sobre el ser. Se trata del ejercicio de la voluntad sobre la realidad para que ésta se adecue a los requerimientos de una época (la Metafísica) que pretende reducir todo ente a su conocimiento teórico y manipulación técnica.

El filósofo alemán concluyó que la modernidad acarrea el establecimiento de la razón instrumental sobre los entes, incluido entre ellos el propio ser humano. De este modo, la comprensión del horizonte histórico de la Modernidad se restringe a ver los entes como material disponible según las reglas de la eficiencia, misma que funge como índice de progreso en tanto expresa los logros de la voluntad humana sobre el mundo.

¹ Mercedes Garzón Bates “Las verdades son ilusiones” en Paulina Rivero Weber y Greta Rivara Kamaji (comp.) *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno a Nietzsche*, pp. 161-ss.

Ambas propuestas, la de Nietzsche y la de Heidegger, influenciaron profundamente en la recepción de la crisis de la razón en la filosofía española del siglo XX. José Ortega y Gasset, por ejemplo, parte de la necesidad de concebir al ser humano fuera de los parámetros de la razón moderna. Asume en cambio, que el hombre deber ser estudiado desde su vida, entendiendo por ella tanto la dimensión biológica como histórica y social del ser humano.

El proyecto orteguiano pretendió reformular la racionalidad al fundamentarla en la vida misma. Esta propuesta entró en consonancia con el trabajo de Heidegger realizado en *El ser y el tiempo*, pues hacía mediar la comprensión de todo ente por las creencias propias de un horizonte histórico particular. Con ello pretendió, al mismo tiempo que criticar la universalidad de la verdad moderna, proponer una ontología que explicase la cohesión de los individuos bajo creencias e ideas, aunque éstas fuesen meras construcciones históricas.

Esta herencia filosófica fue asumida, como suele decirse, heterodoxamente por Zambrano. Alumna de Ortega y seguidora de la tesis de la reforma de la razón, escribió su obra siempre en confrontación con la Modernidad. Por esta vía fue que encontró la dimensión poética del lenguaje y la razón, es decir, con el modo de comprender los entes sin subsumirlos en conceptos, respetando en cambio su singularidad e incluso su opacidad. La poesía, como emblema de conocimiento, implica una claridad mediante un lenguaje asistemático, no objetivo, pleno de símbolos y tradiciones. Desde ahí, dentro de la creación poética, complementará la reforma iniciada por el raciovitalismo de su maestro.

La razón poética² de Zambrano es concebida como la transformación de la racionalidad moderna mediante la reconciliación de ésta con aquello que previamente había rechazado por tomarlo como falso y ambiguo. Esta reconciliación tiene de fondo la suposición de que el racionalismo, en su afán impositivo denunciado por Heidegger, escindió injustificadamente el modo de comprender los entes para conservar tan sólo aquello que podía ser universal. Así, el retorno a ese reino exiliado de la razón significa la búsqueda de ese modo de comprender a los entes anterior a la división sujeto-objeto de la Modernidad.

Asimismo, el raciofetismo no sólo retoma de Nietzsche el uso de la metáfora y el arte para comprender a los entes. Junto con ello, asume la necesidad de pensar las cosas según la posibilidad de que ellas puedan dejar ese lugar asignado por el racionalismo y alcancen un porvenir distinto o transformado. La filosofía de Zambrano, como se verá en el tronco de este trabajo, reconoce como esencial la noción de trascendencia de los límites impuestos por toda circunstancia histórica y, sobre todo, por las fronteras establecidas por la razón moderna³.

Estas propuestas críticas de la Modernidad aportaron alternativas para comprender al ser humano y su racionalidad. Junto con ello tuvieron que encargarse de aportar teorías que subsanaran el vacío teórico que el sujeto había dejado. Aunque la salida en muchos casos fue el abandono total de tesis semejantes al sujeto, esto no agotó el conflicto. De

² Poesía remite al término griego *poiesis*, entendiéndolo como la creación y la expresión del vínculo con la realidad. Si para el lenguaje conceptualizante este nexo es la luz del intelecto capaz de hacer completamente presente el ser de los entes, el lenguaje poético designa la realidad como inacabada y no presencial. Dentro de la experiencia poética las cosas se disuelven en el horizonte histórico y en su singularidad y excepcionalidad. Lo que se entrega poéticamente al hombre es siempre heterogéneo y fragmentario. Es una visión entrañada en la vida que se contrapone a la suposición de un trasfondo ideal que explique y ordene todo. Cf. M. Zambrano *Hacia un saber sobre el alma*, p. 53.

³ Vid. Javier Campos Darco "De Zambrano a Nietzsche. Soledad, liberación y magisterio político" en *Metapolítica*, p. 60, y F. Nietzsche §125: "El loco" de *La gaya ciencia*.

hecho, muchas veces se ha señalado que la negación rotunda de la subjetividad muestra con mayor vehemencia las ventajas de considerar al ser humano como sujeto. Este es el caso del problema de la libertad. Al abstenerse de proponer un individuo libre y autónomo (racionalmente), el resultado ha sido la definición del ser humano como un ente imposibilitado para separarse o cuestionar los procesos que lo encadenan a una comunidad. El individuo no es más que un ser sujeto –siguiendo el juego de palabras ya común en el postestructuralismo– a las ideologías hegemónicas que conforman su horizonte histórico⁴.

La filosofía se mantiene en la búsqueda de una teoría que, sin sujeto, brinde una esperanza para concebir la libertad y la posibilidad de cambio social. Entre estas propuestas teóricas se encuentre el personalismo⁵, el cual muy tempranamente se sensibilizó respecto a los conflictos tras el subjetivismo. Como escribió Max Müller, el personalismo es una teoría que se encuentra a medio camino entre el individualismo con su máxima libertad y el colectivismo propuesto por el marxismo⁶. En oposición a este último, los personalistas afirmaron la responsabilidad personal sobre aquella derivada de la clase social. Ambas posturas le parecían en cierto grado seductoras al personalismo de la primera mitad del siglo XX. Aunque de hecho, ya Mounier –considerado padre de esta propuesta– había

⁴ Cf. Mariflor Aguilar “De la crítica al replanteamiento del sujeto” en *Crítica del sujeto*, pp. 96-ss.

⁵ La categoría de persona tiene ya una larga historia. Su etimología viene del etrusco *prospan*, y refería a las máscaras usadas por los actores en el teatro durante las representaciones. Este significado ha sido de mucha utilidad a varios pesadores del siglo XX que han querido ver en la persona un rostro tras el que se oculta el inconsciente o los instintos, este es el caso de C. G. Jung. Sin embargo, el uso teórico de “persona” es muy anterior. Asentándose en un claro origen teológico cristiano, para hacer referencia a las *hipóstasis* o personas que conforman a la Trinidad, el término “persona” pronto será diseccionado hacia el campo de lo humano. Es Boecio el primero que le da una dimensión ontológica para describir el ser del ser humano como poseedor de una esencia en tensión entre lo natural y lo racional. Definición que se mantendrá más o menos sin variación hasta la crítica al esencialismo por la filosofía de Locke. Ahí se reduce a la persona –su conciencia– a la memoria. Siendo sólo en los recuerdos del individuo dónde se puede conservarse la identidad personal; más allá de ellos no cabe preguntarse por lo que sea la persona singular. Véase Max, Müller, *Persona y función*. Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, Cuaderno 20, 1965, p. 15, y John, Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro II, cap. 27, § 9.

⁶ Max Müller *Op. cit.*, pp. 6 y 7.

llamado a los marxistas a juntar filas en contra de ese enemigo común: la sociedad aburguesada⁷.

Ante todo, el personalismo surgió en defensa de la singularidad de cada ser humano, sin que esto significase el abandono de la preocupación por la moral y la alteridad. Al contrario, supone que sólo desde una perspectiva que parta de la experiencia y la biografía de cada persona, puede arribarse a respuestas satisfactorias a estos temas.

Me atrevo a asegurar que fue esta dimensión del personalismo la que atrajo a Zambrano. Como deudora de la teoría orteguiana de la circunstancia histórica y el compromiso individual respecto a ésta, Zambrano consideró que el conocimiento del ser humano esta dirigido a la necesidad que cada quien tiene de encontrar claridad en su horizonte histórico. Por ello, conceptos que abandonan la universalidad con el fin de encarnarse en la vida de cada individuo le resulten atractivos. A la filósofa malacitana no le interesa el sujeto *a priori*, sino el sujeto que se debe a una historia y que vive un conflicto dentro de ella. Este conflicto no es otro que el de poder llevar la propia vida sin quedar preso de la circunstancia histórica.

Aquí se encuentra la justificación del estudio de la persona. Desde la propuesta de Zambrano, este concepto permite la reflexión sobre los modos en los que el ser humano puede ir en busca de sí mismo o, mejor dicho, en busca de la trascendencia de los límites que le impone su horizonte histórico, su comunidad y él mismo.

A ello se suma la importancia del replanteamiento de la subjetividad para la comprensión del cambio social. Esto es, al carecer de la explicación moderna del sujeto libre y democrático, hace falta una teoría que permita el entendimiento de los motivos, la legitimidad y la dirección que los seres humanos poseen para adentrarse en la sociedad y

⁷ Vid. Emmanuel Mounier “Nuestro humanismo. Declaración colectiva” en *Mounier en Esprit*.

pretender transformarla. No sólo está en cuestión la necesidad teórica de la designación del “quien” que es el ser humano, además se busca un concepto que permita evaluar y construir alternativas de movilización social para trascender los límites que restringen las posibilidades de la persona.

Para cerrar esta introducción haré un recuento del contenido de los capítulos presentados abajo. La finalidad de ello es el esclarecimiento de la dirección según la cual se sostiene la tesis aquí expuesta y el horizonte que permitirá tratar, en textos futuros, las cuestiones que permanecen abiertas. Sobre todo son de mi interés las condiciones desprendidas del desarrollo que apoyan una investigación de esos modos en los que la persona puede transformar su comunidad y a sí misma.

En el primer capítulo se aporta un contexto a la presente investigación mediante un breve recuento de la obra de María Zambrano. Se enfatiza la postura de la filósofa malacitana respecto al racionalismo moderno y a la crisis de la razón. El concepto guía para el primer apartado es el de “reforma del entendimiento”. He recurrido al ensayo homónimo por creer que en él se expresa claramente el espíritu de la empresa de la autora. Asimismo, en dicho texto se explica que la crisis de la razón no es motivo suficiente para cortar de tajo con el racionalismo, sino que es preciso modificarlo y llevarlo a los terrenos oscuros que previamente rechazó. Este elemento es trascendente en la presente investigación, puesto que el concepto de persona, a la vez que critica y se opone al de sujeto, retoma y reinterpreta la noción de dignidad y la de libertad. En las modificaciones a éstos se jugará el terreno base del personalismo.

Ha sido importante también determinar en el primer capítulo las influencias de Zambrano en el análisis de la persona. Por ello he reservado un espacio para la confrontación de algunas propuestas de la autora con las de Heidegger y José Ortega y

Gasset, quienes pueden ser considerados como los filósofos –que no los pensadores y literatos– más determinantes en su obra.

Después de ese recuento, estudio las tesis zambranianas sobre el ser humano y su temporalidad (1.2.). Considero este apartado como decisivo para el resto de la tesis, pues ahí queda expresada la propuesta de la trascendencia. Para la autora de *Persona y democracia* esta noción guía la comprensión del ser humano, y puede considerarse que la persona sólo es tal, cuando escucha y lleva a cabo ese anhelo de trascender.

Para cerrar el primer capítulo se realiza una ubicación de la reflexión moral y política de Zambrano dentro de su obra. Es de relevancia en este apartado mostrar la profunda preocupación de la autora por estos temas, y desmitificar la opinión de que Zambrano sería una pensadora desvinculada de su circunstancia y avocada a cuestiones meramente “infratemporales”, tales como sus investigaciones acerca de lo divino y lo sagrado y los “ínteros del alma”.

El segundo capítulo se centra en las distinciones del personalismo de Zambrano respecto al concepto trascendental de persona propuesto por Emmanuel Kant. La comparación gira en torno al carácter “existencial” y vital de la tesis de la malacitana frente al formalismo kantiano. Aunado a esto se analiza la reinterpretación del concepto “persona” propio del personalismo francés.

En el apartado siguiente (2.2.) se explica el concepto de conciencia distinguiéndolo del *cogito* cartesiano. Aquí se establece la idea de una conciencia práctica vinculada necesariamente con la comprensión de la temporalidad y la búsqueda de la libertad. Esta sección sirve también como retorno al tema de la temporalidad, al que da un giro de tuerca mediante la vinculación de ésta con la posibilidad de vivir según la libertad que nos es inherente en tanto seres humanos.

El tercer capítulo versa sobre la soledad constitutiva de la persona. El primer apartado demarca las influencias de Unamuno, Nietzsche y el personalismo sobre esta cuestión. A partir estas tesis se especifica el nivel reflexivo en el que Zambrano considera que el ser humano está solo. Resulta de este punto el estudio del nivel ontológico del hombre y, con mayor precisión, el existencial. Con esto me refiero a la dimensión en la que el ser humano puede referirse a su ser no como algo acabado y previo, sino como abierto al cambio. Es esta posibilidad que, con Heidegger, puede llamarse ser libre en un nivel ontológico, la que señala en qué sentido se dice aquí que la condición humana es la soledad.

En el apartado siguiente se da un retorno al tema del tiempo para rescatar el concepto de “tiempo propio” expuesto por Zambrano en *Persona y democracia*. Junto con el análisis del concepto, aporto un ejemplo tomado del trabajo de investigación de Laura Echavarría *El cuerpo maquilador como sujeto de la globalización: mundo laboral y políticas educativas en México. 1990-2000*⁸. Este texto aporta una gran claridad a cerca de los procesos de explotación y, podría decirse sin temor a exagerar, de domesticación de los trabajadores. Por ello he creído conveniente recurrir a él para aclarar las implicaciones de una existencia a la que no le pertenece el tiempo, sino que le es arrebatado según la lógica del trabajo a destajo y la eficiencia.

El último apartado del tercer capítulo está reservado al estudio de la esperanza como elemento fundador de la persona. Como se verá a lo largo del presente texto, la esperanza es la disposición que nos permite penetrar en el laberinto del horizonte histórico, así como de atender al anhelo de trascendencia que de continuo nos es arrebatado por el estatismo en el que aparece el mundo que se habita.

⁸ Laura Echavarría, *El cuerpo maquilador como sujeto de la globalización: mundo laboral y políticas educativas en México. 1990-2000*. Tesis presentada para obtener la Maestría en Pedagogía por la Universidad Autónoma de México, 2007.

Para el estudio de la esperanza recorro a dos figuras literarias: Nina de la novela *Misericordia* de Benito Pérez Galdós y Étienne de *Germinal* de Émile Zola. La motivación de acudir a Nina se encuentra en que ella es para Zambrano la expresión de la esperanza pura. El personaje de Galdós representó para la malacitana la clave para comprender cómo a pesar de que el ser humano lleve una existencia carente de caminos de trascendencia, existe siempre la posibilidad, casi increíble, de invertir los límites para convertirlos en veredas que abren un porvenir distinto.

Respecto a Étienne es importante decir que, hasta donde llega mi conocimiento, no es contemplado en absoluto por Zambrano. Sin embargo considero que este personaje complementa la reflexión sobre Nina. El caso del minero de Zola no es tan alentador como el del personaje de Galdós, pero es precisamente esto lo que deja ver qué sucede cuando la esperanza fracasa y los límites, que deberían ser derrumbados, reaparecen con más firmeza y rechazando la posibilidad del cambio. La narración de Zola me ha permitido profundizar en la esperanza y vincularla con mayor puntualidad al proyecto personalista.

Agradezco la recomendación de la Dra. María Antonia González Valerio de estudiar esta obra en el contexto de Zambrano, pues si bien la idea surgió para complementar el estudio del “tiempo propio” y la “bestialización” de los trabajadores, pude encontrar en este texto la clave para cohesionar la presente investigación.

En las conclusiones el lector podrá encontrar, junto con un recuento de las tesis a las que se arribó en los capítulos anteriores, la inquietud del desarrollo de una investigación futura sobre los modos en los que la persona puede de hecho trascender y modificar sus circunstancias desde la movilización social. Considero que el horizonte del personalismo aporta suficientes elementos para establecer un primer parámetro para juzgar la participación en la sociedad y, siguiendo la propuesta de Zambrano, llevar a cabo una

verdadera democratización del Estado en la que las personas no se vean sometidas a los estándares fijados por las instituciones y las tradiciones.

Para concluir esta introducción enumeraré algunas de las limitantes del presente trabajo. El primer punto a resaltar es la centralidad de la explicación de la persona desde el tema de la conciencia dentro de la presente investigación. Lo cual excluye aquí el desarrollo de los conceptos de inconsciente y de sueño, pues su aporte al tema de la persona y la soledad no es del todo inmediato y, por ello, su análisis habría entorpecido el desarrollo de la tesis principal. No obstante, considero que estas cuestiones deben ser tratadas en un trabajo futuro para explicar a cabalidad el tema del ser humano, su temporalidad y su conciencia desde la perspectiva de María Zambrano.

El segundo punto que he decidido excluir es el estudio a fondo de la razón poética. Una explicación prolífica de ella escapa al objetivo de esta investigación. Consecuentemente tampoco he introducido los temas afines al raciopoetismo, tales como el lenguaje y el arte. Por último, no se trabajará aquí la cuestión de la “historia sacrificial”, a pesar de ser uno de los temas centrales de *Persona y democracia*. La razón de esta ausencia es, de nuevo, la cohesión del argumento. La cuestión de la historia sacrificial habría conducido el desarrollo a asuntos tales como el análisis de la sociedad y del proceso histórico de Occidente. Algo que definitivamente entorpecería o, mejor dicho, distanciaría este estudio de su elemento principal, a saber, de la comprensión que la persona posee de su propia libertad y de su temporalidad.

PRIMER CAPÍTULO:

EL LUGAR DE LA PERSONA EN LA OBRA DE MARÍA ZAMBRANO

*... hace tiempo que el hombre se volvió maraña para sí mismo,
un enigma indescifrable porque ni quiere ni se deja descifrar.*

–María Zambrano

En este primer capítulo me encargaré de trazar el panorama filosófico en el que la propuesta personalista de María Zambrano tiene cabida. Con este fin explicaré algunos puntos pertinentes de la razón poética. De ella resaltaré su contrapropuesta al racionalismo de la Modernidad y su apuesta por un saber que reconcilie al ser humano con las esferas irracionales, singulares y fragmentarias de su ser. Posteriormente, expondré cómo la propuesta por la persona se articula con el itinerario de la razón poética. Por último, advierto al lector que he usado el conflictivo término “hombre” en el sentido más lato para introducir los conceptos de “persona”, “individuo” y “sujeto”. Esto con el fin de no complicar y confundirlos entre sí.

1.1. La reforma del entendimiento y la crítica al racionalismo

Hemos de considerar, principalmente, la obra de Zambrano como la ejecución de una reforma del entendimiento. Es decir, es una crítica y transformación del modo de conocer el mundo y al ser humano. Particularmente es una reforma del racionalismo subjetivista, de sus estrategias de conocimiento (el método), de su predeterminación de lo real como objetivo y de la suposición de la autonomía de la razón frente al objeto y a la historia. Se trata de extender y continuar la crítica que, desde distintos bastiones, se ha hecho al racionalismo moderno. Pero como es de imaginarse, reforma no significa destrucción, sino enmienda. Lo importante es, entonces, qué tipo de metamorfosis propone Zambrano para esa razón en crisis. Lo cual no llevará a una nueva restricción del conocimiento y en particular de la filosofía, sino a un ensanchamiento de la comprensión de la realidad y de la realidad misma. La reforma pretende dar libertad a aquello que el racionalismo ha condenado a lo “irracional”, esto es, a todo ello que no aceptaba generalización, conceptualización y normalización. Esta última característica en el doble sentido de poder descubrir normas bajo las que actúa algo, y de que ese algo se estandarice dentro de una comunidad. La reforma acepta, al contrario, la verdad dentro de esta no-realidad racional. En este ejercicio la capacidad conceptualizante de la razón se abisma en la existencia temporal. El entendimiento adquiere con ello una plasticidad que se contrapone a las notas clásicas de la razón, a saber, la universalidad y la sistematicidad.

Lo primero a resaltar es que la reforma es una actitud que cobra sentido desde el diagnóstico de la crisis. Ella presupone el desgaste de aquello que ha de reformarse, o quizá su inutilidad e ineficacia. Asimismo, implica la conservación de aquello que aún mantiene

la promesa de tener sentido en un futuro. Reformar el entendimiento es, por tanto, desconfianza y fe en él. Debe de tenerse en cuenta que es el mismo trabajo intelectual el que ha terminado por socavar las raíces mismas del intelecto; la filosofía ha sido su peor “enemiga”, y si bien antes fue capaz de crear una realidad racional y transparente, ahora ha logrado hacer que esa misma transparencia luzca sospechosa y problemática. De este modo, la crítica mantiene un proceso ambiguo en el que, a la vez que deja entrar lo irracional a la realidad, conserva la racionalidad criticada¹. Esta última se sostiene aunque lo racional se modifique y deje esas herramientas agotadas con las que pretendía comprender la realidad.

Sobre todo, eso que ahora resulta agotado para la comprensión de la realidad es, cree Zambrano, el carácter absoluto atribuido a la razón y al ser². Este escollo del intelecto se debe a la presentación viva y voraz de la finitud o temporalidad. Cuestión que socava por definición cualquier absoluto o fundamento atemporal. Quizá la dimensión más distante a las reglas impuestas por la racionalidad moderna sea el tiempo, y más aún cuando al hombre se le ha presentado éste en la realidad que le es más inmediata y más confusa: su propia vida³. Desde esta perspectiva, la clara separación entre la esencia racional del hombre y la accidentalidad de la particularidad histórica se ha difuminado. Lo particular parece dominar el horizonte, y las ideas universales resultan extrañas para comprender y guiar al hombre en su vida⁴.

¹ Vid. M. Zambrano, “La reforma del entendimiento” en *Senderos: Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*, pp. 73-ss.

² Vid. *Ibid.*, p. 79.

³ Es importante adelantar que el concepto zambraniano de realidad no refiere a lo “dado”, ni a hechos acabados. La realidad es un término ambiguo que nombra, principalmente, aquello que es ineludible para el ser humano: la vida, la historia y el origen misterioso y sagrado desde el que nace toda determinación del ser de los entes. Este concepto, como puede verse, resurge de la aceptación de esa finitud que ha engendrado la situación crítica de la razón. Véase también Greta Rivara Kamaji, *La tiniebla de la razón. La filosofía de María Zambrano*, p. 138.

⁴ Cf. M. Zambrano, “La reforma del entendimiento”, p. 75.

La verdad, como universalidad, ha perdido la capacidad de vincularnos con nosotros mismos y con el mundo. Dentro de ese racionalismo, de la realidad no tenemos más que una imagen distante y neutra en una temporalidad lineal⁵. El racionalismo moderno hace del mundo una representación dispuesta para el conocimiento. Tal imposición de la objetividad la denunció vigorosamente Heidegger⁶. Para él, la objetividad reduce el ser de los entes a lo manipulable técnica e intelectualmente. El íntimo vínculo que tenemos con todas las cosas –con su historia, y aún más, con el misterio del que emergen– se oscurece. A cambio del ser, la Modernidad nos entrega una realidad sistemática y empobrecida. El problema viene cuando la realidad supera las restricciones objetivas, pues a la par se desmoronan los límites que se habían establecido al pensamiento. Y cuando el pensamiento es derrotado, las personas se han de enfrentar a la dolorosa experiencia de la crisis. Pues de nada sirven los castillos trascendentales de cristal cuando la historia, las comunidades humanas y en general todo ente, se presentan sin *a priori* alguno.

Como bien veía Ortega y Gasset, “el racionalismo no es una actitud contemplativa sino más bien imperativa.”⁷. Al reducir todo ente a su concepto universal, la razón racionalista termina por restringir lo real a la referencia de enunciados declarativos. Lo demás –lo que no puede cumplir este requisito– no es una variable relevante para el conocimiento, y mucho menos es capaz de guiar conocimiento alguno. Con ello se conforma lo otro del concepto y de la realidad misma: lo irracional, las pasiones, la finitud, la temporalidad de la vida y la historia. En general, la razón ha creado el no-ser o lo irreal. Se ha traspasado entonces un umbral histórico al decidir sobre el ser de los entes. Glosando

⁵ Si bien todo lenguaje es un distanciamiento de la realidad, una división y subsunción de lo heterogéneo en una generalidad, la imagen resultante del racionalismo es una parcelación que no nace de las cosas mismas, sino de los requerimientos de un sistema. Cf. M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, p. 21.

⁶ Vid. M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, pp. 63-90.

⁷ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*. Citado por Greta Rivara, *Op. cit.* p. 48.

a Heidegger, el ser se ha reducido a la voluntad de la razón, inaugurándose así la época de la subjetividad.⁸ Simultáneamente la voluntad se cristaliza en el método moderno que, frente a lo irracional, implanta una reforma higiénica del entendimiento. Los filósofos modernos estudian a la razón en su pureza para encontrar la certeza que les permita volverla criterio o juez de la verdad.

Y aquello es más terrible porque en su extravío el sujeto racional ha creído disponer absolutamente de su ser. Desde ahí juzga que es capaz de dirigir incondicionalmente proyectos acordes a la universalidad de la razón; tales son la autonomía del individuo frente a la comunidad, la historia progresista y el Estado-nación. El hombre moderno persiguió estos sueños con la vehemencia de quien se siente vivir como dios en un espacio vacío. Este es el crimen que Zambrano ve en la Modernidad: el hombre se sacrifica a una imagen de sí mismo: la imagen de ser dios. El sujeto moderno niega la fragilidad y finitud que le son radicalmente inherentes para fingirse un ser que sólo le pertenece a los dioses. Así, el hombre se enmascara de sujeto-dios y se olvida de ocuparse verdaderamente de sí⁹.

A pesar de este panorama –o precisamente por él– Zambrano insiste en una reforma del entendimiento que logre una racionalidad que medie entre la claridad conceptual y su sombra irracional. Por ello es importante distinguir esta “fe” en la razón de una actitud tajantemente revolucionaria¹⁰. Esta última sería, en nuestro contexto, el abandono de toda

⁸ Cf. M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de Bosque*.

⁹ El estudio de este olvido y sacrificio de lo irracional en el hombre es precisamente lo que conducirá a Zambrano al concepto de persona.

¹⁰ La revolución, para Zambrano, es el rompimiento violento con la circunstancia en la que se vive. Es el rechazo del presente engendrado al otear una distante utopía; un mundo en el que se pretende vivir y para el que no se está preparado. Véase M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 20, y *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 23.

razón en las formas de conocimiento¹¹. La motivación de no asumir esta segunda postura depende de dos puntos. El primero es la insalvable deuda que se tiene con el pasado; con el régimen u horizonte bajo el que se ha vivido. En tanto pasado, el racionalismo en crisis presenta una dimensión ineludible con la que tenemos que reconciliarnos para poder optar por otro camino. El segundo punto es la suposición de que el entendimiento o el conocimiento racional mantiene una huella original que ha de rescatarse; una verdad distorsionada que ha de volverse a escuchar. Esto último no sólo implica un diálogo con la tradición para poder separarnos de ella, sino que se pretende ganar en ese diálogo algo no dicho que nos permitiría realmente abrir otra brecha en el pensamiento. En gran medida este último punto guía la reconstrucción del concepto zambraniano de persona que hago en el segundo capítulo. Ahí se verá cómo las tesis de Zambrano, al mismo tiempo que se distingue de las propuestas racionalistas, rescatan algunas notas que aún pueden brindar beneficios teóricos para hablar del ser humano y su circunstancia histórica.

Aunado a lo anterior, la reforma del entendimiento requiere, esencialmente, el replanteamiento del problema de la verdad. Esta “nueva” noción es un descubrimiento de una comprensión de la verdad que el racionalismo ha pretendido ocultar, a saber, la temporalidad y fragilidad que toda verdad posee. La verdad, según Zambrano, seguirá siendo unidad y claridad, pero una unidad buscada en el vaivén del triunfo y del fracaso. La verdad será una tensión entre la búsqueda y la revelación. Será también claridad, pero no la claridad de la certeza, sino claridad que anuncia las tinieblas que superan al entendimiento. El itinerario seguido en este tema es una clara herencia de la *aletheia* heideggeriana,

¹¹ Asimismo afirma Zambrano “[el irracionalismo] Actitud que bajo apariencias heroicas oculta una profunda falta de valor y un absoluto descreimiento en el porvenir del hombre y cuya última raíz sería la desesperación.” *Senderos: Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*, p. 79.

distinguiéndose básicamente por el acento que la filósofa malacitana puso en la experiencia pasional y encarnada del suceder de esa *aletheia*.

Esta fe que mantiene la reforma en algún tipo de unidad y claridad no es el optimismo racional que ha caracterizado a la empresa subjetivista. Tiene, en cambio, el sentido de una esperanza. En contraste a esta, aquel optimismo ha sido un sentimiento ciego a la ruptura; es el sustento de la confianza en la continuidad de los sucesos¹². Sin él, la unidad de la experiencia y el concepto de esencia no se habrían fraguado. A esto hay que agregar que esta certeza en el beneficio del desarrollo de las potencias del sujeto ha alimentado el supuesto del progreso y de la superación de las épocas históricas.

Ante esta actitud, tenemos que distinguir el concepto de esperanza, que es fundamental en la obra de Zambrano y en la presente investigación. Por ahora sólo diré que la esperanza es la apertura y el anhelo de trascendencia; es una “confianza” en que el futuro aún no está determinado. Esta actitud busca una unidad que no tiene que haberse presentado aún, y que tampoco tiene que subsistir eternamente. Si el optimismo nos permitía suponer una esencia estática de la realidad, esta esperanza anhela el diferir de la verdad.

La esperanza supone una circunstancia presente de la que intentamos liberarnos por haberse sumergido en tinieblas que asfixian la existencia. Ya sean estas tinieblas la falta completa de unidad o, si se permite la expresión, la pura claridad de la razón. Esta esperanza es una paciencia y escucha que no prejuzga de dónde pueda resurgir otro camino para el pensamiento o para la vida. De este modo, esperanza en la razón significaría volver

¹² Propiamente la distinción entre optimismo y esperanza –tan afortunada para comprender el presente tema– la tomo de Gabriel Marcel. Véase G. Marcel, “Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza” en *Homo Viator*, pp. 45-ss. Asimismo, esta diferencia la podemos encontrar implícita en la crítica de Zambrano al “entusiasmo” moderno por el racionalismo y el progreso. Sobre este último punto véase Zambrano, *El hombre y lo divino*, pp. 19-ss.

a escuchar la racionalidad; volver a pensarla procurando su metamorfosis sin una expectativa previa sobre el conocimiento racional. En este sentido, la esperanza siempre es una salida en busca de lo otro, es decir, de aquello que no está previamente integrado, en este caso particular, al orden racional. Esperanza es, pues, esperar una verdad (*aletheia*) que no provenga de la imposición de la voluntad¹³.

De este modo, la enmienda de Zambrano sólo tiene sentido después de haber acaecido aquella de los modernos, es decir, tras aquella redefinición de lo humano según los límites del concepto de subjetividad racional. Posteriormente, y al presentarse con la crisis de la Modernidad esa oscura y abatida alteridad de la razón como una esfera ineludible, se ha disuelto la frontera de lo verdadero. O mejor dicho, la voluntad que sostenía aquella verdad ha sido debilitada. Asimismo, la actitud moderna se revela como un monólogo de la razón que no llevaba a la claridad a los entes, sino que ella se mantenía en su claridad. Justamente la propuesta filosófica de Zambrano pretende ser un pensamiento que nazca de esa alteridad irracional que el espejo de nuestros tiempos ha presentado como nuestro rostro olvidado. La reforma del entendimiento es, pues, el reconocimiento de la existencia de lo irreducible a conceptos. Esto quiere decir que se asume la participación de esta esfera de la realidad en la historia, en el conocimiento, en la moral, la política y en toda área de lo humano.

¹³ Esto no significa que la esperanza sea un acto ajeno a la voluntad. Aunque uno no elija qué esperar y dentro de qué márgenes hacerlo, el ser humano tiene que encaminarse libremente a la esperanza. De otro modo lo esperado sería un destino. Como veremos adelante, la esperanza no nace de un acto conciente, sino que lo antecede. Podría decirse que ella se encuentra a medio camino entre la conciencia y aquella potencia de trascendencia que es el fondo del ser humano. Ahora, si bien el anhelo de trascender antecede a la conciencia, su impulso tiene que hacerse concreto en un horizonte y a una conciencia históricos. En este punto es donde se hace relevante la libertad. De ella depende permitir el cambio que anuncia el trascender, al mismo tiempo que construir el camino que permita que dicha esperanza vaya cobrando forma. Sólo por esto es que la esperanza puede traicionarse o reprimirse. Sobra decir que la forma concreta de la esperanza está siempre delimitada por las circunstancias en las que surge. Cf. M. Zambrano, *Persona y democracia*, pp. 82-ss.

Puesto que esta alteridad había engrosado principalmente el exiliado mundo del no-ser¹⁴, la reforma del entendimiento no es una modificación en el nivel epistémico, sino un replanteamiento desde lo ontológico. En esto, como se ha dicho, se asume el concepto heideggeriano de “ocultamiento del ser”. Y para fundar una ontología conciente de este ocultamiento, nuestra autora pretende disolver la imposición racionalista de la identidad entre ser y concepto. Como se dijo antes, esto significa oponerse a la actividad conceptualizante del sujeto racional. Frente a esa “actividad”, Zambrano propone la “pasividad” o escucha de la inagotable abundancia de la realidad. Si la Modernidad quiso controlar la realidad, la malacitana pretende asumir una disposición a “dejarse afectar” por aquello que fue llamado no-ser o, en otros casos, falso.

Se dice aquí padecer en dos sentidos. Por un lado este padecimiento es “pasional” o emotivo. Retomando el existencial heideggeriano del “encontrarse”, Zambrano propone a lo emocional como un campo privilegiado para comprender la realidad, puesto que es una visión de las circunstancias que, aunque muy aguda, no permite su determinación en esquemas generales. Este padecer siempre es singular y revela los lazos inmediatos que cada ser humano tiene con los entes. Se opone así a la determinación sistemática de las relaciones entre hombre (sujeto) y mundo (objeto).

Por otro lado, se rescata el padecer en contraposición a la capacidad esencial del sujeto moderno de determinar la realidad. Es decir, la actitud moderna estructuró su proyecto para realizar un método que le permitiera al sujeto ser autónomo frente a la tradición, a las peculiaridades subjetivas, y a todo aquello que pudiese “obnubilar el juicio”. Se pretendió, por tanto, definir al hombre desde su pura actividad. Zambrano se contrapone

¹⁴ Una referencia más amplia de este tema puede encontrarse en *Filosofía y poesía* y en *Pensamiento y poesía en la vida española*. En ellos Zambrano estudia cómo el campo de la finitud y la irracionalidad ha ocupado el lugar de la inmoralidad, la falsedad, la mentira y hasta la herejía.

a ello, y asume que todo eso que hace “heterónoma” a la razón, pertenece esencial e irremediablemente al entendimiento de los entes. Con esto último se afirma la finitud de la capacidad racional del ser humano en oposición a esa facultad universal que suponía ostentar el sujeto moderno¹⁵. En este punto podemos encontrar una gran consonancia entre Zambrano y la Hermenéutica, pues ambos considerarían que todo eso que los modernos llamaron prejuicios, le permiten positivamente al ser humano comprender y crear conceptos para indagar el mundo¹⁶.

Ambos sentidos de “padecimiento” encuentran un punto de indiferenciación dentro de las posturas filosóficas que han exaltado la autonomía racional frente al desposeimiento de las afecciones subjetivas y estéticas, cuyo caso emblemático no deja de ser la postulación del *cogito* cartesiano. Frente a esta autonomía, la alteridad rescatada aquí es mero desposeimiento y pasividad. De aquí que hablar del ser de los entes no puede ser más su determinación, sino que el lenguaje usado y el modo de pensarlo deber ser tal que escape a la “decisión” del sujeto. El desposeimiento debe quedar plasmado dentro del lenguaje con el que se hable de los entes. Aquí ya no cabe la menor duda de que este otro de la razón se ha refugiado y ha sido acorralado en el lenguaje poético. La metáfora, el símbolo, la imagen e incluso la narración mantienen siempre la opacidad semántica que el concepto y la lógica han querido eliminar. De este modo, la reforma del entendimiento ha de asumir lo poético como comprensión originaria, y ser fiel a esa realidad oscura y ambigua que la poesía muestra.

¹⁵ G. Rivara Kamaji condensa la explicación del concepto del padecer como experimentación de la condición humana en su finitud y fragilidad. La razón de esto –como he pretendido dejar claro antes– es la contraposición de la pasividad con la actividad autónoma y universal de la subjetividad. Cf. G. Rivara, *Op. cit.*, p. 65.

¹⁶ Cf. H-G. Gadamer *Verdad y Método*, pp. 331-ss.

Con lo anterior queda abierta la puerta al planteamiento de una razón poética. Aquí, sin embargo no nos ocuparemos de su desarrollo y crítica. A pesar de ello, considero importante tener presente el raciopoetismo para comprender los alcances de la presente investigación. Sobre todo, es relevante la apuesta de Zambrano por la esfera emocional. A lo largo de este texto recurro a ella para mostrar la relevancia del enfoque de la persona. Asimismo, y como ya puede notarse, la relevancia de la temporalidad dentro de la razón poética guiará mi argumentación. Por último quiero remarcar que el tema del lenguaje queda pendiente en este trabajo. Aunque tengo la intuición de que brindaría un excelente horizonte a la cuestión de la persona, temo que por ahora no lo he podido abordar.

1.2. El tema del ser humano y el tiempo

La crítica al racionalismo moderno atañe inmediatamente a la concepción del ser humano. Aceptar la realidad de lo “irracional” tiene como efecto inmediato resquebrajar la definición del ser humano como sujeto racional o, más humildemente, como animal racional. Queda claro que lo más relevante no es que la capacidad de conocimiento se vea vencida. Lo sustancial aquí es que la esencia del ser humano se ha oscurecido, de modo que la discusión filosófica abandona el ámbito epistémico para abordar el ontológico. Tras la tan nombrada crisis de la Modernidad, las preguntas que se les presentaron a diversos pensadores fueron por lo esencial del ser humano, en dónde podría encontrarse y cómo se

expresaba. A su vez, puesto que la ontología supuesta por la Modernidad fundamentaba todo un sistema de vida, al entrar ésta en crisis, entraban en conflicto también los modos en los que el hombre moderno se conducía en sociedad, con el “tú” fáctico y consigo mismo.

Aunque este conflicto ya es claro en Nietzsche y los románticos, se puede decir con cierta seguridad que es Heidegger quien encabeza en el siglo XX la lucha por pensar la esencia del ser humano más allá de los límites demarcados por la tradición filosófica. Esto llevó al filósofo alemán al tema del tiempo. Como se dijo antes, la crisis evidenció la temporalidad humana. El valor positivo de la finitud impregnó la ontología, y fue ello lo que le permitió a Heidegger vislumbrar algo del ser del hombre. Con *El ser y el tiempo*, se asumió que el ser humano no es a pesar de su tiempo, sino que sólo es *en* el tiempo. El “ser-ahí”, como definición heideggeriana del ser humano, dejaba en claro que el hombre es la época en la que vive; su esencia está fuertemente relacionada con el mundo particular en el que habita.

Lo anterior no significa que el tiempo haya sido completamente abstraído del pensamiento filosófico en la Modernidad. De hecho, la Modernidad va naciendo con la apropiación filosófica del tiempo, es decir, la filosofía va aceptando positivamente que la existencia humana es temporal. El problema fue que la misma temporalidad había sido incluida en el proyecto de la Modernidad dentro del plano racional. Si bien el proyecto moderno valorizó la existencia terrena y finita del hombre, este nuevo aprecio redundó en la determinación del tiempo mediante la razón del sujeto. En este punto concuerdan Zambrano y Heidegger, la temporalidad en la Modernidad no entró como un elemento “libre” en la existencia. Al contrario, el tiempo se supeditaba al actuar del sujeto en el

mundo. En “La época de la imagen del mundo”¹⁷, Heidegger mostró que el vínculo entre el sujeto moderno y el tiempo es el progreso, ya que lo relevante del curso de las épocas es el despliegue de las facultades subjetivas sobre la realidad. En la misma tónica, Zambrano denuncia que el subjetivismo, con su afán de controlar la realidad a través del conocimiento, reduce el tiempo a un “futurismo”¹⁸. Las múltiples posibilidades humanas se restringían al “proceso” de domesticación y conceptualización de la realidad. Y desde ahí, el ser humano no tendría motivo alguno por el cual debiese reiterar o recordar su pasado; puesto que no habría más que un camino lineal ascendente que llevase al sujeto a su culminación, el sujeto sólo apresuraría el futuro. Detenerse antes de lo debido sería retrógrada o quizás una “barbarie”.

Así, y muy paradójicamente, el descubrimiento moderno de la historia genera una historicidad en la que el tiempo no tiene un valor real. El tiempo es un “mientras”, durante el cual la subjetividad persigue actualizar su proyecto racionalista. De lograrlo y conseguir un saber total y absoluto de la realidad, no habría futuro alguno que trajera verdaderos cambios en la constitución de las sociedades y de las ciencias. La temporalidad sería como una “duración pasiva”, casi como un sereno presente. Esto nos revela el “verdadero” tiempo de la Modernidad, a saber, la anulación del tiempo.

La temporalidad del sujeto es accesoria y un error que tiende a erradicarse con el cumplimiento de la esencia del sujeto. De este modo, en la base de la relación entre el ser humano y el progreso se encuentra la suposición de que el hombre tiene un “ser” acabado que no ha logrado “todavía” actualizar en la historia. Según Zambrano, esta última idea no

¹⁷ M. Heidegger “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de Bosque*, pp. 75-ss.

¹⁸ Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 21.

puede ser sostenida tras la crisis del racionalismo¹⁹. Como mencioné, el optimismo en la razón ha sido abandonado dentro de la filosofía de la malacitana, y con él se fueron la universalidad y la necesidad que la razón moderna aportaba en la definición de la esencia humana.

Sumado a todo esto, se podría agregar otra especificación acerca del tiempo en la Modernidad, a saber, una tendencia a “deshumanizar” el tiempo. El caso paradójico es Kant y su filosofía trascendental. Si bien en ella se hace del tiempo una categoría propia del sujeto (del ser humano), este tiempo subjetivo es lo más distante a lo que uno juzgaría como propio de la vida humana. Es bien conocido que la estructura del tiempo fue demarcada por Kant según los requerimientos de una física newtoniana. El tiempo, entonces, tendría la función de permitir juzgar el mundo según las leyes de la física. De este modo el tiempo se entendería, aunque sólo como proyección del sujeto, como una línea eterna y vacía dispuesta para medir duraciones. Y si a esto se agrega que en esa duración los fenómenos naturales ocurren con estricta necesidad, se identificarían en lo esencial aquello que suceda en el futuro y lo que sucedió en el pasado. Todo estaría guiado por la misma legalidad inflexible. Por ello, la división de los tiempos en pasado, presente y futuro no tendrían verdadera incumbencia. Dicha “escisión” del tiempo implica un “sujeto” que no puede abandonar su lugar o perspectiva. O en otras palabras, el tiempo sí involucra para el hombre diferir esencialmente. De lo contrario, es decir, cuando el ser humano singular sólo puede ver repetición en su temporalidad, ha perdido algo que les es esencial: la libertad. Entendiendo libertad como aquello que define el ser del ser humano, y no sólo una libre elección que no afecta las posibilidades mismas en las que el hombre puede descubrir su

¹⁹ Cf. Carmen Revilla Guzmán, “La crisis de la subjetividad moderna” en *Actas del Congreso internacional del Centenario de María Zambrano. I. Crisis y Metamorfosis de la Razón, Vélez-Málaga 2004*, p. 331.

existencia. En consecuencia, un sujeto cuya temporalidad se limita a la secuencia vacía, no vive una vida, sino una ilusión matemática²⁰. De esto sólo resta decir que una visión física-matemática del tiempo pertenece –como toda restricción de la realidad– a una imposición de la universalidad sobre el ser.

Con lo anterior se abre la posibilidad de pensar la relación entre lo humano y el tiempo sin las condiciones previas de una esencia culminada o una temporalidad progresiva. Igualmente, dicha relación tendría que explicar las transformaciones de la humanidad en el tiempo. Hay que tener presente que la idea del progreso pretendía, entre otras cosas, explicar y ordenar el cambio histórico. Pero ¿qué es el cambio en el tiempo sin que ello signifique avance y vanguardia? ¿Para qué dejar de ser algo si no hay una finalidad en esa metamorfosis? Resulta, entonces, casi una condena tener que abandonar el horizonte histórico al que se había llegado. Si el progreso fue entendido como ese éxodo que llevaría a la humanidad a su liberación y perfección, ahora el tiempo es comprendido como un laberinto que parece ir construyéndose cada vez que se llega a una estación. El progreso muta en un camino constante que ya no tiende a término alguno, sino a más camino.

Visto así, el ser humano está condenado a ir siempre más allá. La crisis de la Modernidad, en este sentido, sería sólo un síntoma de algo más esencial en el ser humano. La filosofía racionalista no habría sido abandonada simplemente por falsa o inadecuada, sino por ser una estación tan caduca como las que la antecedieron y las que la seguirán. En dado caso, la filosofía del sujeto erraría por suponer que no es temporal y finita dentro de la historia. Así, la esencia humana se muestra como el constante abandono del “ser” que el

²⁰ Mas adelante regresaré a este punto, pero ya no para criticar a Kant, sino para describir cómo la comprensión que cada persona tiene de la temporalidad envuelve las relaciones que tiene con su libertad. En ese contexto ya no se podrá hablar de que la repetición inflexible del tiempo sea mera postulación teórica o un “error” filosófico. Si realmente una persona “viviese” según una temporalidad así, la cuestión nos llevaría a preguntar cómo es que ha perdido su libertad de crear distintas posibilidades de existencia.

hombre había encontrado para sí en cada época²¹. O en otras palabras, la definición de la humanidad será la trascendencia. Entendiendo por trascendencia el impulso continuo por actualizar posibilidades, sin que ninguna de ellas logre ser la última o la única correspondiente a la esencia humana.

La trascendencia es el hambre de ser. Podría decirse que ella es la dueña de la existencia, y que indudablemente terminamos por servirle. Detrás de toda creación de religiones, sistemas políticos e ideas yace ese llamado a salir de lo presente y arrojarse a un porvenir. Consciente o no, el ser humano cumple constantemente su impulso esencial²². Si bien puede verse claramente este “deseo de ser” en la destrucción y creación de circunstancias históricas, también es visible en la realización de los roles y proyectos pertenecientes a la circunstancia en la que se vive. Si volvemos al proyecto moderno, indudablemente, las incitaciones ilustradas a ser racionales y universalistas pretendían que el hombre saliera de su condición y se trascendiera en una existencia “superior”. En la perspectiva que aquí nos ocupa, no diremos que la trascendencia es ascendente, pero sí que implica un viaje a otra modalidad de existencia, aunque dicho modo no sea radicalmente externo a la circunstancia presente²³.

La perspectiva de Zambrano propone a la trascendencia como la relación entre ser humano y temporalidad. Sin embargo, la trascendencia podría aún tener ese carácter futurista que se criticó al progreso. La diferencia, con todo, es bastante clara: el trascender tiene como finalidad “seguir”, y el progresar pretende “llegar”. Al perder la temporalidad el

²¹ Cf. G. Rivara, *La tiniebla de la razón*, p. 73.

²² Vid. M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 49.

²³ Esta idea es afín a la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset. Por un lado las generaciones se suceden transformando las ideas y las concepciones fundamentales de las antecesoras, por otro lado, dentro de las mismas generaciones las personas tienen un proceso de “maduración” o formación dentro de planes de vida acordes con las concepciones que se tienen del horizonte histórico. Sobre este tema puede leerse J. Ortega y Gasset, *Entorno a Galileo*, pp. 15-ss., y M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 55.

Sino del progreso, el tiempo pierde su estricta linealidad. El tiempo fluye, en cambio, inconstante y vincula estrechamente aquello que pertenece a un pasado y lo que se espera como futuro. La historia se repite, y el futuro no implica necesariamente liberarse de alguna condena impuesta por el pasado.

Asimismo, y si queremos hacer justicia a la amplia y compleja experiencia de la temporalidad, se debe afirmar que el tiempo mantiene aún algo de sucesivo dentro de esta postura. Si bien el futuro y el pasado pueden mezclarse, e incluso desvanecerse en un terrible presente de la constante repetición, la sucesión se mantiene. Un claro ejemplo de ello es la muerte. Ella termina con la corporalidad de una persona, y no obstante, esto no significa que se diluya en un pasado cerrado y olvidado. Nuestra memoria es capaz de mantener aún presente la existencia de las personas. Quienes mueren se mantienen como un “otro” para los que viven, esto es, una referencia viva que les permite ubicar su propia existencia. Así, aunque no se puede decir que tras un “final” todo se acaba, sí hay dimensiones que no regresan. Esta ambigüedad entre lo que sucede y lo que se mantiene se encarna constantemente en la idea de trascendencia, pues el abandono de una circunstancia histórica, no eliminará nunca la constante referencia que guarda con su pasado. Precisamente, la comprensión del tiempo propuesta por Zambrano implica el entendimiento de las relaciones entre aquello que pasa, lo que se repite, y eso que, siendo futuro, dirige nuestro presente como si perteneciera a él.

Con lo anterior, la filósofa malacitana se opone decididamente al “futurismo” y progresión de la Modernidad. El ser humano no tendría que estar siempre a la caza de la novedad y la vanguardia. En más de una ocasión, las personas y las comunidades debieron y deberán volver sobre su memoria para encontrar aquella posibilidad que les prometa un

futuro factible²⁴. Del mismo modo, la esencia del ser humano no se encuentra al final de los tiempos como actualización total de la subjetividad. En cambio, la esencia humana se va expresa en el tiempo y pertenece fundamentalmente al tiempo en el que se expresa²⁵.

Bajo esta perspectiva, se invierten los papeles entre el tiempo y la razón; ya no es la subjetividad la que determina el cambio de las épocas en la historia. El tiempo es el que restringe la comprensión de la realidad. El ser humano se encuentra delineado por una época que limita cómo ha de dirigir su existencia, y cuáles de las facultades ha de desarrollar²⁶. En esto, Ortega y Gasset será siempre un caso ejemplar. Mediante la postulación de la “razón vital”, proyectó un modo de conocimiento obediente a las circunstancias históricas. En sus obras propuso la idea revolucionaria de una racionalidad percedera por nacer siempre de un contexto singular. En este sentido, la razón sólo sería verdadera racionalidad, y no sólo “transparencia” lógica, cuando atendiese a las problemáticas concretas e históricas y no a los temas de “toda” la humanidad como si toda la humanidad poseyera “un” solo repertorio de problemas generalizado²⁷.

Este espíritu lo leyó bien Zambrano. Siguiendo a su maestro, ella compuso una racionalidad acorde a las necesidades de su tiempo. No obstante, podría decirse a primera vista que los temas propios del siglo XX (la guerra, la injusticia, los sistemas políticos, etc.) no forman parte del centro del *corpus* zambraniano. En ese sentido la andaluza habría

²⁴ Ramón Roig Barberá “Por la «palabra» el ser humano «tiene tiempo» y «libertad»” en *Actas del Congreso internacional del Centenario de María Zambrano. II. Crisis y Metamorfosis de la Razón, Vélez-Málaga 2004*, p. 669.

²⁵ En este contexto es que debe ser entendido el concepto de historia como “juego”, es decir, oponiéndose a la Historia lineal y universal de la Modernidad. El análisis de este tema, sin embargo, queda fuera de la presente investigación. Sobre el concepto de “historia como juego” véase M. Zambrano, *Persona y democracia*, pp. 61-67, asimismo, Víctor Gerardo Rivas, “Que perezcan los dioses: el pensamiento *socioético* de Zambrano” en G. Rivara (coord.), *Vocación por la sombra. La razón confesada de María Zambrano*, p. 208.

²⁶ La circunscripción del ser humano a un tiempo no significa la pérdida de su libertad. De hecho, en la presente investigación afirmo que la comprensión de las posibilidades futuras (la esperanza) permite a la persona trascender los límites de su circunstancia histórica.

²⁷ Cf. el “Prólogo para franceses” de *La rebelión de las masas*, p. 23.

traicionado la enseñanza de Ortega. Pero esto no es del todo correcto. Para ella, la razón que necesitó su circunstancia, y creo que también es la que requiere nuestro horizonte, es aquella que “confeccione” nuevos proyectos y sentidos para el ser humano. Siguiendo lo dicho antes, la racionalidad de Zambrano procura ser expresión de la esencia trascendente del hombre. Si Ortega exigía ser fiel a la vida para pensar, la malacitana da un giro de tuerca al definir la vida como constante metamorfosis²⁸.

Así, el pensamiento de Zambrano está encaminado a buscar esa raíz que le ha permitido al hombre andar en el tiempo cambiando de rostro y vivir en distintas circunstancias. En lo que sigue de la presente investigación no nos ocuparemos de cómo esa racionalidad despierta la existencia humana y la lleva a nuevas circunstancias²⁹. En cambio, nos centraremos en una estación. O mejor dicho, el tema aquí será la estación que, según Zambrano, es acorde a los tiempos posteriores al racionalismo moderno, a saber, la persona.

Antes de ahondar en los motivos que llevaron a Zambrano a postular la idea de persona, me gustaría hacer una aclaración. La postura que aquí sostengo difiere de la interpretación que Chantal Maillard hace del tema de la persona. Y puesto que su lectura de Zambrano se ha vuelto en gran medida un punto obligado de referencia, vale la pena especificar cuál es la diferencia que tengo con ella.

Para Maillard, el pensar poetizante, esa razón fiel a la trascendencia, está “encaminado a posibilitar una acción esencial: la realización de la persona en su dimensión

²⁸ Sobre este tema puede verse el ensayo de Zambrano “El árbol de la vida. La sierpe” en *Los bienaventurados*, pp. 17-26.

²⁹ Sobre este tema puede verse Carmen Revilla Guzmán, “La crisis de la subjetividad moderna” en *Actas del Congreso internacional del Centenario de María Zambrano. I. Crisis y Metamorfosis de la Razón, Vélez-Málaga 2004*, pp. 331-ss. Asimismo, Chantal Maillard, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, pp. 57-ss.

más absoluta.”³⁰ Entendiendo este acto como la liberación de ese anhelo de ser más y diferente que se mantiene latente en todo ser humano. Dicha liberación se da mediante ese lenguaje reformado y opaco que no violenta la realidad, a diferencia de las restricciones que el lenguaje racionalista imponía a la esencia del ser humano. Así, toda la propuesta de la malacitana tendría como finalidad la “actualización” del hombre en tanto persona. Con ello se asumiría que la persona es aquel modo último en el que el ser humano puede realizar cabalmente su constante creación, es decir, su constante trascenderse.

Sin ahondar por el momento en el tema de la persona, me parece que la crítica de Greta Rivara es acertada. La interpretación de Maillard asumiría que el “objeto” de la razón poética es la persona. Sin embargo, es precisamente la falta de objeto lo que hace del raciopoetismo una crítica al método tradicional de conocimiento. La razón poética no tiene objeto determinado alguno, ni motivo rector preestablecido. Citando a Rivara:

Podríamos decir que, paradójicamente, la razón poética tiene por objeto no tener objeto, ya que ella no delinea y acota previamente la realidad para precisar su campo de acción. Al ser la razón-poética descripción fenomenológica, lo que interesa primordialmente es la descripción del ser del hombre de manera que éste no puede ser objeto.³¹

No obstante, a la crítica de Rivara le hace falta rescatar el íntimo interés vital que tiene la razón poética. Se olvida de nombrar el modo en el que esa no objetividad del ser del hombre es buscada. El desprecio de Zambrano por el racionalismo se bebe a su insistencia en delimitar, en llegar a un término, y con ello anular todo el camino vital del ser humano. Para ella, la no objetualidad tenía el sentido de una esperanza. Frente al objeto, ella proclamó el exceso de realidad que exige que continuamente se inventen conceptos y métodos. Visto así, la persona nombra un lugar posible en el que nuestro ser puede

³⁰ Ch. Maillard *Op. cit.*, p. 59.

³¹ G. Rivara, *Op. cit.*, 132

expresarse tras haber perdido el del sujeto autoconciente. Y al volverse la persona una esperanza, se coloca en el centro de la reflexión, pues, aunque sólo se trate de una estación histórica, es mediante ella que la crisis moderna puede ser zanjada. Por tanto, el objetivo y el “objeto” de la razón poética son la creación y la apertura del hombre a la esperanza en el horizonte histórico en que vive. Y la persona sólo es objeto del raciopoetismo en tanto pertenece a ese deseo básico de salir de las circunstancias presentes para crear un porvenir.

Como veremos adelante, esto último conecta la reflexión de Zambrano con el tema social. Pues al asumir que el ser humano no puede detenerse en ninguna estructura, son rechazadas las tendencias políticas o morales que pregonan leyes estáticas o universales. En este sentido es que podemos entender las continuas críticas que Zambrano realizó al totalitarismo. Regresaré a este punto en el segundo capítulo cuando distinga la propuesta de Zambrano de la moral *a priori* propuesta por Kant.

1.3. Esperanza y persona: motivos de una reflexión sobre la persona

El tema de la persona, dentro de una filosofía fragmentaria como la de Zambrano, no puede encontrar una estricta necesidad que lo relacione con el todo de la obra, sino meras motivaciones o argumentos laterales. Aún más, la misma importancia de este tópico es difusa. De comentador a comentador, es fácil encontrar que el concepto de persona salta del centro a la periferia en la exégesis total del pensamiento de la malacitana. Por ello, es necesario que en este apartado se localice, aunque sea brevemente, el problema de la

persona. La hipótesis interpretativa que aquí sostengo es que la persona y su posible actualización son la esperanza de lograr ser seres humanos tras la crisis del racionalismo. Asimismo, ser persona significaría mantenerse fieles al deseo de trascendencia. Contra la búsqueda de la anulación del tiempo, la postulación de la persona pretende que los seres humanos singulares se mantengan abiertos al cambio y a lo diverso. Como veremos en los siguientes capítulos, el deseo de trascendencia se cristalizará en la búsqueda de la libertad para crear y transformar las circunstancias históricas.

Quizá sea José Ignacio Eguizábal quien ha tratado con mayor detenimiento la ubicación de *Persona y democracia*³². El resultado de su estudio nos lleva a considerar este texto como un tanto extraño, y en el que Zambrano no logró expresarse desde el horizonte que le era más cercano y querido. Según su reconstrucción histórica, este libro fue producto más de un “encargo” que de una necesidad en el pensamiento de la malacitana. El origen del libro sería solventar los apuros económicos que pasó la autora junto a su hermana en la década de los años 50³³. Asimismo, la temática social de este libro habría sido un tanto incómoda para el desarrollo que hasta ese momento había tenido el pensamiento de la autora. La hipótesis fundamental de Eguizábal es que la raíz “mística” o “gnóstica”³⁴ de Zambrano le impedirían aceptar temas tan encajados en la historia y las circunstancias como lo son la persona y la democracia. Para él, Zambrano concibe implícitamente que la historia es un lugar ajeno al ser humano. El impulso a trascender sería un deseo que no cabe en ningún momento histórico, y que tampoco puede tener satisfacción alguna en el tiempo.

³² Vid. José Ignacio Eguizábal, *La huida de Perséfone*, pp. 249-276, y del mismo autor “Filosofía y carnaval. El pensamiento político de M. Zambrano” en *El exilio y el reino*, pp. 17-40.

³³ Véase la primera nota del apartado “La reconciliación con la historia: *Persona y democracia* (PD) 1956” en José Ignacio Eguizábal, *La huida de Perséfone*, p. 249-250.

³⁴ Eguizábal define este gnosticismo como “una manera de estar entre las circunstancias [...] que es la propia de un ser en desazón en la tierra, en el destierro”. En este sentido, el ser del hombre estaría más allá de la historia y de esta “tierra”. La historia, por el contrario, sólo sería un extravío en el que buscamos reconciliarnos con nuestro ser profundo. José Ignacio Eguizábal, “Filosofía y carnaval...”, p. 249.

En otras palabras, la aceptación de una empresa que pretende desentrañar el ser del ser humano en su anhelo de creación y “camino”³⁵, difícilmente podría reconciliarse con el análisis de los sucesos históricos fácticos. De este modo, ambas condiciones –el apuro económico y la distancia teórica– harían de *Persona y democracia* un libro poco “zambranio”, cuestión que redundaría en el estudio ligero de los tópicos ahí tratados.

En gran medida, este juicio es verdadero. Comparada con su maestro Ortega y Gasset, sus estudios sobre las circunstancias históricas apenas rozan los “hechos”. En cambio, la malacitana redimensiona la historia “fáctica”, y la lleva a su implicación mítica y religiosa. Entendiendo ambos términos como un orden de símbolos que tienen como correlato el deseo de trascendencia. En esa tónica es que analizará la historia de Occidente y la responsabilidad social de la persona mediante conceptos poco tradicionales. Ideas como la de lo sagrado, la tragedia, la máscara, el ídolo, entre otras, son usadas en *Persona y democracia* para explicar la circunstancia crítica del siglo XX. Indudablemente es una estrategia que parecería hacer que Zambrano deambulara en terrenos demasiado etéreos para tratar cuestiones extremadamente terrenas y urgentes.

No obstante, no podría decirse que la problemática social fuese extraña al pensamiento de Zambrano. El mismo Eguizábal reconoce que, a pesar de poderse corroborar una ruptura, la reflexión de Zambrano se gestó en un principio en el compromiso social. Debe recordarse que en *Horizonte del liberalismo* –su primer libro–

³⁵ El análisis de esta trascendencia significa el descubrimiento de lo divino en el hombre, o en otras palabras, la liberación de ese impulso de trascendencia y creación. Esta cuestión implica el des-ocultamiento de la dimensión sagrada (lo oculto y misterioso) del hombre. Así, el hombre debería buscar fuera de la historia, y en cambio dentro de aquella experiencia informe de lo sagrado, para poder encontrar su trascendencia. El cambio histórico no dependería tanto del combate entre creencias e ideas, sino en tanto el ser humano puede entrever el fondo oscuro del que nace su deseo de trascendencia. Sobre este punto véase, además de las obras citadas de Eguizábal, Víctor Gerardo Rivas, “Que perezcan los dioses: el pensamiento *socioético* de Zambrano” en Greta Rivara K. (coord.), *Vocación por la sombra. La razón confesada de María Zambrano*, p. 212.

ella esboza el conflicto que vive el liberalismo y la necesidad de reformarlo. Asimismo, *Persona y democracia* recoge y da nombre a una inquietud que ha rodeado la formación de Zambrano desde sus tiempos de estudio y como ayudante de Ortega y Gasset, a saber, el tema del hombre singular y su dimensión moral frente a la historia. Por ejemplo, en la década de los años 30, es colaboradora de *Cruz y raya* y *Hora de España*. Ambas publicaciones jugaron un papel importante en la discusión sobre los procesos de la España de entonces. A su vez, el tema del personalismo, como una postura casi militante, era muy cercano a *Cruz y raya*, aunado a que ambas revistas mantuvieron comunicaciones con la revista *Esprit* de Emmanuel Mounier, el padre del personalismo del siglo XX³⁶. Asimismo, durante aquellos años, ella leyó detenidamente a pensadores íntimamente relacionados con el problema de la persona. Este es el caso de sus lecturas de Max Scheler³⁷. A esto hay que agregar el íntimo vínculo que tienen sus maestros con temáticas semejantes. Tómese aquí como ejemplos la relevancia que el tema del individuo tiene en la obra de Ortega en oposición al comunitarismo del socialismo, la postulación de la radical soledad de parte de Unamuno, y el uso del concepto de persona por parte de Xavier Zubiri³⁸.

Además, y en un estilo puramente orteguiano, sus escritos tienen siempre en mente a un público específico. De nuevo, si se repara en *Horizonte del liberalismo*, se notará que ahí se habla de un liberalismo enmarcado en la necesidad de una España que lucha por volverse una república democrática. Y aún más, los conflictos políticos son comprendidos

³⁶ Cf. M. Zambrano, *Senderos...*pp. 46-59, y Emmanuel Mounier, “España, signo de contradicción” en *Mounier en Esprit*, pp. 39-ss.

³⁷ Asimismo, este autor influyó de tal modo en Ortega que se ha dicho que tácitamente la filosofía del español posee un corte personalista. Esto en relación a su estudio de los valores y al perspectivismo de la razón vital. Cf. J. Ortega y Gasset, *Introducción a una estimativa ¿Qué son los valores?*, así como la introducción de Ignacio Sánchez Cámara a este texto en la edición citada.

³⁸ Sobre estos temas puede verse Enrique Aguilar, *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, 21-ss., Carmelo Blanco Mayor, “Xavier Zubiri: la radicalidad del hombre. ¿Ciudadano o persona? La conquista del señorío” en Antonio Hernández y Javier Espinosa (coord.) *Razón, persona y política*, y Miguel de Unamuno, “Soledad” en *Soledad*.

desde el diagnóstico de la crisis del racionalismo. La autora se opone en textos posteriores a *Horizonte del liberalismo* a tratar a la sociedad como un producto del acuerdo racional. Al contrario, lo social está sumergido en tradiciones irreflexivas y símbolos que ningún laicismo o racionalismo ha logrado eliminar. Este motivo fundamenta el alejamiento de Zambrano del vocabulario tradicional para tratar lo social. En cambio, sería preciso regresar a esos lenguajes de símbolos y tradiciones para abordar de modo particular cada comunidad. Y si bien esa empresa de “nuevos” términos no se cristaliza en *Horizonte...*, sí avanzó hasta llegar a *Persona y democracia*.

Creo que en lo anterior podemos encontrar porqué la obra de Zambrano toma distancia del análisis “directo” de la historia. La historia no sería para Zambrano una sucesión de hechos problemáticos, sino que esos conflictos tienen un arraigo en el modo en el que el hombre se ha relacionado con su ser, con ese ser que es deseo de trascendencia. Los acontecimientos no sólo son vistos como conflictos que incumben a la ciencia política y a la lucha frontal entre grupos sociales. Además de ello, los sucesos son interpretados dentro de la lucha del ser humano por realizar las múltiples posibilidades a las que está abierto. De este modo, desentrañar la tradición de un pueblo implica encontrar cómo el ser humano ha pretendido crearse a sí mismo. Esto último con la finalidad de hallar algo, quizás una salida, para mantenerse en ese camino de transformaciones. Este es el caso de su diagnóstico de la crisis del racionalismo epistémico y político. Ella mira el desarrollo histórico de la Modernidad para detectar las prisiones que han sido generadas por la postulación del sujeto y la razón universal.

Así, no puedo asentir con la postura de Eguizábal. La obra de Zambrano no es un rechazo gnóstico a la historia. No es que ella niegue esta tierra, sino que es necesario recular ante su desarrollo. La retirada de la militancia y la discusión frontal con los grupos

sociales tiene como objetivo escabullirse de las trampas que la Modernidad ha puesto en la reflexión sobre la sociedad.

En este sentido es que creo debemos leer la postulación de la persona. Con este concepto se busca una salida a los límites que el subjetivismo moderno dispuso al pensamiento filosófico y, aún más conflictivamente, al modo en el que nos relacionamos cotidianamente con nosotros mismos. Así, la persona es la esperanza de Zambrano para salir de la crisis del paradigma racionalista. Si el Sujeto suponía una restricción de la realidad a la objetividad y universalidad, la persona pretende resaltar la singularidad de la experiencia. Si la Modernidad supuso un concepto epistémico y fijo de la conciencia, la persona poseerá una conciencia móvil y referida a la interacción y la práctica. Si el subjetivismo partía de la libertad del individuo, la persona asume que toda libertad es una ganancia histórica. Estos puntos los analizaré en el segundo capítulo. Pero antes de pasar a él, me gustaría apuntar otras razones, internas a la obra de Zambrano, por las que es usado el concepto de persona.

Si se deja a un lado la justificación del tema de la persona mediante las influencias de Zambrano, podemos encontrar buenos motivos dentro de tres aspectos de su filosofía: a) el concepto de verdad propuesto por ella, b) el tema de la crítica al racionalismo y c) el rechazo al totalitarismo. En relación a la verdad, el concepto de persona se hace relevante en tanto la verdad nace de la pasión (*pathos*) de la realidad. La verdad, en tanto desocultamiento, no puede ser reducida a la comprensión intelectual de la realidad. Como se mencionó, las emociones se vuelven centrales en la comprensión de la realidad. Y el *pathos* siempre señala e individualiza a quien lo siente. Claro está que el lenguaje y las convenciones llevan al *pathos* a lo universal, a lo general. Así, lo particular queda anulado. Sin embargo, regresar de nuevo al sentimiento, volverlo a pensar y sentir sin abandonarlo a

la mera afección individual o subjetiva, requiere una reconstrucción de ese quién que resultaba singularizado. Una cartografía de las emociones pretendería saber cómo ellas se vuelven comunicativas a la vez que mantienen un espacio de silencio. Se pretende con ello que la persona sea ese mediador que no traiciona el padecer humano –todo lo que de excepcional tiene la experiencia de vida– al momento de establecer la comunidad humana. Esto incluye tanto la dimensión histórica como política. Este afán tiene como fundamento arrancar la primacía de la verdad al lenguaje racional, y otorgársela a ese lenguaje con “huecos” indecibles que nos disponen a experiencias opacas de la realidad, del sentimiento y del otro, por mencionar algunas.

Respecto al segundo inciso se debe recordar que lo perdido por el hombre, tras el fin de la razón autónoma, es la definición tanto del lugar propiamente humano como del quién de la acción social y la agencia histórica. Esto hace apremiante la postulación de otras definiciones de ese quién. El concepto propuesto que explique el quién del ser humano debe ser acuñado mediante las capacidades o los modos de ser que hayan sido olvidados por el individualismo subjetivista. En este primer sentido, el concepto de persona intenta hablar del ser humano en tanto ser humano singular existente y temporal, sin autonomía de la razón y abierto a esas realidades que sobrepasan los límites lógicos de la conciencia. En esta línea, se propone un agente que nace de las circunstancias históricas, y que no las crea como si se tratase de un individuo-sujeto con la capacidad de generar desde la base una sociedad por medio de contratos. Con esto se opone al liberalismo contractualista a favor de rescatar una comunidad generada desde tradiciones y símbolos más o menos regionales³⁹.

³⁹ Es importante resaltar que el concepto de persona se contrapone a dos conceptos de individuo propios de la literatura personalista. La persona no es individuo por lo siguiente: Por un lado, el individuo, propio de la teoría liberalista, se distingue de la persona en tanto el primero no es un producto de su sociedad. Al contrario, supone que todo ser humano es un átomo que se une con otros individuos para formar una sociedad. Por otro

Asimismo, este sujeto no está determinado por una ley ordenada de progreso. Su singularidad evita que sea medido por patrones externos a su propio horizonte histórico. Eso hace que el destino de cada pueblo recaiga en sus miembros y en la capacidad que ellos tengan para transformar sus tradiciones.

El tercer motivo es el rechazo al totalitarismo. Para Zambrano esta categoría no solo es aplicable a los Estados dictatoriales o privativamente al ámbito político. El totalitarismo es un modo de comprender la realidad que subsume a sí el resto de las posibilidades. Por ello también se le puede llamar absolutismo, pues implica que una doctrina o ideal se eleva a absoluto, es decir, que se erige como el fin último que justifica y valora al resto de los discursos. La realidad es comprendida desde una perspectiva, o como dice Zambrano, es el culto a la unidad⁴⁰. Como consecuencia, el totalitarismo implica la condena de “lo otro”, de aquello que exige ser comprendido desde una perspectiva distinta.

Lo dicho sobre el racionalismo en el primer apartado vale para el presente tópico. Recuérdese que antes se atribuyó a éste un carácter despótico, pues define y delimita la realidad según un parámetro de verdad. El racionalismo escindió el mundo entre lo real y lo irreal, lo digno y lo indigno. Por esto es que participa del carácter totalitario, pues se encarga de señalar a “lo otro” que debe exiliarse, o incluso destruirse.

lado, el individuo criticado es aquel cuya existencia fluye sin que asuma libremente un grupo de valores que lo comprometa con las demás personas, y que, en cambio, vive en la inmediatez y disperso en las opiniones generales. En el caso particular de Mounier, que sigue una perspectiva cristiana, la inmediatez del individuo es despreciable por reflejar un apego a la mundanidad y la materialidad. Esto último frente a la posibilidad que toda persona tiene de concentrarse espiritualmente en sí misma para trascender en lo divino, es decir, subsistir a la muerte. En otro sentido, Gabriel Marcel se opone a la existencia como individuo en tanto la entiende como la disolución de cada hombre en la opinión general y la falta de compromiso. En este caso el individuo es individual porque su único valor es el numérico, es decir, el ser más en una lista de adeptos, votantes, censados, seguidores, etc. Este último concepto emparenta al individuo y su falta de autenticidad con el concepto del mundo del “se” de Heidegger.

Como puede notarse, el primer concepto de individuo es el que se tiene en mente al hacer las críticas en la presente investigación, pues él es concomitante a la definición del hombre como razón autónoma. Sobre las críticas al segundo concepto de individuo puede verse E. Mounier *Manifiesto al servicio del personalismo*, p. 62 y 64; G. Marcel “Yo y el otro” en *Op. cit.*, p. 33.

⁴⁰ M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 111.

Una de las peores consecuencias del totalitarismo es la escisión de lo humano. Se pide al ser humano que se olvide de sí, que se desprecie y se oculte. Sólo un fragmento de la humanidad se mantiene como digno. Lo otro, lo indigno, es considerado sólo en función del provecho que puede brindar al sentido totalitario. ¿Y de qué sirve lo otro y lo diverso a una postura que pretende ejercer un dominio incuestionable? Hay que decir que no hay utilidad positiva, sino meramente negativa: se exige que lo otro se inmole en nombre de aquella verdad elevada a absoluta. Así, el hombre tiene que entregar aquello que no pertenece a lo hegemónico, tiene que destruirlo en un holocausto constante en nombre de ese “dios”. Pues esta pequeña deidad se alimenta de aquello que podría ponerla en duda⁴¹.

En esta situación lo primero que el hombre entrega es su libertad. Ser libre nunca puede ser acotado a un conjunto de reglas preestablecidas, como sería el caso de un sentido totalizador. Como se mencionó antes, la libertad esta íntimamente vinculada con el anhelo de trascendencia, y por ello no soporta la paralización de la realidad dentro de “una” sola visión. Asimismo, el ser humano debe escindirse de su singularidad, y permanecer atado a aquello que el sentido absolutista propone como común o universal. Lo general se impone a toda diferencia, y toda diferencia tiene valor en tanto se acopla al discurso totalitario.

El diagnóstico de esta escisión llevó a Zambrano a postular un concepto que rescatase la complejidad de lo humano. Frente a la simplificación de la existencia humana, la filósofa malacitana afirmó un proyecto que reconcilie al hombre con la exhuberancia de su realidad. Y digo proyecto pues se supone de principio que los sentidos homogenizadores

⁴¹ Zambrano llama “estructura sacrificial de la sociedad” a este estado en el que se clausuran las posibilidades divergente. Como se ha dicho, al totalitarismo no le basta exiliar a lo otro, sino que pervive gracias a que continuamente señala a ese otro y lo destruye. En este sentido, la “estructura sacrificial” pretende eliminar su exterioridad. El sentido dominante se concibe como autosuficiente y por ello es capaz de negar a “lo otro”. Sobre este tema véase M. Zambrano, *Persona y democracia*, pp. 56 y 117.

están instalados en nuestra circunstancia. El hombre se considera a sí mismo desde una pequeña parte de sí: desde la racionalidad, la conciencia, la identidad nacional o regional. Por este motivo no basta forjar una categoría que dé nombre a lo humano, sino que se necesita un concepto que sea un proyecto a desarrollar. Este nombre de lo humano tiene que ser una incitación, o como se dijo antes, una esperanza que nos permita salir de esta circunstancia de escisiones. Con esta finalidad aparece el término “persona”, éste no designa una realidad dada o culminada. En cambio, decir “persona” significa nombrar aquello que se busca, a saber, una existencia libre para diversificarse y no sometida a algún sentido totalizador. En otras palabras, la persona es una reconciliación con la posibilidad humana más esencial: la trascendencia.

Según estos tres motivos, la reflexión de la persona aporta una esperanza de crear una sociedad que no restrinja las posibilidades humanas a los modos legítimos, racionales y generalizadores en los que cada hombre y mujer puede relacionarse con su horizonte histórico. Como veremos en los siguientes capítulos, esto requiere de una reinterpretación de la subjetividad, la conciencia y la libertad. En estos conceptos se atrincheró la Modernidad, y por ello son la referencia de Zambrano para construir su propuesta.

SEGUNDO CAPÍTULO:

PERSONA

En este capítulo analizaré algunos de los conceptos centrales a los que Zambrano recurre para delimitar el concepto de persona. El objetivo es delinear el rasgo esencial de la persona, a saber, su libertad. Sin embargo, puesto que dichos conceptos parten de las críticas de Zambrano al racionalismo, estos deben ser estudiados en comparación con aquellos análogos dentro de las propuestas modernas.

El primer apartado está dedicado a la distinción entre el concepto kantiano de persona y el zambraniano. La razón de fondo se encuentra en la gran deuda que el personalismo tiene con el filósofo alemán. Él fue quien rescató y renovó este concepto medieval al ampliar su significado tradicional (animal racional) a la esfera moral. No obstante, y a pesar de las semejanzas, no deben ser confundidos el concepto personalista y aquel perteneciente a la filosofía trascendental. En el segundo apartado trato la relación entre la libertad y la conciencia, bajo la idea de que toda conciencia lleva consigo una responsabilidad. Allí, Descartes servirá como referencia para ubicar la idea de conciencia

implícita en *Persona y democracia*. A esto debo añadir que el análisis del concepto de conciencia lo deduzco de la definición que Zambrano da de la “conciencia histórica”. A partir de ello es que podremos entender que lo esencial en la conciencia no es su distancia con los objetos, como lo fue para Descartes, sino la comprensión de la temporalidad.

2.1. La persona y el sujeto

*Es la conciencia de esta explosión en cadena
de todas las mistificaciones del hombre moderno
la que nos lleva hoy a descubrir finalmente
la condición personal.*

–E. Mounier

El concepto de persona defendido por todo personalismo tiene una gran deuda con el pensamiento kantiano, para ser exacto, con la segunda formulación del imperativo categórico. Dicho enunciado engarza el concepto de persona con el de dignidad humana para fundamentar la moral. En forma, que no en contenido, es lo que desearon personalistas como Mounier, Nédoncelle, Gabriel Marcel y por supuesto María Zambrano. Razón para que aquí se haga un análisis que distinga los postulados del filósofo de Königsberg del personalismo que aquí nos ocupa.

Recordemos este imperativo con el que se pretendió expresar la implicación moral de asumir verdaderamente la dignidad del ser humano: “*obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.*”¹ Sabemos bien que la dignidad humana fue traducida por Kant como la posibilidad del individuo de someterse a leyes universales propuestas por la razón². Independientemente si dichas leyes son morales o teóricas, lo único resaltado y loable es la autonomía de la razón (universal). Es por ello que cada persona exige ser tratada como un fin, es decir, debe ser respetada su libertad para autodeterminar su propia existencia. Obviar dicha autonomía implicaría tomar a los seres humanos como objetos a disposición de la voluntad. Puede verse que el vínculo entre la definición de dignidad y el imperativo categórico es el dejar ser libres a los otros. Esto último en contraposición a condenar a los individuos a obedecer nuestros deseos.

“Dejar ser libre” y “Respetar a cada persona en tanto persona” condensan lo que el personalismo quiso para sí. No obstante, los conceptos de persona y dignidad no se identifican con aquellos implícitos en el imperativo categórico, ni mucho menos es asumido el sujeto de corte kantiano para fundar el personalismo. Si ahora regresamos a la propuesta de Zambrano, debe quedar claro por el capítulo anterior que no puede identificarse la persona con la razón teórica. Pero tampoco “persona” es la traducción del uso práctico de la razón. A continuación mostraré en qué sentido la persona entra en discordancia con la subjetividad práctica, al mismo tiempo que pretende ser una contrapropuesta a ella.

La persona se distingue de la subjetividad, en principio, porque se trata de enfoques distintos. La subjetividad práctica es asumida como fundamento autónomo del juicio y ley

¹ E. Kant, *Fundamentación...*, pp. 44-45 (Cursivas de Kant).

² *Ibid.*, pp. 51-52.

moral. No obstante podría decirse, aunque sonase paradójico, que la subjetividad siempre se mantiene externa al hombre. Al llamarla exterior no pretendo contradecir la supuesta autonomía del sujeto. La subjetividad no funciona como una ley heterónoma, sin embargo requiere algo más que un simple extrañamiento de sí mismo para juzgar las propias acciones. La ley moral necesita la abstracción de uno mismo como individuo concreto. Esta eliminación de lo particular hace que nuestra vida siempre sea ajena a la universalidad del sujeto. Como consecuencia, la razón práctica no hace referencia al conflicto que cada quién vive para conocerse a sí mismo o lograr actuar correctamente. Así, la subjetividad es completamente independiente de la circunstancialidad, y por ello no refiere más que mediatamente a las necesidades vitales o fácticas de cada hombre y mujer. La persona, en cambio, pertenece a un enfoque “íntimo”. Es la mismidad desde la que interactuamos con los demás, y por tanto denota la biografía de cada ser humano.

Del mismo modo, cuando Kant define el concepto de persona en la *Metafísica de las costumbres*, es incapaz de abordar conceptualmente al ser humano de carne y hueso. Así, en vez de contraponer a la personalidad moral una personalidad biográfica y encarnada, propone el concepto de personalidad psicológica. Respecto a la personalidad moral el filósofo escribió que se trataba de “la libertad de un ser racional sometido a leyes morales”³. Frente a esta definición formal usada en el imperativo categórico, la personalidad psicológica solamente es “la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia”⁴. Si bien esta última personalidad hace referencia a una visión interna del individuo, su dominio se desvía de la moralidad para referirse al conocimiento de la identidad personal.

³ E. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, p. 31.

⁴ *Ídem*.

El concepto kantiano de personalidad biográfica dista mucho de asemejarse al concepto personalista de persona. En primer lugar, la identidad personal supuesta en la personalidad biográfica es una identidad vacía, pues lo único que acentúa es la identidad numérica de la persona. En otras palabras, lo que señala el concepto kantiano es que cada uno es un individuo. Pero este conocimiento numérico es completamente banal para la persona. Lo central no es que la persona sea la “misma” hoy ya ayer, sino “cómo” es la persona hoy y ayer. Por decirlo de algún modo, lo relevante no es la identidad numérica o cuantitativa, sino la semejanza o la diferencia cualitativa de uno mismo en el tiempo⁵. Razón por la que el concepto personalista aún refiere a la moral. Por el contrario, la personalidad psicológica se distancia de ella. Acaso su relevancia ética es la de asegurar que quién realiza esta o aquella acción buena o mal, es aquél a quién se le va a castigar o premiar. Fuera de ello, la identidad psicológica no tiene pertinencia en el campo del conocimiento profundo de uno mismo, ni aporta herramientas para que la persona pueda transformar sus modos de ser y su circunstancia histórica.

Aunado a esto, la razón práctica justifica una moral individual o “independiente”, en la que los sujetos no necesitan verdadero contacto con las demás personas para definir su moralidad. Si bien la moral está dirigida a todo individuo racional, no los requiere para conocer cómo debería actuar con ellos. Para aquello sólo son necesarios los imperativos categóricos, mismos que no incitan a la discusión de la moral ni al contacto interpersonal. Todo lo contrario, la moral para Kant no es materia de acuerdo, sino necesidad *a priori*. La persona en ello difiere con la subjetividad. Ser persona implica con-vivir en una red

⁵ Paul Ricoeur analiza esta cuestión mediante los conceptos de “mismidad” e “identidad ipse”. La primera refiere a una “simple” identidad corporal y de carácter. La segunda, en cambio, señala una identidad personal que persiste o difiere en el tiempo según el sentir, la experiencia, la moral, las promesas, etc. *Vid.* P. Ricoeur capítulos IV y V de *Sí mismo como otro*.

compleja de relaciones de la cual nunca se puede separar completamente. Aun en el punto más solitario de la persona, no está ella enteramente sola⁶, y esta relación no es en absoluto soslayable. La vida personal, pues, se define por estar abierta a los demás⁷. Si bien Zambrano no repara demasiado en la complejidad de la relación interpersonal, dicha investigación sí es característica del personalismo. En la mayoría de los pensadores de esta línea se encuentra un apasionado estudio de la revelación de la alteridad como una realidad radical e inconmensurable que permite tanto la construcción de la propia mismidad como de una comunidad que rebasa el simple compartir espacio y tiempo. En esto no nos detendremos a detalle en la presente investigación. Basta con que quede claro que a la visión personalista le parece inconcebible fundar la moral sin la aparición de otro ser humano tan concreto como uno mismo, pues sólo respetándolo en su diferencia concreta se respeta su dignidad⁸.

¿Pero qué significa respetar al otro desde la visión de la persona? Y esto lo pregunto de nuevo para distinguir el personalismo de Zambrano de la teoría kantiana. La dignidad humana según Kant implicaba tratar a todo individuo como persona. Enunciado que podría ser traducido como el respeto al otro en tanto ese otro es un sujeto práctico. El problema, como hasta aquí se ha desarrollado, es la descripción de cómo respetar la dignidad humana en una tierra sin sujetos *a priori*. Hay que partir, sin embargo, de que lo digno de la persona es su libertad. Escribe Zambrano:

Lo más humillante que existe para un ser humano, es sentirse llevado y traído, arrastrado, como si apenas se le concediera opción, como si ya apenas fuese posible

⁶ M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 26.

⁷ *Ídem*.

⁸ La falta de una reflexión concienzuda del tema del “yo-tú” –tan característica por otra parte de Ortega y Gasset– hace necesario que páginas adelante se planteé la pregunta de porqué una pensadora tan avocada al tema de la alteridad no estudie la persona desde la inter-personalidad.

elegir, ni tomar decisión alguna porque alguien, que no se toma la pena de consultarlo, las está ya tomando todas por su cuenta.⁹

La cita anterior define negativamente la dignidad, es decir, en su violación. En tal panorama la persona estaría en la peculiar condición de asistir pasivamente a su existencia. En situaciones semejantes han vivido todos los seres humanos a los que se les ha robado la posibilidad de elegir. Este robo sólo puede ser realizado cuando de antemano se le roba algo de su temporalidad. Resulta curiosa en principio esta tesis de Zambrano, sin embargo creo que no es tan ajena a la comprensión típica que tenemos de la libertad.

Podemos decir que el último reducto de la libertad, cuando han sido coartados los demás caminos, es el pensamiento. El problema sobreviene cuando no se encuentra siquiera tiempo para pensar. El establecimiento de la prohibición resulta claro y eficiente para suprimir la expresión de la libertad. Pero quitarle a alguien la libertad de pensamiento implica un proceso mucho más complicado. En principio no es directa la supresión. Se dirige, en cambio, a las posibilidades de lectura de la realidad que pueden ser pensadas. Son los sentidos los que son restringidos o vueltos superfluos los que aseguran una verdadera sujeción. El pensamiento para ser libre requiere de indeterminación. Y esto no sólo es necesario a un nivel de creencias y opiniones, sino que debe descender hasta la incertidumbre sobre la realidad. La duda, pues, se debe asentar en la circunstancia presente, de modo que su porvenir se desgarre. De este modo, cuando es posible ver el futuro como difiriendo esencialmente del presente, es que el pensamiento y la persona toda pueden tener una libertad. Al contrario, cuando el horizonte en el que se vive se muestra como acabado o único valedero, es cuando la libertad del hombre se escurre rápido en el olvido.

⁹ M. Zambrano, "La vida en crisis" en *Hacia un saber sobre el alma*, p.101. Esta idea es repetida en *Persona y democracia* de modo más sintética, véase p. 20.

La libertad, por lo anterior, requiere de un futuro, o con más exactitud, de una esperanza en el futuro. La libertad no se encuentra, para la filósofa andaluza, en el dictado de leyes universales, sino en la posibilidad de trascender los lindes establecidos por toda razón o tradición mediante la creación de nuevos órdenes y sentidos. Así, y recapitulando lo dicho en el primer capítulo, la libertad es ese vacío en las posibilidades dictadas en la circunstancia que permite la expresión y cumplimiento del deseo de trascendencia. Por ello es que el respeto a la libertad no implica simplemente una defensa neutra de las libertades, sino que requiere de una lucha concreta contra aquellas barreras que de facto entorpecen la transformación de los seres humanos singulares dentro de su horizonte histórico.

Con lo anterior puede aclararse un posible equívoco dentro de la presente exposición, a saber, suponer que la dignidad humana reside en la unicidad de la persona. Este conflicto surge cuando se confunde la singularidad de la persona con la identidad personal. Esta última señala una unicidad de características, es decir, supone que cada persona es distinta a las demás por sus atributos. Sin embargo, esto no es lo que se remarca aquí. La singularidad de la persona es su posibilidad inalienable de diferir. En ello está su dignidad, en poder transformar libremente su circunstancia. Asimismo, si la dignidad personal estuviese en su identidad personal –en tanto conjunto único de características–, se resaltaría aquello de la persona que ha logrado solidificarse o volverse un pasado inamovible. Al contrario, aquí se toma como digno de respeto la transformación de la persona en el tiempo¹⁰.

Respetar la libertad es, por tanto, respetar el futuro de la persona, su posibilidad de trascenderse y de alterar su horizonte. Con esto quiero decir que lo inviolable de la persona

¹⁰ Este tema se relaciona directamente con la polémica Ricoeur-Parfit. Considero, junto con Ricoeur, que el problema de la identidad personal no debe ser enfocado desde la identidad objetiva de la persona, es decir, por sus características. Al contrario, la reflexión sobre la persona debe dirigirse a su posibilidad de actuar libremente. Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, pp. 106-ss.

es la indeterminación de su existencia temporal¹¹. En otras palabras, la dignidad humana reposa y debe ser respetada en la temporalidad que implica la trascendencia. Por esta razón es que la concepción que se tenga del futuro es determinante para comprender y evaluar la libertad dentro de algún horizonte determinado. Y resalto el futuro pues en gran medida son las relaciones que tenemos con él, las que determinan la construcción general de nuestra circunstancia, y por ende los caminos posibles que las personas pueden seguir o alterar. Sobre este punto regresaré en el apartado siguiente.

Recapitulando, así como el concepto de persona se contrapone a los términos universales y vacíos en los que se plantea el sujeto, la libertad propuesta por el personalismo rechaza las concepciones “puras” de la libertad. Esto quiere decir que la libertad personal siempre está en relación con una circunstancia particular. Las circunstancias restringen la libertad y en más de una ocasión han pretendido acabar con ella. Si ahora regresamos al tema del pensamiento y la libertad, del mismo modo que era difícil restringirlos, es trabajoso alcanzarlos. Los impedimentos son múltiples, pero como se ha resaltado aquí, son de central importancia las fronteras con las que se topa cada persona en el momento en el que pretende transformarse y transformar su entorno. En los apartados siguientes intentaré, con tesis de Zambrano, comprender este proceso en el que el ser humano va alcanzando su libertad. La guía para esto, como lo ha sido hasta ahora, es la comprensión que el ser humano puede tener de su temporalidad en tanto ésta permita expresar el impulso esencial de la trascendencia.

¹¹ Cf. M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 159.

2.2. El problema de la conciencia y la libertad

*Sólo sabiendo moverse en el tiempo podemos
ser efectivamente libres, es decir, saber ejercer
nuestra inexorable libertad.*

–M. Zambrano

Una de las críticas fundamentales que Zambrano hizo a la Modernidad –particularmente a la filosofía cartesiana– está dirigida a la identificación de la existencia humana con la conciencia¹². Como se mencionó en el primer capítulo, asumir tal identidad hacía del mundo un objeto presente, y del ser humano un sujeto que conocía esta presencia objetiva. El mundo queda escindido en una relación desigual de espectador y espectáculo, puesto que la realidad se vuelve un contenido de la conciencia. A su vez la conciencia no está contenida por la realidad, sino que se mantiene independiente y potencialmente impermeable al mundo entero. En esta posibilidad radical descansa la duda cartesiana. Esta “duda metódica” depende, al final, del supuesto de la esencial libertad de la conciencia respecto a las creencias e instituciones que entretejen la trama de su espectáculo.

La conciencia, por ello, no vive propiamente en la realidad que observa. Vive en cambio en la realidad del pensamiento. Recordemos que para Descartes sólo de esta realidad (*res cogitans*) tenemos verdaderamente certeza. El mundo del pensar se desarrolla en la soledad del yo que busca justificar, desde su capacidad racional, la verdad de aquel espectáculo. Al final, sin embargo, la conciencia es siempre solitaria. Si lograrse probar la

¹² Vid. Rivara, *La tiniebla de la razón*, p. 20.

verdad del mundo y de las otras conciencias, se mantendrían estas verdades como objetos del saber de la conciencia, pero la interacción sería siempre un fantasma que la conciencia tendría con sus verdades. Lo que quiero decir es que la estructura de la conciencia, cerrada en sí misma, confina toda relación a la mediación epistémica. La conciencia sólo posee meras representaciones de la alteridad. Al mantenerse en esta superficialidad de contenidos verdaderos o falsos, la forma autónoma de la conciencia permanece quieta y segura. Acaso la delimitación de la conciencia a lo epistémico, antes que una necesidad teórica, surgió como un nicho cálido en que los hombres encontrarían tranquilidad, sin el riesgo de las otras conciencias y la irrupción de la verdadera alteridad. O bien, usando palabras de Heidegger, es la conciencia el hogar hospitalario que resguarda al ser humano de sí mismo, de ese sí mismo que incluye el espectáculo despreciado.

Sin embargo, las críticas a la conciencia no eliminan el problema que representa explicar qué y cómo es esa claridad que el ser humano puede tener sobre sí mismo y sobre el mundo que lo circunda. En otras palabras, el problema del “yo” y la realidad en la que existe sigue pendiente. Asumiendo ese vacío, Zambrano recurre al concepto de persona para redefinir ese círculo de claridad que es la conciencia. Dicha estrategia inserta en la definición de la conciencia aquello que es propio de la persona: la libertad y responsabilidad dentro de una realidad entendida como horizonte histórico. La reforma del concepto de conciencia, entonces, se centra en modificar el lugar del “yo”; pretende hacerlo transitar desde su lugar como espectador a un lugar existencial.

En este sentido no es central aquí que la filosofía de la conciencia sea despótica con todos los entes y les dicte sus normas de verdad, “el error más grave –dice Zambrano– a que la humana condición está sujeta no es equivocarse acerca de las cosas que le rodean, sino equivocarse acerca de sí mismo: trastocar lo que espera o quiere, disfrazarlo o

confundirlo.”¹³ Y es esto precisamente a lo que nos enfrentamos. La conciencia no sólo se abstrae de su espectáculo, sino de sí misma. Al abstraer la compleja realidad de la vigilia y volverla mera apercepción, falsea lo propio de la conciencia: ser conciencia de una realidad social e histórica. La vigilia no es simplemente una forma vacía, al contrario, sólo puede ser comprendida cuando se ve en relación con su contenido¹⁴. El resultado de este enfoque es una delimitación de la conciencia distinta a la propuesta por el cartesianismo. La conciencia del ser humano no estaría demarcada desde los límites de la duda metódica o la lógica. En cambio ella se sitúa y desarrolla en los límites borrosos señalados por deseos, valores y relaciones con las demás personas. La vida del pensamiento se particulariza, transforma y difiere por sus contenidos, y deja de ser por lo tanto una realidad contempladora y casi monádica.

La conciencia, para la veleña, es empero siempre concomitante a la persona. Aunque en principio no lo parezca, esto se dice en contraposición directa a la filosofía de corte cartesiano. Cuando Zambrano habla de conciencia, no significa certeza de los contenidos mentales, y menos podría explicarse con el “yo sé que pienso”. En dado caso, la expresión castellana “ser o estar conciente de...” dice mejor lo que por conciencia se debe entender. Mediante esta expresión cotidiana creo puede rescatarse el sentido que Zambrano apunta con el término conciencia. Pues esa frase señala que algo se ha hecho comprensible para alguien específico dentro de un entramado de implicaciones prácticas en distintos ámbitos. Estar conciente de uno mismo, por ejemplo, no expresa aquí ser objeto de la conciencia en el sentido cartesiano. En cambio, ser conciente de uno mismo significa

¹³ M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 48

¹⁴ Nótese que de ser así, no bastaría la apercepción para comprender la conciencia, ésta tendría que ser estudiada desde una descripción fenomenológica, o en términos orteguianos: el yo debe ser visto como haciendo algo con las cosas, y no independientemente.

conocerse a sí mismo, las emociones propias, el lugar que uno ocupa dentro de las relaciones sociales y las responsabilidades que se tiene. En general, estar conciente es tener claridad sobre la realidad que nos circunda.

Desde esta perspectiva la conciencia vincula al ser humano con el espectáculo del que es conciente. Las interrelaciones alcanzan al espectador y requieren que las reconozca como determinantes suyas y como situaciones que exigen su participación. La conciencia pierde su independencia respecto al espectáculo, y este último se vuelve el mundo en el que ella se desarrolla. Con lo anterior se resalta su valor existencial. Esto la hace un factor relevante para el despliegue de la vida humana dentro de un tiempo y espacio determinados. En otras palabras, la conciencia estructura en parte un horizonte histórico o ámbito “dentro del cual las cosas y los acontecimientos se sitúan, encuentran y ordenan.”¹⁵

No se debe perder de vista que la conciencia no es la responsable absoluta de la apertura de un horizonte. Afirmar lo contrario significaría caer en la falta que Zambrano criticó a la filosofía cartesiana: postular la conciencia como frontera de la realidad¹⁶. Lo que aquí es de interés es el modo en el que la conciencia modifica esta apertura del horizonte. Negativamente esta relación puede ser descrita como la *no* imposición de un conjunto de leyes del razonamiento que permita establecer un grupo de certezas acerca del horizonte. En modo afirmativo, la conciencia determina el horizonte en tanto permite al ser humano

¹⁵ M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 78

¹⁶ Para Zambrano el horizonte histórico está también demarcado por procesos de los cuales, en principio, no son partícipes las conciencias particulares. Este es el caso de la gran cantidad de tradiciones que, a pesar de haber caído en el olvido, siguen restringiendo la comprensión y el actuar. Sobre este punto pueden leerse los artículos que la autora escribió sobre lo español contenidos en *Pensamiento y poesía en la vida española*. Asimismo, el sueño y lo onírico son para la malacitana realidades a partir de las que se origina la misma conciencia. En este caso, el sueño aporta una visión desbordada, y a la vez coartada, de ese impulso latente de trascendencia. Definido así el reino onírico, la escucha o desatención de los sueños tiene un gran impacto en el desenvolvimiento de la existencia. Es lamentable que el tema del sueño quede fuera de la presente investigación, pero un análisis del inconsciente propuesto por Zambrano implicaría un desarrollo aparte. Una visión más amplia de este tema puede ser encontrada en la confrontación que recrea Chantal Maillard entre las propuestas de Jung y Zambrano en Ch. Maillard, *Op. cit.* pp. 63-ss.

participar e intervenir en su horizonte. En la vinculación de estas dos condiciones se encuentra la propuesta de Zambrano acerca de la relación entre conciencia y horizonte. El primer rubro corresponde a la crítica de Zambrano al racionalismo que ya he esbozado en el primer capítulo, así que nos enfocaremos en el segundo punto: la conciencia como participación y transformación del horizonte.

Arriba quedó dicho que la conciencia en tanto “estar conciente de” abría una realidad que articulaba implicaciones prácticas y existenciales. Quien es conciente en este sentido no posee una representación de la realidad en la mente, sino que se ve envuelto en el mundo. La conciencia se encuentra inmersa en una red de papeles que desempeñar, obligaciones que cumplir y proyectos generales que requieren nuestra participación. Ya el primer barrunto de una realidad, en tanto tal, llama al ser humano a adentrarse en ella, a atarse a ella. No obstante, estar inmerso en la realidad no significa ser plenamente conciente de ella. El hombre abre la realidad siempre de un modo confuso y equívoco. A pesar de ello, la conciencia mira el mundo y olvida la complejidad y opacidad del paraje abierto, y como si no importara, sigue su camino con la creencia de ser capaz de penetrar con su mirar todos los objetos. Este es el fantasma de la conciencia espectadora, el supuesto falso de reducir el ser de lo percibido a la cara que hubo presentado. La propuesta de Zambrano no niega la parcialidad o limitación de la conciencia¹⁷, pero al inscribirla dentro de la apertura ontológica, la conciencia misma está sujeta a variaciones según los avatares del descubrimiento del ser. Lo cual repercute en la ampliación o reducción del horizonte del mundo.

¹⁷ Según análisis de Chantal Maillard, ser conciencia es “caer al mundo de las limitaciones” y vivir sujeto a una perspectiva histórica que impide la visión “originaria de la realidad”. Esto significa que la conciencia no puede percibir la realidad como una unidad total sin fragmentación conceptual. En otras palabras, al definir Zambrano la realidad radical como “misterio” (presencia sin fondo e inanalizable), la parcialidad de la conciencia es siempre un alejamiento o ficción de esa condición oscura que nos sustenta. *Vid.* Ch. Maillard, *Op. cit.* p. 67.

Esta perspectiva ontológica garantiza la participación del ser humano en el mundo, puesto que ambos se encuentran vinculados desde el descubrimiento del ser. Sin embargo, si acentuásemos solamente la conformación de la conciencia por medio del mundo al que pertenece, se haría de la participación humana en el mundo algo semejante a una mera “asistencia”. El hombre asistiría de nuevo a un espectáculo. La diferencia es que esta vez, contrariamente al caso cartesiano, no habría distancia alguna de parte de la conciencia. Y la conciencia observaría cómo es movida en el tiempo a modo de marioneta. De ser así la persona viviría en una tragedia, a saber, como un personaje al cual se le revela su existencia como una condena o destino. En esta situación no habría libertad alguna, y toda acción para contener aquella sentencia “divina” sería ilusoria, ya que estaría previamente determinada o encadenada a lo dispuesto en el horizonte¹⁸.

Un mundo así disuelve al ser humano en una comunidad y en el acuerdo infranqueables y absolutos. Las relaciones humanas no serían más que mutua sujeción. O como bien dice Serrano Poncela en su crítica a las visiones pesimistas respecto a la posibilidad de interacciones humanas que excedan las convenciones, la convivencia personal sería “al estilo de los presidiarios o de los galeotes”¹⁹. Ante una postura que supusiese la completa sujeción del hombre a su horizonte, Zambrano clama por la asunción de la libertad de la conciencia en su mundo. Esta vez, sin embargo, no se parte de la radical libertad frente a las estructuras de sujeción, el camino tiene que mediar entre la participación de la determinación y la intervención libre en esa determinación. Esta idea es

¹⁸ Esta argumentación es análoga a la que Zambrano propone para comprender la relación entre la conciencia y el sueño. Ella afirma que la conciencia es completamente pasiva en el sueño. Durante el sueño, no hay posibilidad de extrañarse de él, “por absurda que sea la situación soñada el sujeto nunca pregunta por qué”. así, la libertad está completamente vedada mientras se sueña. Contrario a ello, la vigilia es la recuperación de la distancia de las situaciones y la posibilidad de actuar libremente. Véase M. Zambrano, *El sueño creador*, p. 51.

¹⁹ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, p. 170.

apuntalada desde dos flancos, el primero es cabalmente ontológico y el segundo refiere a la temporalidad propia de la conciencia.

El respaldo ontológico viene de la concepción del ser del ser humano como “oquedad” o “vacío”. Usando una expresión más común; el ser humano es una nada de esencia que crea su ser en la existencia. Esto quiere decir que toda aprehensión del ser humano fracasará, pues toda cristalización de su esencia olvida que ésta es propiamente la voluntad de ser y trascender²⁰. En otras palabras, el ser humano es ontológicamente libre por definirse según su poder ser otro y diferenciarse de sí mismo en el tiempo.

Esa tesis es complementada con la comprensión del tiempo de la conciencia como aquel tiempo que puede distinguirse en los llamados éxtasis temporales. Este fenómeno es interpretado por nuestra autora como inseparable de la planificación del tiempo, y por tanto de la posibilidad de ser libres dentro de un horizonte. No significa que esta temporalidad pruebe que seamos libres, eso –creo yo– ha de quedar siempre como una suposición. Sin embargo, no existe libertad alguna de no ser en un tiempo sucesivo²¹. Sólo cuando se vive en un tiempo en el que no todo tiene una influencia permanente, como sería en un presente absoluto, puede haber un espacio para que las personas dispongan ellas mismas de su tiempo. Esto implica que la libertad requiere un futuro en parte indeterminado en el cual ella cumpla sus decisiones. Lo contrario sería un “destino trágico” cuyo futuro estaría inscrito de tal modo en todo presente que sería imposible librarse de él. Del mismo modo, algo del pasado tiene que pasar verdaderamente. De mantenerse siempre lo “sucedido”, el hombre estaría apresado en la reiteración u obsesión por lo pasado.

²⁰ Vid. Greta Rivara Kamaji, *La tiniebla de la razón. La filosofía de María Zambrano*, p. 23.

²¹ M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 21.

La centralidad del porvenir en la comprensión de la libertad es una reflexión deudora de aquella que Heidegger expuso en *El ser y el tiempo*²². Para el filósofo alemán, el ser humano, al entrever su porvenir, tiene la posibilidad de hacer conciencia de que su existencia no está regida por hechos fijos, sino por posibilidades que, en último caso, puesto que son meras posibilidades, pueden dejar de ser o modificarse. Brevemente explicaré las coincidencias y diferencias entre la postura de Zambrano y Heidegger.

En *El ser y el tiempo* se critica la concepción del tiempo como sucesión homogénea de instantes que van desde el futuro del “aún no es” para perderse en el pasado del “ya sido”. Heidegger considera esta comprensión del tiempo como vulgar y deudora de una temporalidad más original. Este otro tiempo, que Heidegger llamó la temporalidad de la existencia del ser humano (*Dasein*), no parte de la división tradicional entre futuro, presente y pasado. Estos conceptos le parecieron implicar que el tiempo es algo ajeno al ser humano, o quizá algo externo a él como si se tratase de un “espacio” en el que se desarrolla la vida de cada uno. Al contrario, el tiempo es el mismo ser del ser humano. Este enunciado conlleva en los textos heideggerianos la famosa tesis de que el ser humano es el ente que es relativo a su ser. Esto significa que el ser del ser humano no es anterior su vida temporal, sino que sólo es alguien, en tanto es en el tiempo –dentro de un momento histórico y determinado fundamentalmente por la finitud.

²² Es importante resaltar que la relevancia del futuro en la comprensión de la existencia fue formulada también por José Ortega y Gasset. Sin embargo, los motivos de éste se distancia en esta parte del análisis de los de Zambrano y Heidegger. Para Ortega y Gasset el porvenir es la dimensión desde la que la vida cobra su dinamismo, pues en palabras del autor, “vivir consiste inexorablemente en un hacer, en un hacerse la vida de cada cual a sí misma.” J. Ortega y Gasset, *Carta a un alemán pidiendo un Goethe desde dentro*, p. 42. En estos términos, la vida es un compromiso a realizarse, y no un hecho terminado. Por esta condición es que Ortega afirmó que las personas, en busca de herramientas para construir su porvenir, recurren a su pasado, lo develan como un arsenal de métodos más o menos viables para su existencia en construcción.

Por este motivo Heidegger recurrió a la noción de “éxtasis” para nombrar lo que tradicionalmente lleva el nombre de “pasado”, “presente” y “futuro”²³. Con ese concepto señaló que el ser humano está fuera de sí (ex-tático) como se podría estar fuera de un sujeto terminado al que el transcurso del tiempo no le puede significar cambio real. Asimismo, el estar fuera de sí significa estar en el tiempo y en el diferir.

Según esta propuesta, la temporalidad no es ajena al modo en el que el ser humano la viva. Al contrario, la temporalidad original es precisamente ese tiempo que afecta el modo en el que comprendemos el transcurso de nuestra vida, en otras palabras, se trata en principio de ese tiempo que la tradición ha llamado subjetivo. De este modo, Heidegger realiza el viraje de concebir que el tiempo fundamental es ese que cada quien siente y que no transcurre homogéneamente en todo hombre o mujer, y que no equivale a aquél que es llamado tiempo físico o natural.

A pesar de que Heidegger afirmó la supeditación del tiempo físico al tiempo vivencial, esto no significó que asumiese la diversidad en la que puede comprenderse la temporalidad. Pues cuando nombró originario al tiempo de los éxtasis, restringió dicha originariedad tan sólo a un modo en el que el tiempo es concebido, a saber, el precursar la muerte.

Para Heidegger, entre los éxtasis del tiempo, el porvenir tiene primacía entre los otros dos. La razón se encuentra en que éste no es sólo un futuro, sino el modo en el que nos relacionamos nosotros mismos en ese futuro²⁴. Principalmente, el porvenir lleva consigo el modo en el que comprendemos esa posibilidad que Heidegger considera como la más propia del ser humano: su muerte. En el porvenir está por ello la posibilidad de la

²³ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §65.

²⁴ Ernst Tugendhat, “El tiempo en Heidegger y Bergson” en *Problemas*, p. 238.

anticipación de la muerte. Lo cual nos permite asumir nuestra finitud y la temporalidad de todo lo que somos y lo que es nuestro mundo o, contrariamente, evadirnos de esa finitud constitutiva de todo las posibilidades y creer en cambio que las posibilidades en las que vivimos son hechos o cuestiones fijas.

La muerte, como porvenir, revela al ser humano su libertad, pues le deja ver que vive en posibilidades y, como tales, pueden ser modificadas. A esto se refiere Heidegger cuando dice que el precursar la muerte devela el “estado de yecto” del ser humano, pues siempre se está yecto o inmerso en un mundo conformado por un pasado que nos acota mediante la tradición que conlleva. Pero este pasado no define completamente la realidad y lo que puede ser el ser humano, en cambio, lo que he sido el hombre dentro de una comunidad o como persona singular, es tan sólo una posibilidad entre otras. De este modo, lo que es queda siempre como una posibilidad abierta²⁵.

Esta tesis de un tiempo original es la diferencia básica entre las propuestas de Zambrano y Heidegger. La autora malacitana afirmó la diversidad de tiempos en la existencia que conviven y adquieren un cierto orden en cada vida singular. Asimismo, y oponiéndose a Heidegger, ella no da la misma centralidad al precursar la muerte. El porvenir es comprendido como una “aurora”, es decir, como la posibilidad de trascender y alcanzar un modo de ser distinto del que se es ahora o se ha sido. Si bien lo anterior implica una confrontación directa con la idea de un tiempo original –cuyas consecuencias no serán estudiadas aquí–, no puede decirse lo mismo sobre el precursar la muerte. En sentido estricto, la muerte, como el asumir la finitud, es un acontecimiento que permite reconstruir las creencias que han guiado la vida y, por tanto, trascender esa existencia inconsciente de la temporalidad.

²⁵ Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, p. 49.

Después de este corto recuento de la influencia heideggeriana, hay que retomar esa idea que distingue a ambos pensadores para continuar la presente investigación, a saber, que el tiempo posee una trama confusa que corresponde a la opacidad de la apertura de la realidad.

Así como el mundo escapa siempre a la claridad de la conciencia, el tiempo de la existencia humana carece de un orden estable. Aún más, para Zambrano lo inicial en la vida humana es precisamente vivir el tiempo “saltuariamente”²⁶, es decir, carente de un orden estrictamente lineal. En este caso, “la función ordenadora de la conciencia humana –dice Zambrano– es hacer asequible este tiempo inicial, en que todo está intrincado: [donde se confunden] el futuro más lejano hacia el cual se tiende y el pasado que aún no se ha consumido, tal como nos sucede en los sueños en los que el pasado y futuro se entremezclan en forma semejante a un laberinto.”²⁷ La claridad de la conciencia implica la creación de una trama que logre separar los tiempos así como establecer las interrelaciones entre lo que se mantiene del pasado y lo que se espera del futuro²⁸. Retomando lo dicho sobre el “ser conciente de...”, dicha trama de la conciencia muestra un conocimiento práctico de la temporalidad, es decir, describe cómo se transita en el tiempo para no quedar preso en las múltiples posibilidades en las que se tocan pasado, presente y futuro²⁹. Por ese motivo la comprensión de la temporalidad no obedece a una estricta cronología³⁰.

²⁶ *Ibid.*, p. 49.

²⁷ *Ibid.*, p. 49.

²⁸ Al respecto dice Ch. Maillard: “Las leyendas, los mitos, las utopías son formas de traducción de la nostalgia y de la esperanza, formas de inventar un pasado y un futuro que den sentido al presente, donde el germen disociador obliga al ser humano a una evolución, a un largo vía crucis con su propio ser a hombros.” Ch. Maillard, *Op. cit.*, p.68.

²⁹ Sobra decir que, si esta trama es producto de ese deseo de libertad y trascendencia del que hablamos en el primer capítulo, no puede ser concebida como fija. En cambio, ésta se modifica constantemente en búsqueda de nuevos caminos que han quedado restringidos en las anteriores tramas estructuradas.

³⁰ Esta comprensión se reorganiza constantemente y de modo complejo, proyectándose a un porvenir y recapitulando el pasado. Puede decirse que cuando establecemos una trama en nuestras vidas, recurrimos, como todo narrador, a la prolepsis y a la analepsis, o la proyección de un futuro y al recuerdo del pasado. Se

Estas prisiones de tiempo pueden explicarse mejor desde el tema del horizonte. En principio hay que considerar que el horizonte histórico no es sólo una red de caminos disponibles a la que las personas recurren para planear sus vidas. Lo relevante para Zambrano es que estos caminos, y el horizonte en general, poseen una forma teleológica. Es decir, no se toma un camino sino para realizar un proyecto con fines mediatos e inmediatos, mismos que se encuentran determinados por el horizonte histórico. Esto implica que la apertura del horizonte requiere simultáneamente el descubrimiento de un futuro lejano que dé sentido a las acciones inmediatas. Así, de toda la realidad –o realidades– se aísla un sentido fundante que pertenece al futuro en tanto meta. Esta fundamentación no debe ser entendida como el establecimiento de un *telos* al que se deba llegar o que necesariamente se tenga actualizar. Propiamente este futuro es denominado por Zambrano como esperanza. En tanto tal, antes que designar algo específico que nos espera en un futuro, es un anhelo que mueve al ser humano a adentrarse en las múltiples alternativas de un horizonte³¹.

mezclan los tiempos en los que vivimos, y su organización nunca equivale a la cronología de los sucesos vividos.

Como se mencionó antes siguiendo a Heidegger, la existencia puede lograr un orden desde el precursar la muerte, pero esto no evita que la temporalidad humana desborde dicha anticipación. Esto quiere decir que la organización de la temporalidad desde la muerte no es más que una posibilidad entre otras, y no la comprensión fundamental de la temporalidad de la existencia.

³¹ En este rubro puede hallarse una coincidencia con las tesis de Ricoeur en *Sí mismo como otro* sobre la unidad de la *praxis* y la identidad personal mediante el ideal de la “vida buena”. Ambas propuestas asumen que la construcción de la persona depende de la participación en prácticas encadenadas a finalidades determinadas como buenas o deseables dentro de un horizonte histórico. Evidentemente, esto no significa que los fines tengan que sea asumidos como inamovibles, sino que siempre están abiertos a la corrección (P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, pp. 173-ss.).

Por otra parte, la propuesta de Ricoeur a cerca de la “vida buena” demarcada por el concepto de “excelencia”, es decir, de patrones sociales de evaluación de los logros, depende en buena medida del término “realización”, en tanto la persona persigue su ideal de vida como una realización de sí misma. A mi modo de ver, este camino de análisis obvia un estudio de la misma necesidad de realización, cuyo concepto análogo en la presente investigación es el de “trascendencia”. La ausencia de este estudio trunca la comprensión del porqué de la transformación de los fines o, simplemente, la búsqueda de algún fin. Asimismo, me parece extraña esta falta, sobre todo si se considera que la reflexión a cerca de la necesidad de darse un nuevo ser está ligada íntimamente al personalismo, tradición de la cual Ricoeur es un gran heredero.

Puesto que la esperanza articula los caminos que transita el ser humano, en ella se juega la claridad del ser del hombre, y aunque históricamente la esperanza cambie y resalte polos de la realidad (la razón, la pasión, lo divino, etc.), ella reúne la existencia en su complejidad. La esperanza no deja de ser un deseo, pero al mismo tiempo es una meta conciente. Se trata de una “especie de foco viviente que por su lejanía y su inaccesibilidad atrae y hace una especie de vacío.”³² Según nuestra autora, en la esperanza se juega el encadenamiento –como el del deseo– a un fin, así como la indeterminación suficiente para que el ser humano realice acciones libres que le permitan conseguirlo.

Pero ¿qué pasa cuando el hombre carece de esta esperanza? Si bien el ser humano no deja de esperar nunca un futuro, cuando no sabe qué esperar y el futuro se cierra, la existencia se hace insoportable³³. El motivo, ve Zambrano, se encuentra en que el camino del hombre se vuelve un simple errar que pierde toda perspectiva. Una existencia así no se desarrolla en un horizonte lo suficientemente claro, y por ello el hombre queda condenado a la confusión en la que inmediatamente se abre la realidad, como dijimos antes, una confusión surgida de la falta de razón y unificación.

Si volvemos ahora a la esfera temporal, la falta de esperanza es también la carencia de perspectiva sobre un presente y pasado. Y como mencionamos, esto llevaría a una incapacidad para moverse en el tiempo libremente. Por ello, conciencia y libertad quedan unidas por un saber del tiempo, y este saber es un conocimiento que requiere la clarificación de la esperanza tras el camino vital que cada quien transita. Y puesto que estos caminos no le “pertenecen” a la conciencia, sino que forman parte de un horizonte, la esperanza no es potestad de cada individuo. Tal vez sería más preciso decir que cada quien

³²M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 44.

³³*Vid. Ibid.*, p. 84.

asume esa esperanza que en principio lo guiaba “inconscientemente”. Hacer conciencia, por tanto, comporta la clarificación de un fin que a su vez nos permitirá ser libres. En esta simultaneidad quedan unificados horizonte y libertad. Como se dijo, la importancia de esto es no dar prioridad a ninguno de los polos³⁴. Así, la pertenencia al horizonte y la posibilidad de ser libre y transformarlo se encuentran íntimamente relacionadas, pues todo actuar sobre la realidad depende de ser conciente de los fines que dirigen aquellos proyectos de los que somos partícipes.

No obstante, esto no garantiza una reconciliación perfecta entre el horizonte y la persona. Pues así como puede haber una aceptación de la esperanza, puede existir un profundo rechazo. Aunado a esto, el proceso por el cual la persona reconoce su mundo, engendra a su vez una responsabilidad consecuente que lo señala y distingue de la comunidad. Así, hacerse conciente de un horizonte, también significa ir horadando la comunidad de tal modo que se desemboca en la creación de un nicho más o menos acompañado que llamamos soledad.

³⁴ Cf. Ch. Maillard, *Op. cit.*, p 64, y M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 44.

CAPÍTULO TERCERO:

LA SOLEDAD COMO CREACIÓN DEL TIEMPO PROPIO

*La soledad es una conquista metafísica,
porque nadie está solo, sino que ha de llegar
a hacer la soledad dentro de sí.*

–M. Zambrano

Uno de los conceptos fundamentales para definir a la persona es la soledad. De hecho la soledad funge como la brújula que nos guía a través del concepto opaco de persona en la caracterización más amplia que de él hay en la obra de la malacitana¹. En este apartado pretendo aclarar el sentido de la soledad para la construcción de la persona. La tesis que me permitirá, a la vez que relacionar ambos términos, explicar propiamente la soledad es la siguiente: La persona existe irremediabilmente en la soledad ante la responsabilidad que tiene por su propia vida. Para explicar esta tesis tendré que hacer un recorrido por aquellas

¹ Vid. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 26.

condiciones que le permiten al ser humano refugiarse en la soledad. Este apartado cerrará con una breve aclaración de aquello que ganamos en ese refugio solitario de la persona.

3.1.La perspectiva de la soledad

Al comienzo de la mencionada definición dice nuestra autora: “Solemos tener la imagen inmediata de nuestra persona como una fortaleza en cuyo interior estamos encerrados, nos sentimos ser un «sí mismo» incomunicable, hermético, del que a veces querríamos escapar o abrir a alguien...”² En estas líneas se encuentra implícita la razón para asumir la perspectiva de la soledad. La necesidad de conservar lo “interno” –y no suponer que se trata de una imagería reductible a lo común y exterior– depende en última instancia de la perspectiva de la conciencia a la que recurre nuestra autora. En este sentido el concepto de soledad pretende reformar, en la filosofía de Zambrano, esa intimidad que para la Modernidad era acaparada por la subjetividad. Aún con mayor exactitud, se pretende reformar la perspectiva de la filosofía de la conciencia. Es decir, la persona es comprendida desde su propia perspectiva, desde la intimidad del “yo”. Esta visión “subjetiva” que puede tener el ser humano de sí fue retomada por los personalistas para dar voz a la experiencia que cada quien tiene de su propia vida. El personalismo supone de fondo que la experiencia particular nos ofrece una comprensión más profunda de la vida humana. Esta profundidad

² M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 26.

se piensa en comparación con las filosofías subjetivistas que no prestan atención a la biografía, y en contraposición a las visiones teóricas que conciben de principio la posibilidad de diseccionar la conciencia de cada persona según las ideas generales del grupo social o nación a la que pertenece. Al contrario de estas posturas, como decíamos en el primer apartado, hay una preferencia por el valor de lo singular respecto a lo general.

Además de ello, incluso algunos personalistas como Nédencelle consideraron que la perspectiva “íntima” o “subjetiva” era irrenunciable para todo ser humano, pues “es imposible volverse hacia lo que sea sin estar al mismo tiempo y proporcionalmente vuelto hacia la forma personal.”³ Se incluye en esto, claro está, que todo pensador cuyo programa sea impersonalista o crítico a dicha postura, “contiene [este programa] un aspecto de su personalidad”⁴. Esto querría decir que toda perspectiva es deudora esencialmente de la biografía de un “yo”, y sobre todo de la concepción que ese “yo” tiene de su biografía.

No obstante la imposibilidad de desprenderse de una perspectiva mediada por la biografía, esto difiere de la razón central por la que Zambrano asimila la perspectiva “íntima”. En consonancia con Emmanuel Mounier y Gabriel Marcel, recurre a este horizonte para rescatar la responsabilidad que cada quien tiene de *su vida*⁵. No se habla aquí inmediatamente de la responsabilidad que puede ser juzgada exteriormente según moral o legalidad. Aquella que es relevante para la perspectiva personalista es la que alcanza, o de la que es conciente, cada hombre y mujer. Tómese en cuenta lo dicho en el apartado anterior sobre la conciencia. Cada ser humano necesita comprender la trama y las relaciones prácticas de su mundo para ubicarse dentro de él y poder ser verdaderamente

³ Maurice Nédencelle, *La reciprocidad de las conciencias*, p. 13

⁴ *Ídem*.

⁵ *Vid.* Gabriel Marcel, *Homo viator*, p. 26-ss.; Emmanuel Mounier, “Nuestro humanismo” en *Mounier en Esprit*, p.18 y 19; M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 19.

libre. Si bien una visión externa puede suponer y adjudicar libertad a todo individuo, los límites de la propia libertad sólo se conocen o reconocen desde una perspectiva interna o biográfica⁶.

Esta responsabilidad frente a la vida ha sido definida recurrentemente por la filosofía y la literatura como la soledad humana. No sólo es una idea cuyo arraigo se encuentra en el personalismo, también acuden a ella pensadores que influyeron profundamente en Zambrano⁷; por ejemplo Antonio Machado, Unamuno, Nietzsche con su heroica soledad, Heidegger y la angustia ante la nada, y el mismo Ortega y Gasset habla de esa soledad del “yo” en la que irrumpe el incontrolable “tú”. En estos autores la soledad corresponde a una vida interna que no logra entrar en perfecta consonancia con las formas convencionales de comunicación o de conducta moral. Estos escritores suponen que hay algo en cada persona que la “separa” de las demás, que a su vez le resulta intransferible y, en algunos casos, incomunicable.

Inclusive, la soledad ha sido pensada como el lugar de la identidad personal, pues ha sido contrapuesta a las figuras homogéneas de la cultura. En estos casos lo relevante ha sido realizar una apoteosis a la autenticidad personal. De modo que terminan por desembocar en un individualismo extremo. Este exaltamiento a lo propio, sin embargo, es contrario al espíritu de este trabajo. No se pretende aquí contradecir la realidad de los vínculos con los grupos a los que se pertenece, sino pensar esa libertad que cada quien tiene dentro de la comunidad. Por ello, lo que sí deseo conservar es la postulación general del significado

⁶ Es importante resaltar que la perspectiva personalista ha criticado duramente las teorías que conciben al ser humano como encerrado en su propia conciencia. De este modo, todo conocimiento de uno mismo depende en último término de la apertura al otro (persona o tradición). Sobre este tema en Zambrano véase: Goretti Ramírez “«Merci bien»: Persona, diálogo y exilio en un poema de María Zambrano” en AA. VV. *Actas del Congreso internacional del Centenario de María Zambrano. II. Crisis y Metamorfosis de la Razón, Vélez-Málaga 2004*, y Brian Muñoz “Egología, sociedad e historia en *Persona y democracia* de M. Zambrano” en AA. VV. *Pensamiento y palabra en recuerdo de María Zambrano (1904-1991)*.

⁷ Vid. Brian Muñoz, *Op. cit.*, p. 540.

social que dicha soledad conlleva. Esto es, el supuesto de que la comunidad humana no es perfecta y que no hay tradición alguna que reconcilie dentro de sí a los seres humanos. Mantener un excedente en el ser humano particular respecto a lo común –o una esencial falta o fracaso si lo vemos desde la perspectiva de las convenciones e instituciones– nos permite entender y suponer que no hay horizonte histórico que agote las posibilidades humanas⁸.

3.2.Las condiciones de la soledad

Aunque la soledad sea inmediatamente un alejamiento en el espacio y el tiempo de otras personas, tiene como condición de posibilidad la estructura misma del horizonte histórico. Es decir, la comunidad entre personas sólo puede fracturarse en tanto las creencias, el lenguaje e instituciones no cohesionan de modo regular y homogéneo a toda persona⁹. La soledad es, en todo caso, un extrañamiento del mundo y de la alteridad por no poder reconciliarse perfectamente con ellos. Esta separación, no obstante, es concebida por nuestra autora como una “conquista metafísica”. Esto quiere decir que se trata de una posibilidad esencial del ser humano, pero que a pesar de ello se alcanza sólo mediante transformaciones en la existencia. La motivación de Zambrano para proponer esta tesis se

⁸ Vid. M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 152.

⁹ Cf. M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 136.

debe a dos cuestiones: a) a la crítica que hace a la soledad de la conciencia cartesiana; b) y a su propuesta ontológica.

Respecto a la soledad cartesiana se ha dicho antes que su mayor problema era reducir todo ente a una representación mental. Esto hacía de la conciencia una isla que suponía regir todo el horizonte aun sin mantener con él una verdadera interacción. Contra esta idea la veleña plantea que el ser humano llega a ser conciente de un mundo a la vez que se ata a él. En “La vida en crisis”¹⁰ incluso llega a escribir que el ser humano se esclaviza a su horizonte y oculta continuamente toda posibilidad de duda. Entendiendo que la duda sólo puede darse cuando de base hay una distancia, es decir, cuando el horizonte, o parte de él, no envuelve cabalmente la vida humana. El ser humano se encuentra, por ello, en principio acompañado por la irrefutable realidad. Sólo cuando logra ver en el horizonte una fractura, un espacio en el que la diversidad y la duda pueden caber, puede entonces encontrar su soledad.

Esto nos lleva al segundo punto, a saber, la perspectiva ontológica. La tesis zambraniana acerca de la conciencia atada al mundo es un intento de comprensión del significado de las crisis en las creencias que sostienen una circunstancia histórica¹¹. La pensadora española parte de que las crisis son momentos de suma luminosidad para comprender la dimensión ontológica de la existencia, puesto que es entonces cuando el nexo que nos une a la realidad se hace evidente en su obscurecimiento¹². Resulta claro, desde la experiencia angustiante de la crisis, que habíamos vivido dentro de una confianza firme en la realidad. Esta confianza y cercanía se fracturan y generan un vacío que nos

¹⁰ Vid. Zambrano, “La vida en crisis” en *Hacia un saber sobre el alma*, p. 107.

¹¹ Zambrano se detuvo particularmente en esa crisis posterior a la era de la razón que fue la Modernidad. No obstante, esto incumbe a lo que hasta ahora hemos llamado trascendencia de las circunstancias. Pues este tránsito entre horizontes esta mediado por el agotamiento de los límites que en cada época se suponían propios del ser humano y a la realidad.

¹² *Ibíd.*, p. 104.

permite preguntarnos por aquel vínculo y adentrarnos en su sentido. Cuando este espacio se pronuncia logra verse la vida humana sin medida alguna. “La crisis muestra –dice Zambrano– la entrañas de la vida humana, el desamparo del hombre que se ha quedado sin asidero, sin punto de referencia; de una vida que no fluye hacia meta alguna y que no encuentra justificación.”¹³ En este sentido, el ser humano se queda realmente solo, y ante todo carente de un horizonte y perspectiva. La esperanza en la que se vivía, aquella que organizaba el horizonte, se ausenta y con ello se distancia esa realidad común en la que se desarrollaba la existencia¹⁴.

Al contrario, en las etapas de “tranquilidad” de la historia o la vida personal, la cercanía con la realidad es irrenunciable. En dichos momentos el saber que se tiene basta para ubicar el lugar que ocupan los entes en el mundo¹⁵. Y aunque me atrevo a dudar que estos momentos de completa paz existan, concuerdo con que hay esferas de la realidad en las cuales históricamente no ha cabido duda alguna. Estas piedras de toque son las que han acompañado al ser humano y las que han evitado se enfrente continuamente a esa nada en la que la vida humana está suspendida. Particularmente son las realidades morales y sobretodo religiosas las que dan verdadera compañía al ser humano. Asimismo, son las que al perderse o fracturarse dan lugar a la soledad que aquí nos importa.

En comentario de Ramón Roig Barberá, “El angustiado –aquél que experimenta la crisis del vínculo con la realidad– es un ser activo cuya responsabilidad no cae de forma inmediata sólo sobre el mundo natural, sino ante todo sobre el mundo moral. Lo que se

¹³ *Ibid.*, p. 101 y 102.

¹⁴ En una tónica muy semejante dice María Zambrano: “Sabemos que él, ello, lo esperado no está ahí, ni cerca ni lejos. Y entonces nos damos cuenta de que vivimos enteramente solos. Y vivir a solas es vivir a medias, es estar recluso, condenado, cegado también; es estar en reserva y a la defensiva.” M. Zambrano, *Delirio y destino*, p. 15.

¹⁵ Sobre este punto también puede verse la opinión de Zambrano sobre el siglo XIX en Europa y la “Pax Augusta” de la antigua Roma. Véase M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 53 y 54.

angustia en la angustia no es ya «el hombre», sino eso que llamamos «la persona». Lo que se patentiza en la angustia, por tanto, es la persona, es ella la que se angustia por abrirse paso.”¹⁶ Es decir, la soledad es resultado de una ruptura entre el mundo y el ser humano. Esta separación muestra al hombre la nada constitutiva de su ser. Asimismo emerge su responsabilidad, misma que ha de mediar entre eso de lo que no se duda y aquello cuya inapelable realidad se ha esfumado. De este modo la soledad y la responsabilidad se pertenecen mutuamente, pues toda soledad abre un espacio de libertad en el horizonte de lo común. A esto debe agregarse que toda responsabilidad señala e “individualiza” a las personas. Ser responsables nos deja solos con nuestra libertad en el momento de decidir y actuar. Por ello es que cuando la soledad crece, aumenta la responsabilidad, y cuando llega a un límite emerge la angustia como síntoma del reconocimiento de la absoluta libertad humana¹⁷. Nace así con la soledad la persona. De este modo el ser humano es persona en tanto descubre su libertad y su responsabilidad.

Zambrano llama este drama en el que el hombre encuentra su soledad y su responsabilidad “alba de lo humano”, puesto que sólo entonces es cuando el horizonte comienza a pertenecer verdaderamente al ser humano. Esto último en contraste con los largos tiempos en los que la vida de hombres y mujeres se ha debido a entidades que superan la acción de todo ser humano. Ya sea por divinidades o por instituciones, la libertad ha sido ocultada tras diversos sentidos monolíticos. Y puesto que lo que está en juego es el orden fundamental de la existencia, el proceso mediante el cual el ser humano

¹⁶ Ramón Roig Barberá, “«Por la “palabra” el ser humano “tiene tiempo” y “libertad»” en *Actas del Congreso internacional del Centenario de María Zambrano. II. Crisis y Metamorfosis de la Razón, Vélez-Málaga 2004*, p. 665.

¹⁷ Si bien no se parte de la asunción de la completa libertad de la conciencia en la conformación del concepto de persona, esto no significa que ontológicamente el ser humano no posea una libertad que no le puede ser arrebatada por ninguna existencia fáctica.

va alcanzando su libertad es visto por la pensadora malacitana desde una perspectiva ontológica y no meramente política o moral.

Un buen ejemplo, y bastante clásico en la obra Zambrano, es su libro *El hombre y lo divino*. En él la veleña desentraña ese cambio radical que experimentó el ser humano al dejar de deberse a los dioses y comenzar a llevar su propia existencia a costas. La mutación podría expresarse como el dejar de ser hijo de los dioses para volverse él mismo, el ser humano, el propio vientre que ha de engendrarlo. Es la muerte de los dioses, o por lo menos su distanciamiento, lo que permite a hombres y mujeres descubrir en la realidad algo propiamente humano y no divino. Este hallazgo se traduce como el robo de un tiempo y espacio a la divinidad. Es decir, el destino que los dioses depararon a la humanidad comienza a dejar huecos por los que la libertad puede nacer¹⁸.

Sumados a estos dioses, el ser humano ha creado continuamente instituciones políticas y morales que del mismo modo han acaparado el horizonte. No es exacto empero comparar a las divinidades con las instituciones o Estados. Sin embargo, si poseen algo en común, es la posibilidad de anular a la persona al mantenerse como la única realidad vigente y valiosa.

¹⁸ Para Zambrano un ejemplo de estos primeros destellos que le muestran al ser humano su libertad es la postulación de la naturaleza humana en Grecia, pues el hombre se hace de un “ser” que no puede ser movido a voluntad por los antiguos dioses trágicos. Otro caso que cautivó a la malacitana fue Job. En su figura el ser humano lucha por descifrarse. Zambrano insiste en innumerables casos que Job “se va a razones con Dios”. Él encarna pues esa necesidad del humano de saber de sí, para conocer ese destino que los dioses le tienen oculto. Véase por ejemplo *El hombre y lo divino*, pp. 36-ss.

3.3. Defender la soledad: la creación de un tiempo propio

La defensa de la soledad puede resultar al lector en principio un desplante de misantropía. Aún peor, podría creerse que en el fondo se apuesta por una subjetividad autosuficiente. Éste no es el caso. La idea la tomo del pequeño ensayo “Por qué se escribe”¹⁹. A mi parecer, en este texto temprano de la autora malacitana queda claramente expresada la preocupación por la soledad y el motivo central por el que debe ser resguardada. Contrario a lo que podría parecer, la defensa de la soledad sólo adquiere sentido desde un profundo respeto a la alteridad. Como se ha manejado aquí, la absorción espontánea del ser humano a la circunstancia tiene siempre el riesgo de restringir el ser de los entes a generalidades y convenciones. Y cuando el ente que se reduce es el ser humano, éste pierde su libertad, y su trascendencia es negada. Con ello, su diferencia y la misma posibilidad de diferir, cae en el olvido. Así, si la soledad es la asunción de ese espacio vacío en el que la persona tiene que hacerse responsable de su participación y creación (transformación) del horizonte histórico, defender la soledad significa resguardar esa libertad de realizar el anhelo de ser más. O en otras palabras, significa proteger esa diferencia que permite a la persona escapar de las determinaciones históricas.

Dentro del mencionado ensayo se contrastan dos modos en los que el lenguaje puede enfrentarse a las circunstancias: el habla y el escribir. Aunque he advertido en la introducción que el tema del lenguaje supera los límites de la presente investigación, tomo estas figuras porque, a pesar de concentrarse en lo lingüístico, creo que representan las actitudes que una persona puede tener frente a su horizonte.

¹⁹ M. Zambrano, “Por qué se escribe” en *Hacia un saber sobre el alma*, pp. 35-44.

Lo anterior no significa que se esté restringido a ejercer la propia responsabilidad desde la escritura y el habla. No pretendo, como tampoco lo hizo Zambrano, limitar ni el lenguaje ni la acción responsable a estas dos posturas. Lo que se resalta es el argumento que en ese texto defiende la necesidad de distanciarse de las exigencias inmediatas que la circunstancia y la convivencia imponen a las personas. El fin de este distanciamiento, que se ha llamado soledad, es la reintegración responsable de la persona en su horizonte. Cuestión que desemboca en la concentración de la persona en su posibilidad más íntima: trascender su situación.

El argumento de Zambrano parte con la descripción del habla como un uso cotidiano del lenguaje según la premura de las circunstancias; “se habla –dice Zambrano– por necesidad momentánea inmediata y al hablar nos hacemos prisioneros de lo que hemos pronunciado”²⁰. El sentido que guardan las palabras se vuelve banal pues sus posibilidades son limitadas a lo que en el momento se requiere de uno. Ese es el cotidiano e inevitable absorberse en la situación. La cotidianidad tiende a ocultar los posibles sentidos que el lenguaje guarda y los remplaza con la inmediatez.

Si entendemos lo cotidiano como un tipo de presente en el que las cosas se mantienen según un ritmo casi inalterado (la rutina), las posibilidades de sentido ocultarían la historia que las ha forjado y la labilidad que les permite futuras inflexiones. Así, lo cotidiano entorpece la proyección a las posibilidades futuras. Tal como se ha venido diciendo, el mayor peligro de moverse en el tiempo es ser incapaz de descubrir los caminos que nos conduzcan a horizontes distintos.

²⁰ M. Zambrano, “Por qué se escribe” en *Hacia un saber sobre el alma*, p. 38.

Partiendo de lo dicho sobre el habla, pude encontrarse una analogía con la descripción dada en *Persona y democracia* sobre uno de los límites de la acción²¹. En ese texto se opone la autora a la concepción de la acción libre como el resultado de un actuar espontáneo de la persona. Pues, al contrario, espontáneamente la acción de las personas es una respuesta muy acotada al “desafío que las circunstancias lanzan constantemente al hombre”²². El ser humano responde, casi maquinalmente, a los proyectos previamente establecidos en su circunstancia. Si bien toda circunstancia acota de ese modo los caminos realizables, el riesgo último es el entorpecimiento para descubrir planos distintos que redimensionen el ser del ser humano²³.

Respecto a la escritura es preciso decir que la analogía no es tan directa. En este caso el carácter lingüístico puede desviar un poco la argumentación. No obstante, creo que en principio la escritura, tal como la piensa Zambrano, puede brindarnos algunas ideas para entender este retiro a la soledad que le permite a la persona hacerse responsable de los sentidos que circulan en su horizonte, así como para reconfigurarlos. Cito a Zambrano en “Por qué se escribe”:

Escribir es defender la soledad en que se está [aquella que le es ineludible a la persona]; es una acción que sólo brota desde un aislamiento efectivo, pero desde un aislamiento comunicable, en que, precisamente, por la lejanía de toda cosa concreta se hace posible un descubrimiento de relaciones entre ellas.

²¹ En dicho texto Zambrano explica que la acción humana se ve atada a dos necesidades: aquella necesidad que las circunstancias nos imponen, y la que resulta de tener que actuar primero para saber quién es el ser humano y lo que le conviene. Esta última aporta la contextura trágica al ser humano, pues está condenado a conocerse sólo habiendo padecido las consecuencias de sus actos. Respecto a la primera de estas necesidades, que es la que aquí compete, dice Zambrano que implica el ocultamiento de nuestra libertad. *Vid.* M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 81.

²² M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 81.

²³ Aquí es bueno tener en claro que la razón poética se presenta como una actitud de pensamiento que diluye la realidad esclerosada por esas respuestas inerciales o, aún peor, por aquellas derivadas de la rigidez racional. Esto con la finalidad de liberar el impulso humano de ser.

Pero es una soledad que necesita ser defendida, que es lo mismo que necesitar de justificación. El escritor defiende su soledad, mostrando lo que en ella y únicamente en ella, encuentra²⁴.

El primer punto a resaltar es que quién escribe lucha con el ritmo de la cotidianidad. No solo por la evidente necesidad de tomarse un tiempo frente a las hojas de papel en vez de pasar ese mismo lapso en una rutina de convivencia “directa” con las demás personas. En un sentido más fundamental, quien escribe lo hace con el fin de reparar en las palabras. No es en absoluto banal detener el lenguaje en un archivo, pues lo que se haría entonces es navegar contra el tiempo. Pero la contracorriente no se resiste a un tiempo que pasa y se pierde para siempre, sino contra el tiempo que se dispersa en un presente desarticulado por saturarse de ese hablar cuyo sentido está encadenado a la reacción momentánea ante las circunstancias²⁵.

Esta desarticulación no significa que en la vida cotidiana no encontramos relaciones prácticas entre las cosas. Al contrario, como mencioné en el segundo capítulo, son las relaciones prácticas las que abundan en el mundo en el que las conciencias se mueven. Esas son las cosas concretas, o mejor dicho, aquellas que se disfrazan de cosas concretas cuando el ser humano se sumerge en el mundo. Así, esta reducción de la realidad a lo “concreto” no es más que una reducción de los sentidos de los entes. Por ello propone Zambrano tomar distancia, para descubrir esas relaciones que han hecho que se muestren empobrecidos. A

²⁴ M. Zambrano, “Por qué se escribe”, p. 35.

²⁵ Como puede verse, las tesis de Zambrano no pretenden explicar porqué el ser humano inventó la escritura. Se trata, en cambio, de un rastreo de la función vital del pensamiento escrito. Asimismo, reparar en esta función implica asumir la centralidad del lenguaje en la conformación de la circunstancia, pues el trabajo del escribir no es otro que el de descubrir en las palabras y discursos verdades que estructuran las circunstancias históricas.

su vez, este descubrir lo entiende la autora como la revelación (*aletheia*) de una posibilidad distinta de articular la realidad²⁶.

En esta línea, la escritura pretende reconciliarse con esa capacidad del lenguaje que le permite descubrir diversos sentidos. Cuestión que puede ser entendida como la reconciliación con el “poder comunicador de las palabras”²⁷. Esto es, con la capacidad de crear una comunidad o circunstancia. Como bien se ha dicho, la soledad pretende salir de sí para llegar al otro y forjar con él un mundo que difiera de los sentidos empobrecidos. Esta es la intención de la defensa de la soledad; con ella se pretende luchar contra el impulso del tiempo que todo lo esteriliza. Este es el tiempo que la persona no persigue, pues en él se sigue un curso delimitado por los proyectos generales de vida.

La libertad es posible, según lo dicho en los apartados anteriores, porque todo sentido se fractura al ser incapaz de agotar la posibilidad de ser del ser humano. Se permite así un vacío en el que puede nacer la persona con su responsabilidad. Sin embargo, no es la fractura de las creencias lo que más importa en este proceso. Lo relevante, en cambio, es que el ritmo bajo el que se vive el tiempo pueda “fracturarse”. O en otras palabras, que el modo de vivir en el tiempo no impida su diversificación dentro de cada persona. Recuérdese aquí que, para Zambrano, en la comprensión de la temporalidad se encuentra verdaderamente la posibilidad de ejercer la libertad. Por ello la soledad de la persona debe ser definida primariamente como la apropiación de un tiempo en que la persona pueda ser libre²⁸.

²⁶ Cf. M. Zambrano, “Por qué se escribe”, p. 38

²⁷ Cf. M. Zambrano, “Por qué se escribe”, p. 37

²⁸ En los términos a los que aquí se ha recurrido, esto implica que se viva en un tiempo que no cierre la existencia a las posibilidades aún no acaecidas, es decir, que el tiempo tenga asegurado un porvenir abierto o indeterminado. *Vid* apartado 2.2. del presente trabajo.

Desde este contexto es que Zambrano plantea la idea de “tiempo propio”. Este concepto denota la posibilidad del ser humano de encargarse de su tiempo libremente. Aquello que posibilita dicha apropiación es el reconocimiento de la soledad como condición de la existencia humana. Como bien señaló Unamuno, la existencia está condenada a la soledad, aunque esto no implica que seamos concientes de ello²⁹. Al contrario, y como se dijo en el análisis de la figura del “habla”, la soledad es ocultada por la cotidianidad y su inmediatez funcional. De ese modo, las circunstancias aparecen estáticas y completamente presentes sin pasado ni porvenir.

En cambio, cuando se nos revela nuestra soledad y nos desprendemos de la inmediatez de la acción, queda claro que ese presente no es más que una posibilidad de lo que puede ser nuestro entorno y nosotros mismos junto con él. Ese presente estático de las circunstancias, que todo lo llenaba, aparece entonces como lábil y mutable. Surge así un verdadero porvenir que no está sumido en la inercia cotidiana, y con ello, la posibilidad de apropiarnos de ese tiempo de indeterminación que parecía cancelado previamente.

“Entrar en nuestra soledad –dice Zambrano– supone disponer del tiempo, movernos en él, y si se hace bien, saber usarlo.”³⁰ Claro está que este “saber usar” el tiempo no debe ser entendido como un aprovechamiento de los días en términos de una programación de las horas productivas frente al tiempo de esparcimiento. Tampoco bastaría con llenar nuestro tiempo con actividades “valiosas”, o mejor dicho, con acciones previamente reconocidas como dignas de ser realizadas para “no perder el tiempo” en banalidades.

Igualmente, hacer uso del tiempo no debe entenderse en el sentido más inmediato y según la expresión cotidiana “tomarse tiempo para...”. Si bien esta frase remite al campo de

²⁹ Cf. M. Unamuno, “Soledad” en *Op. cit.*

³⁰ M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 151.

la acción libre la decisión y la planeación de actividades, no logra mostrar la dimensión fundamental del tiempo propio en la construcción misma de la persona. Puede decirse que esta planeación y decisión sobre el tiempo apunta a la posibilidad de hacerse de un tiempo de modo que este le permita a la persona desenvolverse respondiendo a la necesidad de ser que habita en ella.

A mi parecer, y es lo que sostengo en esta investigación, lo relevante en el “uso” del tiempo es el ejercicio de la libertad, es decir, la apertura de la existencia a la transformación y a diferenciarse. Cuestión que implica la proyección de nuestra responsabilidad sobre nuestra circunstancia y sobre nosotros mismos.

Esto último lleva invariablemente a la persona a reparar en el transcurso de su temporalidad para garantizar la apertura de posibilidades en las que se pueda jugar la existencia. Hacer uso de la temporalidad tiene como fin el mantenimiento del fluir de la existencia. Para eso ejercemos nuestra responsabilidad en el tiempo, para liberar a la vida en su constante creación de mundos.

Es importante aclarar que, si bien el impulso de trascendencia que nos hace crear circunstancias distintas no nace de una decisión consciente y por ello tampoco voluntaria, lo que sí recae en nuestra decisión es la liberación de esa fuerza latente de creación. Aquí es donde entra en juego el trabajo personal de encargarse del propio tiempo y no sólo dejar que transcurra según los parámetros que las situaciones proponen.

Por lo anterior puede notarse que en la apropiación del tiempo se encuentra la dignidad de la persona. En dicha apropiación está la posibilidad misma de vivir según la libertad, esto es, de llevar una existencia que no comprenda su horizonte como el último margen al que puede arribar. Pues, por un lado, la apertura de ese porvenir en la cotidianidad reiterativa abre una brecha para la liberación del anhelo de trascendencia. Por

otro lado, la apropiación del tiempo es la libertad personal en tanto implica la posibilidad de hacerse responsable de su horizonte histórico. Ambos elementos, trascendencia y responsabilidad, han sido considerados en este trabajo como las marcas de la dignidad humana.

La finalidad de reunirlos bajo el concepto de tiempo propio es, como se dijo en el capítulo dos, llevar el tema de la libertad a la dimensión temporal. Lo cual permite una comprensión de la libertad en términos de posibilidades abiertas y no según los conceptos derivados de una voluntad espontánea o asertiva propia de la teoría kantiana que dependen en último término de la teoría de un sujeto racional fundente de la moral.

Con lo dicho hasta aquí puede concluirse que la dignidad de la persona está en la posibilidad de verificar en su vida el anhelo de ser. La propuesta se ha separado así del personalismo kantiano tratado en el segundo capítulo. Sin embargo parecen adolecer ambas perspectivas de un mismo problema. Antes se criticó que la moral kantiana –fundamento de la dignidad humana para el filósofo prusiano– no consideraba el encuentro con la alteridad para su establecimiento. Ahora se ve que la tesis del tiempo propio implica el ahondamiento de la persona en su soledad en busca de la responsabilidad nacida de su singularidad. ¿Qué pasa con la alteridad, podemos dispensar de ella? ¿Es accesorio en el desarrollo de la trascendencia personal? La respuesta es un contundente no. Abrirse al porvenir debe ser entendido por lo menos en dos sentidos; en principio, el porvenir es un modo en el que uno mismo puede llegar a ser un otro, en segundo lugar, el porvenir implica el recibimiento de aquello que no se ha presentado o no se ha dejado presentar hasta el momento, ya sea una persona concreta o a un grupo de creencias. No obstante, y puesto que la apertura a la alteridad está comprendida dentro del proyecto de desarrollo de trascendencia personal, esto implica que la alteridad está integrada en la propuesta

personalista en tanto compromiso y tarea constante de comprensión, asimilación y distanciamiento, y no solamente como algo dado que nos rodea.

Detengámonos un momento es esto que podría nombrarse “punto de quiebre”, puesto que, en el camino del desarrollo de la persona, ella puede quedar aislada en su soledad, o bien abrirse a la alteridad. Al respecto Mounier escribió que en el camino personal “hay soledades irremediables que ninguna comunidad colmará en esta vida.”³¹ El peligro de la profunda soledad es el riesgo de la persona. Un buen ejemplo de ello es la amarga queja de Nietzsche en el *Zaratustra*. En este texto el conflicto no es el desprecio del otro, como bien puede parecer al principio, sino la falta de una alteridad que permita continuar el anhelo de trascender así como comprender el camino que Zaratrustra ha seguido³².

No obstante, sólo cuando la persona reconoce su soledad, puede ver que su circunstancia no es fija, y que al contrario posee un futuro indeterminado. La razón de esto se encuentra en las mismas condiciones que posibilitan la soledad, es decir, que las instituciones y tradiciones no son capaces de aprehender totalmente la existencia humana. Y en este rechazo a ser subsumida en la generalidad del orden del horizonte, la persona recibe un espacio abierto en el cuál puede intervenir y modificar el horizonte histórico. Así, en la soledad es que la persona se reconcilia con su responsabilidad, misma que le permite comprometerse con su mundo.

Esto significa que en el retorno a sí misma, a su soledad, la persona no se envuelve en pensamientos románticos sobre esa realidad. La posibilidad de cambio que introduce la persona no se asemeja a la creación de castillos fantásticos cuya finalidad es ahogarse en la

³¹ E. Mounier “Nuestro humanismo” en *Mounier en Esprit*, p. 22.

³² *Vid.* S. Serrano Poncela, *Op. cit.*, p .170.

melancolía de un mundo distinto. La soledad de la persona tampoco la confina a un rechazo del mundo, como si se tratase de una visión distante sin valor. Al contrario, Zambrano postula que la vida personal presiona por salir, por realizarse. “La persona vive en soledad –escribe Zambrano– y por lo mismo, a mayor intensidad de vida personal, mayor es el anhelo de abrirse y aun de vaciarse en algo; es lo que llamamos amor, sea a una persona, a una patria, al arte, al pensamiento.”³³ Este es el paso al que debe conducirnos la soledad de la persona, a saber, a reencontrarnos con la alteridad.

La soledad, en tanto tiempo, es la separación de los ritmos de convivencia y de proyectos comunes, entendiendo por ritmo ese orden que la conciencia va dando a la temporalidad. Así como antes hablábamos de creencias compartidas que sostenían un horizonte histórico, ahora lo hacemos de ritmos de vida que llevan a cada ser humano a entrar tanto en proyectos compartidos como en convivencia con otros individuos. Estos tiempos estructuran el destino común de una sociedad, y nada tendrían de problemático si no llegasen a dictar ritmos que frenan e incluso oprimen la existencia humana. Frente a estos tiempos la soledad puede verse como un refugio. Sin embargo, sólo la podemos llamar “refugio” en un sentido paradójico. Pues bajo esta temporalidad es que el hombre se arroja a sí mismo a la responsabilidad de su propia existencia. Y con ello logra entrar en una dinámica que le permite crearse a sí mismo. La persona diversifica así a la comunidad, pues introduce nuevos modos de ser, de comprender y de relacionarse.

Creo que esta idea puede ser comprendida con ayuda de un caso en el cual precisamente el tiempo resulta demasiado ajeno a las personas. Debo este ejemplo a Laura

³³ M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 26.

Echavarría³⁴. En su escrito analiza el profundo sujetamiento bajo el que los trabajadores de las maquiladoras en México se encuentran. Describe cómo en la maquila se crea un espacio en el que no intervienen las voces humanas. Ahí el silencio es recortado por el constante ruido de las máquinas de coser. Peor que un reloj, el tiempo es marcado por el número de prendas cosidas, pues ahí no se trabaja según horario, sino a destajo. Por ello a los trabajadores les pertenece aún menos el tiempo. El presente se les escapa en una media atención, en coser, pegar y hacer, siempre hacer algo. Inmersos en un trabajo mecánico, cualquier robo al tiempo de producción está previamente pagado en caja mediante la pérdida de sueldo. Y por si esta amenaza fuera poca cosa, ese silencio no puede ser ocupado por los maquiladores como un refugio para detenerse en sus pensamientos. Una distracción de esa clase bien podría desembocar en un accidente más o menos recompensado por el “seguro médico”. Así, ni el silencio les pertenece, ni están retirados a una verdadera soledad, ni están en verdadera compañía. Están sujetos. ¿Cuándo pues puede tener tiempo un trabajador así? Una broma, un arreglo de jornadas, tal vez recordar qué se tiene que hacer al terminar... esas son las pequeñas fugas que Laura Echavarría prevé. ¿Y el tiempo libre? Seguro significa descansar y trabajar más en el hogar.

En un caso así, creo, se esclarece la relevancia de una comprensión de la libertad desde la temporalidad. Antes había dicho con Zambrano que la libertad requiere de una comprensión de la temporalidad que deje un vacío en el futuro, esto es, que el tiempo no sea como un pasado que se repite inevitablemente. Precisamente aquí lo que queda claro es que el futuro no está indeterminado, se reduce, en cambio, a una espera pasiva del fin de la jornada. Y cuando se le quita el futuro a la persona, queda ya muy poco de ella. O mejor

³⁴ Laura Echavarría *El cuerpo maquilador como sujeto de la globalización: mundo laboral y políticas educativas en México. 1990-2000*. Véase particularmente el quinto capítulo. (Trabajo en proceso de publicación)

dicho, queda mucho de ella ocultado y esperando ser olvidado. Parafraseando a Zambrano, la persona queda marcada con su anulación, como si fuese sacrificada a un ídolo antiguo e inclemente. Y esta condición, pienso, deja una marca en la vida personal que no se borra simplemente con la transformación de la maquiladora. Aun después de haber sucedido eso, haría falta que el trabajador volviese sobre su tiempo ignorado e intentara comprender qué le pasó durante su estancia bajo las órdenes de aquella bestia.

Defender la soledad desde el tiempo, este tiempo de maquiladora o cualquier tiempo de la existencia, se vuelve una lucha por la trascendencia singular. Esto implica que la batalla por la comunidad no se libra desde la comunidad, sino desde el llegar uno mismo a ser persona. Esta es la esperanza a favor de la cual Zambrano escribió *Persona y democracia*, y que a su vez consideró apremiante para los tiempos que corren, esos que crean prisiones en el tiempo e inhiben la responsabilidad de la persona. En el siguiente profundizaré esta idea mediante las figuras literarias de Nina en *Misericordia* y Étienne en *Germinal*.

3.4. La fragilidad de la persona

*Y lo propio de estos caminos que se
abren por la acción humana es que no
evita a cada uno de los hombres el
recorrerlos, antes lo exige.
Nadie puede hacerlo por otro;
y sin embargo...*

–M. Zambrano

En los apartados anteriores se analizaron los elementos que definen el modo de ser de la persona. Particularmente se puso atención en cómo es que estas condiciones entran en juego cuando el ser humano se reconcilia con el anhelo de trascendencia que le es esencial. Asimismo, mediante el estudio de la conciencia, el horizonte histórico, la biografía y la soledad se acentuó la responsabilidad inalienable que cada persona tiene frente a las circunstancias y su trascendencia. A esto también se agregó que la misma constitución de la sociedad inhibe esta trascendencia en lugar de favorecerla. El ejemplo de la maquinadora no podría ser más vehemente. Ahí se muestra cómo el porvenir le es robado al ser humano, y a cambio se le entrega un ritmo repetitivo de posibilidades empobrecidas. Sin embargo, la libertad nunca puede ser sustraída del todo al ser humano; por más que le sean robados los medios para trascender su circunstancia, permanece siempre la posibilidad de hacerse responsable de la propia situación. Con esto se pretende decir que el ser humano siempre puede decidir frente al mundo dado, así como elegir un porvenir abierto.

Se ha llamado aquí esperanza a la comprensión de esa posibilidad de un porvenir distinto. Puede decirse que la esperanza encarna el anhelo de trascendencia. Esto significa que la esperanza no se engendra directamente en las posibilidades dadas en una circunstancia histórica, sino en la necesidad de sobrepasarlas. Por ello la esperanza es capaz de entrever vías distintas y crear perspectivas. De este modo, la persona que se veía abatida dentro de una circunstancia empobrecida, puede encontrar un camino distinto que escape a la reiteración de su mundo. Como dice Zambrano, la esperanza engendra la voluntad necesaria para que la persona trascienda su horizonte y a sí misma³⁵.

Sin la esperanza la persona naufraga en su soledad, pues en tal situación el ser humano se sumerge en la angustia y la crisis. Si bien la soledad es condición para diferir de lo general y proponer distintos modos de existir, cuando la soledad se muestra sin esperanza, el ser humano singular se sumerge en una crisis de creencias que desarticula su mundo al sembrarlo de una incertidumbre infranqueable. Según Zambrano, en tales momentos no es posible tener claridad sobre el propio mundo, y por ello tampoco es posible encaminarse con confianza en proyecto alguno que nos prometa un porvenir distinto³⁶. Y este estado de crisis es soledad porque lo que se presenta dentro de la incertidumbre son las creencias que ordenen la circunstancia, y estas mismas creencias son las que vinculan a los hombres unos con otros.

No obstante, la esperanza no basta para que la acción de la persona llegue un buen término. En principio falta determinar cómo es que la acción debe desenvolverse para lograr el tránsito entre una circunstancia empobrecida y la liberación de ese anhelo de trascendencia que engendra la esperanza. Es decir, hace falta contestar cómo es que el ser

³⁵ Cf. M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 43.

³⁶ Cf. M. Zambrano, "La vida en crisis" en *Op. cit.*, p. 101.

humano puede reconciliarse con su posibilidad de ser distinto, “otro”, y sobrepasar esas prisiones de tiempo. Esta pregunta también puede reformularse de la siguiente manera: ¿Cómo es que el ser humano puede dejar de negar su esencial indeterminación, y al mismo tiempo comenzar a dignificarla? Estos cuestionamientos marcan un límite en la presente investigación, y por tanto no encontrarán aquí una respuesta satisfactoria. Sin embargo, sospecho que por definición no existe una respuesta única. Pues si el proyecto personalista se cuida de imponer visiones unilaterales de la realidad, debe ser consecuente con ello, y por tanto promover la diversidad de cursos de acción para transformar el horizonte histórico. Así, sólo permitiendo la convivencia de distintos proyectos de transformación, podría hablarse de un verdadero desmembramiento de las circunstancias empobrecidas³⁷.

Aunado a ello debe recalcarse que la esperanza no es un sentir que trace un camino recto por el que la persona pueda andar sin extravío alguno. Incluso se ha advertido ya que la esperanza misma contiene el peligro de volverse un ideal o doctrina totalizadora. Esto sucede cuando la esperanza se concibe como un camino único y lo esperado es una nueva restricción de lo humano. En estos términos se criticó en el primer capítulo el optimismo racionalista. Asimismo, los proyectos políticos totalitarios encarnan una “esperanza absoluta”. Estos absolutismos esperan que el porvenir se rija completamente por su doctrina e ideales³⁸. En estos casos la espera no abre un porvenir, sino que lo clausura de entrada, pues como ya se dijo, tal actitud implica la negación de la temporalidad en tanto indeterminación.

³⁷ Este argumento nos permite adherirnos a la apuesta de Zambrano por la democracia. Pues como insiste esta pensadora, la democracia no pide que sólo un grupo de seres humanos alcancen el carácter de persona a expensas de la supresión de las libertades de los demás, sino que exige que todo individuo se reconcilie con su responsabilidad y su capacidad creadora. *Vid.* M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 169.

³⁸ En este sentido es que Zambrano afirmó que los totalitarismos pretenden la anulación de la temporalidad, pues lo que anhelan es la solidificación de su proyecto de tal modo que el porvenir no pueda brindar ninguna divergencia. *Cf.* M. Zambrano, *Persona y democracia*, pp. 112-ss.

Por este motivo es que la esperanza debe ser entendida en su complejidad. Es decir, debe comprenderse junto con su fragilidad y con la posibilidad de desviarse hacia el totalitarismo. Una figura tal la encontramos en *Germinal* de Émile Zola. Como veremos enseguida, esta novela sigue los movimientos de la esperanza a través de todos sus riesgos. Pero antes es importante recordar que Zambrano utilizó ya desde sus primeros textos otra figura literaria para comprender la esperanza. Acudió al personaje de Nina en *Misericordia* de Benito Pérez Galdós³⁹. Sin embargo, la estrategia de Zambrano no basta aquí. Pues la esperanza personificada en Nina es incansable y prodigiosa, incluso puede verse como la expresión de la esperanza en su pureza. Con ello se ocultan las demás posibilidades en las que ella se desarrolla en la vida de las personas.

En principio concuerdo con Zambrano en que el personaje de Nina muestra las condiciones que posibilitan la esperanza misma. Esta mendiga se lanza confiada a las calles de Madrid en busca de un par de monedas que le permitan mantener a una familia entera, aunque no tenga razón alguna que le asegure que lo logrará. Frente a la miseria en la que viven todos los personajes de *Misericordia*, Nina es la única que no permanece impávida. Para los demás todas las posibilidades están cerradas. Acaso les queda a ellos la fuga de su circunstancia, revivir mejores tiempos y fantasear con su regreso, pero en ninguno de esos personajes existe fuerza para arrojarse al mundo en busca del sustento. Esta fuerza es la esperanza, y yace precisamente fuera de las posibilidades que están previamente contempladas dentro de la circunstancia. Por ello no es algo evidente a los personajes, tan sólo la mendiga fue capaz de asirse de la esperanza.

³⁹ El tema de Nina y *Misericordia* es de gran importancia dentro de la obra de Zambrano. Resulta asombrosa la diversidad de temas que abordó desde el mundo de Galdós; entre ellos se encuentran la comprensión de la realidad, la historia, el carácter español, la esperanza y la actitud misericordiosa. A las novelas de Galdós dedico los ensayos “*Misericordia*” publicado en 1938 –recopilado en *Senderos* –, en 1939 aparece en *Pensamiento y poesía en la vida española* “La novela de Galdós”, y en 1960 publicó *La España de Galdós*.

Como se mencionó, la esperanza de trascender las circunstancias presentes no es una meta más que pertenezca al horizonte. La esperanza apunta a una meta límite, pues señala justamente aquello que no logra entrar en lo ya demarcado. Acaso sólo es entendida como la negación del presente, es decir, como apertura de un porvenir distinto. Esta es la actitud de Nina; a ella no la guía idea alguna sobre lo esperado, sino tan sólo que espera sobrepasar la amenaza diaria de rendirse ante el hambre.

Puede decirse que la esperanza logra invertir precisamente aquello que frena a las personas. En el caso de *Misericordia*, la pobreza y el hambre son las condiciones que reducen las alternativas. Sin embargo, Nina ve en esta frontera el aliciente para descubrir vías distintas. Sólo por ello es que la protagonista puede afirmar tan convencida: “¡Bendito sea el Señor que nos da el bien más grande de nuestros cuerpos: el hambre santísima!”⁴⁰. Al dar gracias a Dios se está reconciliando con su condición restringida por su miseria. Pero esto no significa que acepte con resignación pasiva el estado de las cosas. Al contrario, su reconciliación significa la inversión de los límites. Por ello habla de un “hambre santísima”, como si se tratase de un anhelo de vida y no de una condena de muerte. Así, Nina ha logrado transformar lo cerrado en abierto, el sino de morir de hambre en un porvenir de mantenerse viva aún a pesar de la adversidad. Por ello es pura esperanza; nada la puede frenar porque ella es la negación del propio límite. Se muestra así con la protagonista la lógica de la esperanza: abrir siempre una posibilidad ante las ya dadas.

Sin embargo, al resaltar lo total de la esperanza, la interpretación de la protagonista no arroja claridad sobre los casos en los que la misma esperanza fracasa. En otras palabras, Nina se vuelve un ideal inalcanzable para un esperar encarnado, es decir, para aquel que carece de la increíble virtuosidad y maña de Nina para sobreponerse a las adversidades.

⁴⁰ Cf. M. Zambrano, “*Misericordia*” en *Op. cit.*, pp. 140 y 141.

Con el fin de complementar esta carencia, quiero proponer otra figura: Étienne, el minero de *Germinal*, aquel que logra sembrar la esperanza.

En la novela de Zola se narra la historia y fracaso de una huelga de mineros de hulla del norte de Francia en el último tercio del siglo XIX. El conflicto tuvo por demás una causa modesta. Los mineros sólo pedían que no entrasen en vigor las nuevas medidas propuestas por la Compañía minera, pues en ellas se escondía una reducción de sueldo. Y aunque ésta fue la discreta petición de los trabajadores, pronto se desbozó un anhelo más profundo: el deseo de una sociedad justa.

Esta esperanza se convierte en el motor de la novela. Lo que se narraría, en gran medida, es la historia de una esperanza, o como escribió Zambrano: La “historia de una esperanza en busca de su argumento.”⁴¹ Más allá de si este anhelar se ve acotado por los “dirigentes” de la huelga mediante los márgenes de un movimiento socialista, lo que se mantiene como esencial es el presentimiento de un futuro distinto. Como si se tratase de un sueño, la esperanza se abrió entre los mineros como un agujero que reventó el horizonte cerrado, y entonces “la eterna repetición de la miseria, el trabajo bruto, aquel destino de rebaño que proporciona su lana y al que se degüella, toda la desgracia desaparecía como barrida por una gran ráfaga de sol...”⁴²

La esperanza se opuso a una vida asegurada, o mejor dicho, a una muerte asegurada dentro de las entrañas de las minas. Generación tras generación, los mineros comprendían su existencia como un “destino” dictado por su miserable trabajo. Incluso las huelgas, que se repetían una tras otra –junto con su reiterado fracaso–, eran concebidas como parte de

⁴¹ M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 46.

⁴² E. Zola, *Germinal*, p. 194.

este ineludible tiempo circular que asegura que no habrá cambio alguno⁴³. Cada día se levantan los trabajadores de su lecho, se visten, se llevan un mendrugo de pan bajo la ropa, entran y salen de la mina siempre exhaustos y muertos de hambre. Sin embargo, cada vez que emerge la esperanza –a pesar de que ya lo ha hecho varias veces antes– este ritmo *ad nauseam* de la cotidianidad es vencido por un momento. Sólo porque la esperanza puede suspender la inercia de la circunstancias, es que se logra engendrar una acción que trabaje a favor de posibilidades distintas a aquellas que eran tomadas como únicas e invencibles.

En *Germinal* aparece una de estas fracturas en el seno de los mineros. Un maquinista llamado Étienne llegó un día buscando cualquier trabajo. Por suerte lo consiguió y pronto se volvió uno más entre los mineros. Sólo su burda instrucción en temas sociales y del trabajo lo distinguía de la mayoría. Pronto entabló discusiones con otros trabajadores sobre ese mundo prometido tan lleno de justicia que los libros y panfletos socialistas e incluso anarquistas enseñaban. El sueño era acabar con esa máquina oscura de la burguesía que simultáneamente genera capital y desgracia.

Cuando a causa de las presiones de la Compañía por fin estalló la huelga, fue Étienne quien dispuso previsiones y aconsejó el modo en que debería comportarse la comunidad. Se volvió el cabecilla, aquel que fue aclamado por los mineros casi como ese “Mesías” de los trabajadores que lograría encarnar la justicia esperada. Él fue la conciencia de los mineros, y estos, obedientes, aguardaban sus indicaciones.

Como es de suponer, ahí se manifiesta el primer fracaso de la esperanza. En un caso como el descrito en *Germinal*, las personas no se reconcilian con su responsabilidad. Al contrario, se refugian en una comunidad dispuesta a ser dirigida. En otras palabras, la esperanza no ha engendrado la actividad y la creación, sino que fomentó una actitud pasiva

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 589

frente a las circunstancias. Puede decirse que se oponen la esperanza que responde a ese llamado íntimo de trascendencia y esta espera pasiva de los mineros que solamente descubre el hambre de ser. Ésta es la diferencia que Zambrano marcó en *Persona y democracia*⁴⁴, y la que le permitió afirmar que la esperanza debe comprometer a la persona a participar en su circunstancia, y no sólo encaminarla a anhelar una transformación o advenir de su entorno.

Zambrano apunta, sin embargo, que esta espera pasiva ya es un modo de trascendencia, pues de algún modo se logra entrever una posibilidad límite en el horizonte en el que se vive, ya que propiamente se está anhelando algo que no se ha realizado. Es decir, esperar siempre implica ir más allá de lo que previamente se tiene. No obstante, hay una diferencia radical entre esta espera y la esperanza que aquí se ha ponderado. Se trata, pues, que la esperanza debe engendrar la necesidad en el ser humano singular de transformarse a sí mismo junto con la circunstancia. Esto significa en gran medida reconciliarse con la propia responsabilidad de tal modo que la persona no sólo busque un cambio en el entorno, sino en sí misma y por ella misma. Como se dijo antes, este proceso implica hacerse consciente del lugar que cada quien tiene en la sociedad y buscar, desde esos límites, trascenderse. Asimismo, si recordamos que se entrelazaron íntimamente conciencia y circunstancia en el segundo capítulo de la presente investigación, puede entenderse por qué la esperanza debe implicar tanto la trascendencia de las circunstancias como de los límites propios a cada persona. Pues si al contrario la esperanza puede separar estos dos ámbitos, o bien puede obviar uno de ellos, implica que la conciencia singular no ha logrado entrever que así como se debe a su entorno, su entorno se debe a sus acciones.

⁴⁴ Vid. M. Zambrano, *Persona y democracia*, p. 84.

Por lo tanto, más allá del fracaso de la huelga, lo que fracasa en *Germinal* es la creación de la persona. Bien pudo haber triunfado el movimiento minero, pero no habrían cambiado los hombres y las mujeres, pues no lograron reconciliarse con su posibilidad esencial de ser distintos y trascenderse.

En la novela se describe cómo los discursos de Étienne motivaron íntimamente a los mineros, les hizo anhelar el cambio, y sin embargo, ninguno de los trabajadores decidió dejar su lugar de seguidor y alcanzar el nivel de su “líder”. Ninguno se formó más de lo que ya lo estaba, ninguno sintió la responsabilidad de brindar alternativas a las discusiones. Si bien no adoptaron inmediatamente la doctrina impartida por Étienne, llegó un momento en que sus palabras fueron la referencia básica para la acción. Tan sólo dos personas más estuvieron a la altura de Étienne, un maquinista y un antiguo minero despedido por dirigir un movimiento anterior. ¿Por qué los demás no hicieron el esfuerzo de entender a fondo las palabras de Étienne, o por lo menos compartir las pobres lecturas que éste tenía? Precisamente el motivo se encuentra en que la esperanza la entendieron referida a algo “externo” que habría de cambiar, y nunca asumieron que eran ellos mismos los que estaban en juego dentro de esta esperanza. En otras palabras, creyeron que el mundo injusto al que se enfrentaban estaba, tal cual, enfrente de ellos, y que ellos mismos no lo conformaban. Por decirlo en términos orteguianos, no reconocieron que ellos eran su circunstancia.

La consecuencia de esta separación entre líder y seguidores desemboca en algo bastante previsible. En el momento en que el movimiento es azotado por los gendarmes, o el hambre crece, o incluso cuando la esperanza se tambalea, el único responsable es Étienne. Es él quien los guío, y por ello es el responsable de las desgracias.

Culpar al otro y defenderse a sí mismo de asumir la libertad es el fracaso de la persona, y por ello, tampoco haber reconocido la profundidad a la que apunta la esperanza que, como se ha dicho, es la trascendencia de sí mismo.

Para cerrar este apartado es importante describir el gesto con el que Zola cerró su novela. Después del desprecio que la comunidad de mineros siente por Étienne tras el fracaso de la huelga, la voz de un de los personajes que más perdió con todo lo sucedido muestra esa misteriosa perennidad de la esperanza, o quizá sea mejor llamarlo la circularidad de la esperanza. Las palabras son de la Maheude al despedirse de Étienne:

... Hubo un momento en que te hubiera matado, después de todas aquellas muertes. Pero una reflexiona, ¿no es cierto? Se da cuenta de que, al fin y al cabo, la culpa no es de nadie... No, no, no ha sido culpa tuya, la culpa es de todo el mundo.⁴⁵

Posteriormente, cuando por fin se separan, Étienne mira a los ojos a la Maheude, a esa a la que le arrebataron la familia y lo poco que tenía, y ve en sus ojos que no hay más rencor ni recriminación. En cambio es capaz de leer en su mirada una “hasta pronto, y esa vez será la buena.”⁴⁶

A pesar de todo, la creencia en el porvenir se mantiene. Parece que Zola advirtió que la esperanza escapa a las condiciones presentes, que se mantiene siempre un paso adelante, tal cual se dijo antes sobre la Nina de *Misericordia*, la esperanza es un movimiento de trascendencia que invierte los límites para descubrir caminos distintos a los ya recorridos, a los que han fracasado.

⁴⁵ Zola, *Op. cit.*, p.589.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 591.

CONCLUSIONES

El presente escrito sostiene la tesis de que la dignidad de la persona se encuentra en la posibilidad de crear un tiempo propio. Para arribar a esta propuesta se ha realizado un recorrido por *Persona y democracia* en busca de las reflexiones de Zambrano sobre la libertad, la temporalidad y la soledad. Estos tres elementos, íntimamente relacionados, aportaron las claves fundamentales según las cuales puede entenderse el personalismo de la filósofa malacitana. La razón se encuentra en que han sido planteados de modo que defiendan la radical indeterminación del ser humano y la posibilidad de que éste se encargue de sí. En ese sentido, se asumió que todo ser humano existe en su soledad respecto a la injerencia en su vida de las demás personas y su horizonte histórico. El reconocimiento de esta soledad es condición de una vida que se conciba a sí misma como fluctuante, y cuyas modificaciones pueden depender del propio ser humano singular. Lo cual lleva a la tesis de que la persona, en tanto ser humano singular, puede comprender su temporalidad como el tiempo de diferir de sí mismo (trascendencia) al concebir su futuro como un porvenir abierto.

Esto último se postula en oposición a teorías sociológicas y filosóficas que hacen radicar el cambio social e individual en la comunidad y nunca en la persona. Si bien el personalismo francés encontró un enemigo semejante tanto en marxismo como en el fascismo –doctrinas que le fueron contemporáneas–, en el debate actual en torno al sujeto se encuentran posturas que radicalizan la crítica a toda subjetividad y pretenden reducirla a

una mera apariencia dependiente de una sociedad estructurada desde la ideología individualista del capitalismo y el subjetivismo moderno. Suponen que toda apuesta por afirmar un sujeto, en tanto reducto separado de las estructuras sociales, implica la reiteración de estos principios que redundan en la explotación del ser humano dentro de una lógica de eficiencia y consumo. Entre estas alternativas teóricas se encuentran aquellas afines al estructuralismo y a las tesis de Heidegger posteriores a *El ser y el tiempo*, en las cuales se da preeminencia al acontecer epocal del ser sobre la libertad singular.

Por su parte el personalismo aporta una alternativa teórica que, si bien surge de la crítica al subjetivismo moderno y a la racionalidad instrumental y de explotación, mantiene la idea de que el ser humano nunca pierde del todo su libertad y responsabilidad de acción. Asimismo, desde la perspectiva de la persona, toda acción libre y de verdadero cambio social debe implicar el reconocimiento de la propia responsabilidad y la posibilidad abierta a la disidencia. Por estas condiciones el personalismo sigue siendo una propuesta viable no sólo para comprender al ser humano en tanto ente social y moral, sino para evaluar las movilizaciones sociales.

Junto con lo anterior, el personalismo de Zambrano tiene la particularidad de enlazar teóricamente la comprensión, evaluación y reconstrucción del plan de vida singular con la reconciliación con la propia responsabilidad frente a las circunstancias históricas. Esto no sólo significa lo que en términos de Ortega y Gasset podría designarse como el reconocimiento y la realización del compromiso que se tiene con la propia circunstancia. La diferencia con esta idea se encuentra en que para Zambrano hay un compromiso más profundo consigo mismo de trascender los límites impuestos por las tradiciones e instituciones.

Como se ha insistido a lo largo de este texto, la persona es la búsqueda de una circunstancia distinta, una que no esté rendida a los discursos totalizadores que humillan la existencia y la encadenan a concepciones ya establecidas. Asimismo, como se mostró en el último capítulo, esta sociedad buscada no puede venir de una movilización como masa, sino del trabajo de cada una de las personas. Esta es la esperanza del personalismo, que el ser humano singular se apropie de su responsabilidad para hacerse de un lugar en la comunidad que le permita modificarse a sí mismo y a su entorno social.

Se llega así al tema de la esperanza y a la preeminencia que le asignó Zambrano. Como se la ha considerado aquí, la esperanza es la raíz desde la cual la persona puede crecer. En ella se asienta la organización de la circunstancia, y aún más, la posibilidad de entrever aquellos caminos que llevan a la persona al límite de su horizonte histórico.

Este lugar privilegiado de la esperanza genera una doble posibilidad. Si por un lado en ella se expresa la necesidad de trascendencia de los terrenos conocidos, también puede generar el anhelo de un *telos* idealizado que esclavice la existencia a su consecución. Este tema fue tratado en el análisis del totalitarismo del primer capítulo (1.3.) y en la reflexión acerca de la fragilidad de la esperanza de la persona mediante la novela *Germinal* (3.4.). En ambos lugares se advirtió de ese peligro que envuelve toda empresa humana y en el que la persona puede verse traicionada, pues si bien la trascendencia busca su liberación, puede toparse con deseos que precisamente la encierren en nuevas prisiones, tales como la movilización en masa (*Germinal*) o la aceptación de regímenes dictatoriales.

Esta doble posibilidad hizo relevante que este trabajo se encargase de una reflexión acerca de la esperanza; de las imágenes que nos brindan claridad sobre su desarrollo y fracaso. Se recurrió con este fin a las figuras de Nina y Étienne. Ambos complementan una descripción de este deseo de ser que mueve al ser humano a través de su horizonte.

Sin embargo, y a pesar del desarrollo de este tema, considero que aún falta mucho por descifrar de esa disposición humana al cambio. Sobre todo, sería importante analizar con mayor detalle las diversas inflexiones que puede tener la esperanza, v. gr. la utopía, la espera referida a una persona particular, la esperanza misma en la diferencia y la posibilidad de una vida sin esperanza alguna. Creo que en estos estudios, que se encuentran todavía en calidad de esbozos, se podrá mostrar la relevancia y los límites morales y existenciales de la esperanza.

Por otra parte, la reflexión sobre la esperanza y la responsabilidad condujo el presente trabajo al concepto de “soledad” y la relación de la persona con la alteridad. Respecto a este rubro, si bien se consideró la soledad como la condición ontológica del estar enfrentados a nuestra existencia singular por nuestra libertad, para Zambrano, esto no significa que la persona esté cerrada al otro y su diferencia, pues de hecho la persona es una búsqueda de la alteridad en tanto se define como trascendencia de sí.

La soledad es entendida aquí como una apertura al otro, sin que esta alteridad pueda llegar a dominar a la persona y subsumirla completamente a ella. El ser humano siempre permanece indeterminado. Aunque esto no signifique que la indeterminación sea un espacio a disposición de cada quién como si se tratase de una libre voluntad de la que tenemos conciencia y dominio. En dado caso, es la condición necesaria para que las personas puedan criticar y ser disidentes de su comunidad.

Asimismo, en este trabajo se ha entendido a la soledad como condición de la libertad humana para no caer en la teoría de la libertad propuesta por Kant, a saber, una voluntad autodeterminada según principios racionales. Esta vía implicaría volver a entronar la razón como guía valedera de la *praxis* cotidiana. Cuestión que precisamente ha sido

contraria al espíritu de trabajos como el de Zambrano y de aquellos filósofos que se asumen como pensadores tras la crisis de la razón.

La separación de la razón práctica kantiana implica el rechazo de la universalización de una moral. Como se dijo en el segundo capítulo (2.1.), el acento en la moral de las propuestas personalistas va ligada a la necesidad de la búsqueda del otro (personal) para el establecimiento de una práctica legítima. En esto, por otra parte, se basa la crítica al individualismo liberal. Encuentran en el individuo –producto de razonamientos tales como el kantiano– la encarnación de un sujeto egoísta que, o impone sus reglas morales a todo ser humano, o bien simplemente carece de un compromiso con su comunidad al considerarla accesoria a sí mismo¹.

Junto con esto, la propuesta sobre la libertad y la soledad ataca las lecturas de la voluntad que la radicalizan postulándola como absolutamente libre. Estas ideas, que abrevan del existencialismo y de Nietzsche, se ciegan ante la relevancia de la misma comunidad para poder encontrar esa indeterminación que nos constituye. Desde la perspectiva de la persona, la comunidad no podría ser más esencial a la misma libertad. Aunque no se trata de un vínculo armónico, sino tensional, la persona requiere ser primero creada en una comunidad, para poder encontrar esos límites que señalan aquello no limitado y que de hecho busca nuevas fronteras: el anhelo de ser.

Por este motivo es que se ha dicho que la libertad no la reconocemos inmediatamente, sino que representa una labor de cada persona. Siguiendo el análisis heideggeriano del “ser en el mundo” y la propuesta análoga de Zambrano, se ha dicho que precisamente esa soledad se ve ocultada por la inminente presencia del horizonte histórico y sus entes. Absorbido en las posibilidades ya abiertas, el ser humano se olvida de su

¹ *Vid.* nota 39 en el apartado 1.3.

libertad respecto al mundo. El trabajo personal implica la búsqueda de esa soledad, misma que permite vivir desde esa singularidad propia de cada ser humano y, desde ahí, andar un camino según el deseo de ser.

Por ser el anterior el proyecto personalista, encuentra como principales enemigos – junto con las propuestas que pretenden reducir a la persona a la comunidad– los discursos generalizadores o que universalizan los modos de ser del ser humano. Entre ellos fue el racionalismo el blanco que Zambrano más atacó. La autora malacitana juzgó las tesis modernas como la intención de restringir lo humano tan sólo a una parte de él, a saber, a todo aquello que podía alcanzar la claridad racional. Lo problemático de esta empresa, como lo destacó Heidegger y se mencionó en el primer capítulo (1.1.), es que esta transparencia racional está mediada por restricciones que no sólo responden a necesidades de conocimiento, sino a cuestiones técnicas e instrumentales, mismas que atrapan a los seres humanos en procesos y lógicas de producción y eficiencia que contradicen su dignidad. Este último punto quedó mostrado en el tercer capítulo con el ejemplo de la maquiladora (3.3.)

Junto con ello, Zambrano criticó en *Persona y democracia* las consecuencias del racionalismo a nivel social. Ella consideró las intenciones racionalistas como el enmascaramiento de lo humano tras una razón capaz de crear solamente desde sí los mejores modos de organización. Esto implicaba cortar con el pasado para construir sociedades que no estuviesen afectadas por discursos opacos y tradicionalistas.

Podría llamarse aquí a esta actitud moderna la secularización de la civilización, cuya peor consecuencia es la desvinculación de la sociedad de sí misma, pues intercambia su peculiar desarrollo histórico por un plan ordenado dirigido a la instauración de una sociedad estandarizada según la convivencia de individuos libres y autónomos. Esta

cuestión peca contra la constitución de dichos individuos, pues como se dijo antes, se les considera como átomos anteriores a la misma comunidad.

Asimismo, negar la historia por la que se crea el perfil de las personas, provoca la falta de herramientas para la construcción de un porvenir que concuerde con las necesidades singulares de la persona y su comunidad. Esto lo vio muy bien Ortega y Gasset al criticar la imposición de la cultura de masas sobre las tradiciones y las creaciones artísticas de un pueblo². Zambrano se unió a esta crítica y dirigió su investigación al desciframiento de símbolos y metáforas ignoradas y descalificadas por la modernidad. No sólo fue una cuestión de revitalizar el pasado de una sociedad, o de traducir el lenguaje simbólico a la claridad conceptual. Su labor implicó leer dichas figuras de la cultura de modo que no quedaran expuestas del todo a los procesos racionales y siguieran manteniendo su fuerza multívoca³.

La lucha de Zambrano fue la revivificación de esos espacios ambiguos, llenos de claridad precisamente por no poseer la transparencia racional. En el caso de *Persona y democracia*, es la persona aquel lugar misterioso que permite reformar la noción de individuo dentro de la democracia liberal. La persona no es una razón asertiva como el individuo, ni sus intereses se restringen a la consecución de una vida buena según los parámetros sociales. Este sujeto propuesto por Zambrano nace de la necesidad humana de trascendencia y recurre a símbolos, imágenes pictóricas, poesía, filosofía y a todo tipo de discurso que le permitan ir en pos de sí para descifrar eso que es y que desea ser.

² Cf. Ortega y Gasset, José *El hombre y la gente*.

³ Esta perspectiva se enfrenta directamente con la filosofía hegeliana, la cual, si bien retorna sobre el arte y la religión, lo hace para adueñarse de su verdad y elevarla al grado de la filosofía. Para Zambrano los discursos no filosóficos no deben reformarse según el ideal racional, al contrario, es la razón la que debe hacerlo según estos símbolos y metáforas.

Aquí está otro de los puntos relevantes del concepto de persona, pues pretende dar nombre a la necesidad de transformación de uno mismo. Siguiendo los pasos de Nietzsche, la propuesta de Zambrano busca concebir al ser humano de tal modo que éste rechace la satisfacción para avocarse a la creación de sí mismo. Por ello es que el concepto de persona no se mantiene sólo entre las propuestas teóricas acerca del sujeto. Además, con ese término se pretende aportar una herramienta que dé nombre a dicha necesidad humana. En otras palabras, se trata más de un concepto práctico (para evaluar, dirigir, criticar, construir, etc.) que de uno meramente nominal.

Esta necesidad de la persona es una tesis crítica frente al estatismo de la sociedad. Nos permite pensarnos como entes dinámicos siempre en busca de sobrepasar los discursos definatorios y definitivos sobre nuestra existencia. Aunque dicho así sólo se conserve una actitud esquemática contra los discursos de lo estático, se abre la base irrenunciable de la reflexión moral y política: la insistencia en la diversidad como fundamento del pensamiento acerca de la sociedad y sus miembros.

Desde el horizonte al que en la presente se acude, surge también la pregunta por los modos en los que efectivamente la persona puede injerir en su comunidad sin que ello signifique la entrega a discursos que le impidan mantener viva su distancia. Dicha pregunta se refiere al vínculo de la persona con el sistema político que según Zambrano le corresponde, a saber, la democracia. Este sistema no se limita para la filósofa española en el establecimiento de los derechos civiles y humanos en una sociedad. Junto con ello se encuentra el compromiso de cada persona de participar en su sociedad haciendo respetar su singularidad y oponiéndose a la restricción de dicha participación⁴. Como se mencionó en

⁴ En esta línea José Rubio Carracedo criticó la reducción de la injerencia política de la persona a la afiliación partidista. En contraste con el votante, cuyo poder político le viene de la legislación, la persona lo recibe de su

el análisis de *Germinal*, no basta que la persona se enfrasque en una esperanza de transformación de la sociedad, ella misma necesita cambiar y rebasar las normas bajo las que se pretende movilizar a la comunidad. Mantenerse en los límites impuestos por un “líder” o por el Estado democrático, será siempre olvidar la riqueza que yace en la persona en tanto necesidad de trascendencia.

Puesto que dicha participación en la dirección de la sociedad puede verse truncada por las instituciones ya existentes que e caracterizan precisamente por haber sido creadas desde discursos que estandarizan a las personas; la responsabilidad personal implica la construcción de alternativas políticas que asienten las bases para esa comunidad libre de discursos que vejen la existencia humana⁵.

La investigación de esas alternativas a los modos de convivencia vigentes será dejada para un trabajo futuro. Aunque considero que en el presente escrito he logrado asentar algunas condiciones para ese estudio. Entre ellas se ha descrito la soledad de la persona como límite inviolable al momento de postular movilizaciones políticas. Junto con ella, el anhelo de ser demarca otro de los requisitos que debe cumplir la participación para ser considerada legítima. Por último, tenemos como tercera condición el respeto a la alteridad como base de la convivencia. Esos tres puntos conforman, en mi opinión, una constelación básica para la acción política, y es desde ellos que puede proponerse una empresa de transformación social que corresponda al concepto de persona.

mismo horizonte histórico, pues son la construcción de su identidad por la comunidad y su soledad las que le exigen construir distintas posibilidades de convivencia. Cf. “Democracia personalizada versus partidocracia. Los problemas actuales de la democracia a la luz del pensamiento de María Zambrano” en *Actas, II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano Vélez-Málaga, 1994*.

⁵ El estudio de esta problemática desde el horizonte propuesto por Zambrano armoniza con los teóricos que se han lanzado en la búsqueda de la capacidad política de la sociedad civil con la finalidad de arrancar la dirección de lo social al Estado burocrático. Estas posturas afirman la posibilidad de la sociedad de articularse por sí misma desde distintos caminos de organización no gubernamental y movilizaciones de resistencia. Cf. Bolívar Echeverría *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI, México, 1968; Cohen, Jean L. y Andrew Arato *Sociedad civil t teoría política*.

Bibliografía

Bibliografía de María Zambrano

Delirio y destino. Mondadori, Madrid, 1989.

Horizonte del liberalismo, ed. y estudio introductorio de Jesús Moreno Sanz. Ediciones Morata, Madrid, 1996.

“La reforma del entendimiento” en *Senderos: Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 73-80.

La España de Galdós. La Gaya Ciencia, Barcelona, 1982.

“Los intelectuales en el drama de España” en *Senderos: Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 27-51.

“Un testimonio para *Esprit*” en *Senderos: Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 52-59.

Pensamiento y poesía en la vida española. El Colegio de México, 1991.

El hombre y lo divino. FCE, México, 2002.

El sueño creador. Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1965.

“La vida en crisis” en *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza, España, 2002, pp. 99-121.

Persona y democracia. Ed. Siruela, Madrid, 2004, pp. 99-122.

“Un descenso a los inferos” en A. A. V. V. *Homenaje a María Zambrano*. El Colegio de México, México, 1998, pp. 15-25.

Bibliografía y Hemerografía sobre María Zambrano

- Andreu, Agustín, “Sinopsis para una confesión del individuo (*Un Manifiesto*)” en *Actas del congreso internacional del centenario de María Zambrano: II. Crisis Cultural y Compromiso Civil en María Zambrano*. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005, pp. 33-45.
- Barberá, Roig, “«Por la “palabra” el ser humano “tiene tiempo” y “libertad»” en *Actas del Congreso internacional del Centenario de María Zambrano. II. Crisis y Metamorfosis de la Razón, Vélez-Málaga 2004*. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005, pp. 691-702.
- Bermejo Salas, M^a Ángeles, “La concepción del tiempo en María Zambrano” en *Actas, II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano Vélez-Málaga, 1994*. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998, pp. 117-124.
- Campos Darco, Javier, “De Zambrano a Nietzsche. Soledad, liberación y magisterio político” en *Metapolítica*, México, Vol. 4, oct-dic. 2000, pp. 54-65.
- Gómez Blesa, Mercedes, “Una reflexión sobre el hombre” en *Actas del Congreso internacional del Centenario de María Zambrano. II. Crisis y Metamorfosis de la Razón, Vélez-Málaga 2004*. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005, pp. 415-425.
- Eguizábal, José Ignacio *La huida de Perséfone*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- “Filosofía y carnaval. El pensamiento político de M. Zambrano” en *El exilio y el reino*, pp. 17-40.
- Maillard, Chantal, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*. Ed. Anthropos. Editorial del hombre, Barcelona, 1992.
- Maillard, María Luisa, *María Zambrano. La literatura como conocimiento y participación*. Edicions de la Universitat de Lleida, 1997.
- Moreno Sanz, Jesús y Fenoy, Sebastián, “Cronología y geografía del exilio” en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, Núm. 59/ 2003 diciembre, pp. 9-20.

- Muñoz, Brian, “Egología, sociedad e historia en *Persona y democracia* de M. Zambrano” en *Pensamiento y palabra en recuerdo de María Zambrano (1904-1991)*, José Luís Mora García y Juan Manuel Moreno Yuste (Eds.). Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, España, 2005, pp. 539-544.
- Ramírez, Goretti, “«Merci bien»: Persona, diálogo y exilio en un poema de María Zambrano” en *Actas del Congreso internacional del Centenario de María Zambrano.II. Crisis y Metamorfosis de la Razón, Vélez-Málaga 2004*. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005, pp. 684-690.
- Revilla Guzmán, Carmen, “La crisis de la subjetividad moderna” en *Actas del Congreso internacional del Centenario de María Zambrano. I. Crisis y Metamorfosis de la Razón, Vélez-Málaga 2004*. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005, pp. 237-347.
- Rivara Kamaji, Greta, *La tiniebla de la razón. La filosofía de María Zambrano*. Editorial Ítaca, México, D. F., 2006.
- (coord.), *Vocación por la sombra. La razón confesada de María Zambrano*. Editorial Edēre, México, 2003.
- Sánchez-Gey Venegas, Juana, “María Zambrano. La filosofía de los 40” en *Actas, II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano Vélez-Málaga, 1994*. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998, pp. 719-732.

Bibliografía complementaria

- Aguilar, Enrique, *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998.
- Aguilar, Mariflor, “De la crítica al replanteamiento del sujeto” en Mariflor Aguilar (ed.) *Crítica del sujeto*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México 1990, pp. 96-103.
- Blanco Mayor, Carmelo, “Xavier Zubiri: la radicalidad del hombre. ¿Ciudadano o persona? La conquista del señorío” en Antonio Hernández y Javier Espinosa (coord.) *Razón, persona y política*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1996, pp. 29-51.
- Cohen, Jean L. y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, trad. Roberto Reyes Mazzoni. FCE, México, 1ª reimp. 2001.
- Echavarría, Laura, *El cuerpo maquilador como sujeto de la globalización: mundo laboral y políticas educativas en México. 1990-2000*. [En proceso de publicación]
- Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI, México, 1968.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca (España), 2003.
- Garzón Bates, Mercedes, “Las verdades son ilusiones” en Paulina Rivero Weber y Greta Rivara Kamaji (comp.), *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno a Nietzsche*. UNAM, Coordinación de Difusión Cultural Dirección de Literatura, México, 2003 (Serie “El Estudio”), pp. 161-174.
- Heidegger, Martin, “Carta sobre el humanismo” en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2000, pp. 259-297.
- “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de Bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2003, pp. 63-90.
- *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos. FCE, México, 2002.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Edmundo O’Gorman. FCE, México, 1956.
- Kant, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, prolog. y trad. Eugenio Ímaz. FCE, México, 2002.

- *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, edición Francisco Larroyo. Porrúa, Colección “Sepan Cuantos...”, México, 1998.
- *La Metafísica de las Costumbres*, edición y trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- Levinas, Emmanuel, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, prolog. y trad. Manuel E. Vázquez. Editorial Síntesis, Madrid, 2005.
- Marcel, Gabriel, *Homo Viator*, trad. María José de Torres. Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 2005.
- Mounier, Emmanuel, “España, signo de contradicción” en *Mounier en Esprit*, Trad. Antonio Ruiz. Caparrós Editores, Madrid, 1997, pp. 39-41.
- *Manifiesto al servicio del Personalismo*, Trad. Julio D. Gonzáles Campos. Taurus, Madrid, 1976.
- “Nuestro humanismo. Declaración colectiva” en *Mounier en Esprit*, Antonio Ruiz. Caparrós Editores, Madrid, 1997, pp. 7-25
- Müller, Max, *Persona y función*, trad. Bernabé Navarro. UNAM Centro de Estudios Filosóficos, México, 1965 (Cuaderno 20).
- Nédoncelle, Maurice, *La reciprocidad de las conciencias*, Trad. José Luís Vazquez Borau y Urbano Ferrer. Caparrós, Col. Esprit núm. 20. Madrid, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, W. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, trad, intro. y notas Andrés Sánchez Pascual. Ed. Alianza, Madrid, 2004.
- *La gaya ciencia*, trad. y prolog. Charo Grego y Ger Groot. Ed. Fontamara, Mexico, 1996.
- Ortega y Gasset, José, *Carta a un alemán. Pidiendo un Goethe desde dentro. Brief an einen Deutschen. Um einen Goethe von innen bittend*, edición bilingüe. Biblioteca Nueva, Fundación Goethe, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2004.
- *El hombre y la gente*. Revista de Occidente, Madrid, 1972. (2 Vols.)
- *En torno a Galileo. El hombre y la Gente*. Porrúa, México, 2001 (col. “Sepan cuantos...” núm. 462).
- *Introducción a una estimativa ¿Qué son los valores?*, intro. de Ignacio Sánchez Cámara. Ediciones Encuentro, Madrid, 2004.
- Pérez Galdós, Benito, *Doña Perfecta. Misericordia*. Porrúa, , México, 2000 (col. “Sepan cuantos...” núm. 107).

- Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo. Siglo Veintiuno, México, 2003.
- Rivero Aguilar, Mariflor *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. UNAM, FFyL, Méx. 2005
- Serrano Poncela, S. *El pensamiento de Unamuno*. FCE, México, 1964 (Col. "Breviarios", núm. 76).
- Tudendhat, Ernst *Problemas*, trad. Román Cuartango, Vicente Durán Casas et al. Gedisa, Barcelona, 2001.
- Unamuno, Miguel de, *Soledad*. Espasa-Calpe, Madrid, 1957.
- Vattimo, Gianni *Introducción a Heidegger*, trad. Alfredo Báez. Gedisa, Barcelona, 2002.