



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

TESIS

LA CONFESIÓN: EXPRESIÓN SURREALISTA

PRESENTA:

YARENI TORRES CASTILLO

PARA OBTENER EL GRADO DE:

LICENCIADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

ASESOR:

DR. SERGIO UGALDE QUINTANA



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.

# ÍNDICE

CONTENIDO	PÁGINA
<b>Introducción</b> - - - - -	4
<b>Capítulo 1. La soberana razón</b>	
1.1 Crisis de la modernidad - - - - -	11
1.2 La caja de Pandora - - - - -	19
1.3 Escisión entre razón y vida - - - - -	32
<b>Capítulo 2. La Confesión</b>	
2.1 Género literario y método filosófico - - - - -	46
2.2 Revelación de la vida - - - - -	59
2.3 Saber de la experiencia - - - - -	74
<b>Capítulo 3. Expresión surrealista</b>	
3.1 El proyecto surrealista como confesión - - - - -	90
3.2 Escritura automática como revelación - - - - -	100
3.3 Unidad poética - - - - -	112
<b>Conclusiones</b> - - - - -	122
<b>Bibliografía</b> - - - - -	125

**ABREVIATURAS**  
**DE LA OBRA DE MARÍA ZAMBRANO**

La razón en la sombra. Antología (*LRS*)

La agonía de Europa (*LAE*)

Filosofía y Poesía (*FyP*)

Persona y Democracia (*PD*)

Obras Reunidas (*OR*)

El hombre y lo divino (*EHD*)

Los Bienaventurados (*LB*)

Hacia un saber sobre el alma (*HSA*)

La Confesión: género literario y método filosófico. (*LC*)

El sueño creador (*ESC*)

Los sueños y el tiempo (*LSyT*)

## INTRODUCCIÓN

*¿Qué grave cosa te ocurre, mortal,  
para entregarte a llanto tan extremado?*

*Lucrecio<sup>1</sup>*

Cuando el ser humano se halla en una situación límite y los caminos le han sido cercados; cuando otro ser atenta contra su existencia, le oprime, acosa, insulta o agrede; cuando a un ser humano le sobreviene la angustia de ser asediado, amenazado o vigilado; cuando han amordazado sus palabras, derribado sus proyectos, coartado sus anhelos y violado sus recuerdos; cuando una confusión inclemente se adueña de sus días al extremo de impedirle comprender los motivos por los que es perseguido, despreciado y vilipendiado; “cuando todo ha fallado, cuando todas aquellas realidades firmes que sostenían su vida, han sido disueltas en la conciencia”<sup>2</sup>, y no halla respuestas coherentes a las incógnitas que le agobian, ni explicaciones a las torturas a las que se le somete; cuando de ninguna manera encuentra consuelo a las penas que padece, ni medio alguno que apacigüe el delirio que le consume; cuando el llanto se ha hecho amargo y el desafortunado alarido incapaz de expresar todo el sufrimiento que le atormenta, es cuando surge la imperiosa necesidad de la Confesión.

En este sentido, la presente investigación puede considerarse un estudio acerca de un método de conocimiento del *ser* que anhela comprender su contingente y frágil existencia. Es decir, un estudio de la Confesión, tal y como la entendía la pensadora española María Zambrano, como camino metafórico para descender al infierno interior, desde donde únicamente es posible que la propia vida se revele en busca de una reconciliación con la verdad.

---

<sup>1</sup> Tito Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas*, Agustín García Calvo (Ed.), Abate Marchena (Trad.), Buenos Aires, Hispanoamérica, 1984, p. 226.

<sup>2</sup> María Zambrano, “Nostalgia de la tierra” en *LRS*, p. 78.

Dicho estudio transita por tres aristas fundamentales:

La primera de estas aristas presenta, de manera acotada, un panorama de la crisis cultural actual. Busca distinguir algunas de las posibles causas que llevaron al hombre de nuestros días a un estado de violencia extrema, alienación y desamparo. Así mismo, ahondar en los orígenes griegos de *la razón racionalista o racionalismo*, la cual -como se verá más adelante- ha provocado una profunda fractura entre la vida y el conocimiento.

La segunda línea de investigación pretende, ante la inminente y devastadora crisis de la modernidad, sugerir una vía de conocimiento que permita la reconciliación entre razón-sensación, sea entendida esta dualidad como verdad y error, cuerpo-mente o filosofía y poesía. Como antecedentes se contemplan las confesiones de Job, San Agustín y Descartes, mismas que desentraña María Zambrano para construir el 'concepto' de Confesión, y de donde realmente parte este tema, ya que no es propósito de esta tesis realizar un estudio historiográfico de la crisis de la civilización en el devenir de la historia, ni efectuar un análisis histórico de la crisis del pensamiento.

En aras de no escribir un trabajo enmarcado en la historia de las ideas, el tema de la crisis cultural en que nos encontramos, es abordado como la asimiló Zambrano, de las enseñanzas de sus maestros Ortega y Gasset y Xavier Zubiri, es decir, como *horizonte histórico*. Como contexto a dicha crisis se presenta la mitología griega y el pensamiento presocrático, mismos que fueron cuestionados por sofistas y categóricos como Platón y Aristóteles, y relegados por la humanidad al transcurrir de los siglos. No obstante, la filósofa española retomará toda esta tradición, pues es ahí donde se enraízan sus principales críticas a la cultura de Occidente.

El tercer lineamiento que rige esta investigación es el estudio del surrealismo tal y como lo apreció María Zambrano, como la confesión más clara y fidedigna que se ha presentado en la historia de la humanidad, la cual, sin lugar a dudas, se esgrime como una propuesta para la superación de la crisis de nuestro tiempo. Gracias a su esencia el proyecto surrealista se perfila como una confesión que anhela sumergirse enteramente en la realidad que durante decenios ha negado la racionalidad. Con base en ello, la confesión surrealista se ofrece como un *saber de la experiencia* que busca un retorno al origen vitalicio del ser, rescatando las pasiones que fueron confinadas por *la razón* al misterio de lo desconocido.

De aquí se desprende la importancia de un lenguaje prominentemente poético como constructor de una nueva razón que permita recuperar en un sentido creador: los sueños, pesares, sufrimientos, ilusiones, miedos, tormentos o dolores que padece un ser humano. En consecuencia, se considera que los artistas surrealistas nos confesaron sus enojos, deseos y delirios por medio de la escritura automática y la interpretación de los sueños, dejando en claro que toda actividad surrealista propicia un reencuentro entre la humillada vida y la orgullosa verdad.

Dicho de otro modo, en esta tesis se hallará una reflexión puntual en torno a las posibilidades de la Confesión como método filosófico y género literario, es decir, como revelación de la vida y expresión surrealista. Su finalidad estriba en emplear un lenguaje que desvele la existencia desentrañando las pasiones que anidan en el inconsciente y trayéndolas a la realidad, así como aspiraban los precursores surrealistas. Por lo cual resulta inevitable empatarlo con el concepto de *razón poética* desarrollado con ahínco por la filósofa malagueña. Ya que la *razón poética*, como saber ecléctico y heterodoxo, ansía ésta unidad de la palabra con la realidad sin ejercer la violencia, y lograr la liberación del pensamiento, el tiempo y el amor que han quedado apresados en la conciencia por algún trágico acontecer.

Se asume que la visión de María Zambrano proviene principalmente de un acervo europeo. Ello más que una limitante teórica, representa la oportunidad para examinar una pequeña fracción de la expresión surrealista bajo otra perspectiva. Esto podría suponer para el avezado lector, una omisión de la bibliografía especializada que sostenga como argumento que las prácticas surrealistas y en específico la escritura automática, son el tipo de confesión idónea para discutir la propuesta teórica de Zambrano. No obstante, se espera demostrar que el surrealismo es una prueba fehaciente de los planteamientos filosóficos y literarios que desarrolló María Zambrano en sus complejas obras. A la par, la confesión surrealista se presenta como una propuesta poético-literaria que aspira a una reforma del entendimiento, pues gracias a ella el hombre podría redescubrir las infinitas posibilidades que, pese a toda tragedia, ofrece la misma existencia.

Esta tesis tiene a su vez límites teóricos, si bien durante su elaboración se revisó la obra de diversos poetas latinoamericanos que en algún momento de su trayectoria exploraron la veta surrealista, tales como Vicente Huidobro, Jorge Luis Borges, Manuel Maples Arce, Octavio Paz o Alejo Carpentier, lamentablemente fue imposible contemplarlos para este estudio. Ya que la abundancia de textos acerca de los distintos movimientos literarios de vanguardia que encabezaron, impulsaron y nutrieron tales autores (creacionismo, ultraísmo, futurismo, estridentismo, etc.), rebasan las premisas de esta investigación y se prefirió únicamente hablar de surrealismo. De la misma manera se revisaron trabajos de escritores que sin ser tocados por el surrealismo llevaron a cabo una confesión poética, tal es el caso de Emilio Prados, Eliseo Diego, Antonio Machado o José Lezama Lima. Sin embargo, por razones de tiempo y espacio, este trabajo se limitó al análisis de las categorías filosóficas y literarias que brinda la extensa obra surrealista y de Zambrano.

Se vislumbra, pues, que ha quedado abierta la posibilidad de desarrollar una investigación más profunda y extensa, tanto de poetas surrealistas que han efectuado propiamente una confesión,



como de la seductora obra de un artífice de las letras como lo fue Breton, así como de las influencias o divergencias que pudo provocar la riqueza y belleza de la escritura *zambraniana*.

Finalmente, esta tesis se ofrece como una breve confesión de quien suscribe y de ningún modo hubiese sido posible sin el apoyo moral y financiero que me brindó mi familia. Gracias a la confianza, paciencia, amor e inagotable generosidad de mis padres y al apoyo incondicional de mis hermanos Jun, Víctor e Iván ha sido posible que concluya este proyecto universitario y que logre cualquier meta que me proponga en la vida.

Así mismo quiero agradecer al Dr. Sergio Ugalde Quintana, por dedicar parte de su valioso tiempo en dirigir y revisar pacientemente esta tesis. De igual forma agradezco al Dr. Carlos Ham Juárez, al Dr. Miguel Ángel Esquivel Bustamante, al Dr. Jezreel Salazar Escalante y a la Dra. Tatiana Aguilar Alvarez por sus valiosas aportaciones para corregir y perfeccionar este trabajo, así como por su afabilidad, sus consejos y cada una de sus palabras de aliento.

También, quiero agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México, especialmente al Colegio de Estudios Latinoamericanos por brindarme la oportunidad de conocer América Latina desde una perspectiva multidisciplinaria. Gracias a todos los maestros que por medio de su singular metodología no sólo contribuyeron a mi formación académica sino a la transformación de mi vida. De igual manera, agradezco a todo el personal de la Coordinación del CELA, por darme siempre un trato cordial, amable y eficiente. También a las bibliotecas e institutos de esta honorable institución por haberme proporcionado el acervo necesario y más que suficiente para la elaboración de este modesto trabajo.

Quiero dedicar unas palabras de agradecimiento a todos mis infalibles amigos, quienes siempre me han brindado su apoyo incondicional en momentos de desasosiego y desesperanza. De manera especial, agradezco a todos los seres fantásticos, tangibles e intangibles, que al coincidir en tiempo y espacio conmigo, han hecho más fructífera e interesante mi existencia. Ahora y siempre yacen en las entrañas de mi alma cohabitando con mis más fabulosos sueños y mis más impropios deseos, pues tal como lo expresara Breton, “hacia todo y contra todo, habría yo mantenido que este siempre es la gran llave. Lo que he amado, lo haya retenido o no, lo amaré siempre”.

# La soberana razón

*Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan “experimentar”, simultáneamente, el atentado a un rey, en Francia, y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como acontecer histórico, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando el boxeador rija como el gran hombre de una nación; cuando en número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas populares -entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? –¿hacia dónde?– ¿y después qué?*

*Heidegger*<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1959, p. 75.

## 1.1 Crisis de la modernidad

*Hoy nuestra cultura es superficial  
y nuestros conocimientos peligrosos,  
porque somos ricos en mecanismos,  
pero pobres en propósitos.*

*W. Durant<sup>4</sup>*

Vivimos tiempos lúgubres, de inclemente hostilidad. Nuestra visión, aprehensión y relación con el mundo es violenta. La mirada con la que contemplamos nuestra vida nos muestra un entorno *violentado*, pues la violencia humana ha embestido sin más a todas las formas de *ser* y *estar* en el mundo. El hombre vive como “devorador universal de todo, de todo lo que puede, animales y plantas, la tierra misma, a la que devora arrasándola, de otro hombre, de sí mismo hasta su total combustión, hasta el suicidio”.<sup>5</sup> De igual manera, sus pensamientos se manifiestan, la mayor de las veces, con agresivas acciones contra *natura*, las cuales reducen significativamente la posibilidad de existencia de otras formas de pensamiento.

Este siglo es quizá el menos acogedor para la vocación libre del pensar. En un siglo de guerra universal en el que la violencia se ha hecho común y en el que la *hybris* del hombre ha dominado y se ha perdido el equilibrio que mantenía con el entorno natural, las posibilidades de encontrar un tiempo y un lugar seguro en donde pensar se restringe como nunca antes en la historia. Aunadas a la guerra están las múltiples depravaciones que ha sufrido el hombre: la privación de su tierra, de su lengua propia, de sus derechos individuales y de su condición de *persona*, en aras de una uniformidad que ha pulverizado el mundo de la vida.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Will Durant, *Historia de la Filosofía*, Francisco Perea (Trad.), México, Diana, 1978, p. 312.

<sup>5</sup> M. Zambrano, “La carne. Las entrañas” en *LRS*, p. 665.

<sup>6</sup> Jorge Enrique Linares, *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*, México, FFyL-UNAM, 1999, p. 17.

Al parecer, los espacios para ejercer la libertad de pensamiento se han restringido -y continúan reduciéndose- como en el caso de México, y esto se debe no sólo a que existen pocos centros educativos en donde se construyan, trasmitan y fomenten diversos conocimientos, sino a la violenta imposición de un solo modelo de pensamiento en todo el orbe. La filósofa española María Zambrano, en su desolado ensayo *La agonía de Europa*, presenta un perdurable testimonio acerca de la violencia que estallaba en la Europa de 1945, dejándonos ver que la violencia es, en sí misma, violencia que se repite y rebasa épocas y fronteras, de modo que afecta a toda la humanidad. De acuerdo a su formación filosófico-literaria crítica de Occidente<sup>7</sup>, María comenta que si la violencia explota de forma inclemente en Europa y el resto del mundo, “es porque ella misma no tiene violencia, sino que lo es. La tragedia de Europa es la tragedia de la violencia que al fin ha estallado”.<sup>8</sup>

¿Por qué María sitúa la tragedia de la violencia en el continente europeo? La respuesta no parte de una obviada realidad. Es innegable que durante el período en que redacta este ensayo se ha detonado la Segunda Guerra Mundial y ella es víctima del exilio a causa del régimen político de Francisco Franco en su país. Pero “aquellos dramáticos acontecimientos de los que fue contemporánea y en parte protagonista, merecen [...] un análisis en profundidad buscando la razón de la sinrazón de aquella crueldad”.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> El pensamiento de María Zambrano parte de una concepción griega, es amplio y erudito, por lo que no puede encasillarse en una escuela filosófica o corriente literaria en específico. Sin embargo, como señala Julieta Lizaola, “el tema de la crisis de la modernidad ha sido una preocupación constante en la filosofía española, concibiéndola como un proceso de decadencia cultural; y es precisamente dentro de esta tradición, aunada a los postulados críticos: vitalistas, fenomenológicos y existencialistas, de donde surge y se alimenta el pensamiento de María Zambrano”. Julieta Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, México, Editorial Coyoacán, 2008, p. 29.

<sup>8</sup> M. Zambrano, *LAE*, p. 28.

<sup>9</sup> Juan F. Ortega, *María Zambrano. Breve antología* en *Revista Literaria Katharsis*, Andalucía, Fundación María Zambrano, 2004, p. 12.

Los esfuerzos de María Zambrano van encaminados a descubrir la pleitesía que Europa le rinde a la razón y los motivos por los que la ha proclamado como única dueña de la verdad, desatando, cual bestia salvaje, una violencia que no acepta restricciones. Europa, nos dice Zambrano, ha engendrado la violencia “en su adoración, en aquello que, durante siglos, ha adorado cada vez más furiosamente, en su culto absorbente, tan fanático que siendo un culto dirigido a la verdad puede parecer, algunas veces, una idolatría”.<sup>10</sup> Este ensalzamiento de los principios de la razón se ha recreado durante generaciones sin haberse mitigado en algún momento, sino por lo contrario, exacerbándose al grado de salpicar de sangre la historia de la vieja Europa y aún la de nuestra época. “El carácter más destacado de la modernidad es la dictadura de la razón, el absolutismo racionalista”.<sup>11</sup> Ante los horrores de la guerra y los filosofemas que producen los sistemas filosóficos, María no puede dejar de advertir que la vida se encuentra estrujada e intimidada por los paradigmas occidentales.

Para Zambrano, Occidente ha sido una tradición en esencia racionalista, y no necesariamente por haber generado formas de racionalidad sino sobre todo por haber glorificado *una razón* como primer y último paradigma no sólo del pensamiento y los saberes sino, obviamente, de la vida. A lo largo de la historia de Occidente, todo –el mundo, la vida, el hombre– se tornó enteramente comprensible y descifrable para la razón.<sup>12</sup>

Hablamos de una razón que ha pretendido explicar con sus grandes sistemas cada acto del ser humano. Incluso, las acciones desesperadas en medio de una catástrofe, sea ésta consecuencia de fenómenos naturales o propiciada por desacuerdos políticos y conflictos sociales. Pues “el sistema es lo único que ofrece seguridad al angustiado, castillo de razones, muralla cerrada de pensamientos

---

<sup>10</sup> M. Zambrano, *LAE*, p. 30.

<sup>11</sup> J.F. Ortega, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, México, FCE, 1994, p. 24.

<sup>12</sup> Greta Rivara Kamaji, *La tinieblas de la razón*, México, Itaca, 2006, p. 58.

invulnerables”.<sup>13</sup> Hablamos de una razón “imperante, no contemplativa”<sup>14</sup>, una razón que con su voraz apetencia ha pretendido abarcarlo todo y erigirse como soberana de la realidad.<sup>15</sup> A través del tiempo hemos visto cómo nos ha rebasado la ciencia con apresurados pasos, y “los breves pasos en que hemos acompañado a la razón en su caminar por nuestro angosto mundo [...] parecen suficientes para poder advertir que la razón se ensorbeció”.<sup>16</sup>

Vivimos, pues, en el reino de la discordia, donde la soberbia de la razón pretende dejar sin espacio a otras formas de pensar, comprender y aprehender el mundo, pues aquel que se atreve a edificar por medio de la palabra, fuera de los linderos de la lógica *socialmente aceptada*, es perseguido por los proxenetas de la *razón instrumental*<sup>17</sup> para someterlo a la burla y la crueldad de los defensores de las ideologías más recalcitrantes.

---

<sup>13</sup> M. Zambrano, *FyP*, p. 80.

<sup>14</sup> M. Zambrano, *PD*, p. 111.

<sup>15</sup> Una definición de realidad que nos ayuda a construir este argumento acerca de la situación actual, sin entrar en discusiones epistemológicas, es el que ofrece Juan Fernando Ortega: “La realidad que nos es dada en cada momento de la historia y sobre la que el filósofo reflexiona no es algo estable, inmutable y eterno, sino un proceso en continua metamorfosis, porque la realidad no es sin más lo que está ahí, sino lo que yo percibo de ella, o, mejor dicho, lo que de ella se muestra o como ella se muestra; que no depende de ella misma, sino de mi propia mirada, de mi manera de mirar”. J. F. Ortega, *Ibid.*, p. 11.

<sup>16</sup> M. Zambrano, “La crisis del racionalismo europeo” en *OR*, p. 264.

<sup>17</sup> El término *razón instrumental* ha sido ampliamente discutido por los teóricos de la modernidad. No obstante, para comprender las restricciones que impone la lógica dominante al pensamiento en las sociedades modernas y/o posmodernas como la nuestra, tomé en consideración la noción de racionalidad discutida por Max Horkheimer, quien señala que “cuanto más automáticas y cuanto más instrumentalizadas se vuelven las ideas, tanto menos descubre uno en ellas la subsistencia de pensamientos con sentido propio. Se las tiene por cosas, por máquinas”. Es decir, en la sociedad moderna de nuestro tiempo Horkheimer destaca la función de la palabra en un gigantesco aparato de producción implacable e imparabile, que la ha reducido a mero instrumento para el logro de propósitos rentables. “Toda frase que no constituye el equivalente de una operación dentro de ese aparato, se presenta ante él profano, tan desprovista de significado como efectivamente debe serlo de acuerdo con los semánticos contemporáneos, según los cuales es la frase puramente simbólica y operacional, vale decir enteramente desprovista de sentido, la que denota un sentido. La significación aparece desplazada por la función o el efecto que tienen en el mundo las cosas y los sucesos. Las palabras, en la medida en que no se utilizan de un modo evidente con el fin de valorar probabilidades técnicamente relevantes o al servicio de otros fines prácticos, entre los que debe incluirse hasta el recreo, corren el peligro de hacerse sospechosas de ser pura cháchara, pues la verdad no es un fin en sí misma”. Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1973, p.19.

Bajo esta perspectiva, presenciamos la esplendorosa vigencia de la estadística, la logística y la programación. Vivimos tiempos en donde *el racionalismo*<sup>18</sup> configura nuevas subjetividades, constructoras del mundo a partir de relaciones económicas, monetarias o utilitarias. “El hombre está siendo reducido, allanado en su condición a simple número, degradado bajo la categoría de la cantidad”.<sup>19</sup> Nos desenvolvemos bajo la lógica que privilegia un intemperante ataque a todo lo que no parece humano o no se rige bajo las normas establecidas por el peso de la costumbre o de las transacciones de los mercados bursátiles. Y ni siquiera nos sorprende la falta de extrañeza a las determinaciones que toman los hombres provistos de recursos tecnológicos, científicos y financieros para exterminar a quienes no pueden imponerle sus juicios.

Indignos casi de la vida, de la vida inmediata, nos presentamos hoy con técnicas, razones técnicas también, análisis igualmente técnicos del alma reducida a psique, a máquina; invasores siempre, ayer todavía y aún hoy guerreramente y en seguida pacíficamente, industrialmente, donde no nos llaman. Todo es color de imperio, de comercial imposición.<sup>20</sup>

El reinado de la razón durante decenios ha intensificado la violencia, filtrándose en nuestra cultura y sobreviniendo -como señala acertadamente Zambrano-, una de las más graves indigencias de nuestros días, la que al amor se refiere.

---

<sup>18</sup> La palabra *racionalismo* es empleada en el mismo sentido que le otorga Zambrano a la *razón racionalista*, es decir, como crisis cultural. No choca ni contradice el concepto de *razón instrumental* propuesto por Horkheimer, sino que -aún considerando un distanciamiento teórico- se complementan. Debido a que la circunstancia crítica del ser humano se circunscribe a un entramado político, económico y/o sociocultural, y no puede definirse exclusivamente por los postulados de una escuela filosófica determinada. No sin olvidar lo que menciona Julieta Lizaola con respecto al contexto de donde parte la reflexión filosófica de María, y que no es otro que la tradición española del siglo XX, en la que se buscaba el continuo debate de la razón moderna contemplando un horizonte histórico, es decir, las circunstancias históricas bajo las que nace una persona y que determinan su existencia, puesto que ellas también nos brindan un horizonte de sentido. Ortega y Gasset, Unamuno, Zubiri, Nicol, entre otros pensadores exiliados contemporáneos, estaban convencidos de que España debía ser despertada y concientizada para conocer su historia. En ese sentido “la razón moderna es una razón empobrecedora, negadora del contenido integral de la vida humana [...] Fruto de estas circunstancias nace la exigencia de una conciencia, requerida, urgida de revalorar lo que ha sido su identidad histórica y cultural”. Cfr. J. Lizaola, *Ibid*, pp. 25-26.

<sup>19</sup> M. Zambrano, *EHD*, p. 16.

<sup>20</sup> M. Zambrano, *LB*, p. 16.



No es que no exista, sino que su existencia no halla lugar, acogida, en la propia mente y aun en la propia alma de quien es visitado por él... En el ilimitado espacio que, en apariencia, la mente de hoy abre a toda realidad, el amor tropieza con obstáculos, con barreras infinitas. Y ha de justificarse y dar razones sin término.<sup>21</sup>

La razón ensorbecida insiste en anular el amor de no presentar éste las premisas suficientes y necesarias para su sustento diario. De manera que lo cotidiano se alimenta de una exagerada concupiscencia que falsamente pretende normalizar desde las relaciones afectivas hasta las prácticas sexuales. Pero el amor jamás cumplirá con las demandas que le exige inflexiblemente la razón y “ha de resignarse por fin a ser confundido con la multitud de los sentimientos o de los instintos, si no acepta ese lugar oscuro de ‘la libido’, o ser tratado como una enfermedad secreta, de la que habría de librarse”.<sup>22</sup> Aún si el amor se presenta como una intensa pasión, será infructuoso, porque será sometida al escrutinio de la razón. Será analizada, justificada y expuesta como una irremediable necesidad o apetencia que nadie puede esquivar, pero que es necesario examinar para deshacerse de ella. El hombre se encuentra “encadenado a la necesidad [...] por decisión propia y en nombre de la libertad: ha renunciado al amor en provecho del ejercicio de una función orgánica”.<sup>23</sup> De esta manera, el hombre cree estar provisto de una infalible razón que le permitirá comprender cualquier sentimiento intensificado para disfrutar y satisfacer sus necesidades fisiológicas sin sufrimiento, dolor o aflicción. El hombre goza de libertad de elección gracias a su conciencia, efectivamente, pero en el ejercicio pleno de su razonar priva de libertad al amor. Porque la razón le brinda “libertad de conciencia menos que ninguna, *pero* a medida que el hombre ha creído que su ser consistía en ser conciencia y nada más, el amor se ha ido encontrando sin “espacio vital”.<sup>24</sup> En el mejor de los

---

<sup>21</sup> M. Zambrano, *EHD*, p. 237.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 237. Las cursivas son mías.

casos, el amor queda aprisionado, marginado y sobreviviendo débilmente, sin que exista la posibilidad de transformar a quien lo encierra en la prisión de la conciencia.

El amor vive y alienta, pero sometido a proceso delante de una justicia que es implacable fatalidad, ausencia de libertad; el amor está siendo juzgado por una conciencia donde no hay lugar para él, ante una razón que se le ha negado. Y así queda enterrado vivo, viviente, pero ineficaz, sin fuerza creadora.<sup>25</sup>

En el peor de los escenarios el amor frustrado, contenido, negado, en esencia insatisfecho y soslayado, vivirá renuente a una transformación, alimentando una indómita violencia y una terrible desazón. “Es la violencia mayor del hombre que no se conforma con la vida de su insaciable amor”.<sup>26</sup> Porque aquel hombre que reprime un amor, es consumido por la propia existencia de ese sentir aprisionado, y no habrá nada que pueda apaciguar o remediar esa insatisfacción, la cual desembocará en un estado destructivo y destructor. El amor andará disidente, enojado e intolerante, favoreciendo una irrefrenable violencia sexual y verbal que *atraviesa cuerpos*,<sup>27</sup> pues la carne misma es vista con aversión, espanto y desprecio. El cuerpo humano, el mismo que puede acoger al más puro amor, es atravesado, despreciado y denigrado por la mirada perversa y morbosa del número y la cantidad.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>26</sup> M. Zambrano, *LAE*, p. 40.

<sup>27</sup> El filósofo Michel Foucault intenta mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar, atravesar y sodomizar cuerpos. Foucault explica que se debe a que existe una red de bio-poder o somato-poder dentro de la cual nos disociamos, a partir de esta red nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural. Es importante señalar la perspectiva de este pensador francés porque si bien nuestro estudio no se centra en el poder y sus efectos sobre las acciones de los sujetos, ni en la discusión del concepto de sujeto, nos permite reconocer que las relaciones de poder predominantes en la actualidad, no excluyen el uso de la violencia sobre los individuos. De manera tangencial a la obra de Zambrano, las ideas foucaultianas, nos permiten comprender cómo una “relación de violencia actúa sobre un cuerpo o cosas, ella fuerza, doblaga, destruye o cierra la puerta a todas las posibilidades”. Posibilidades que parecen agotarse en nuestros días. Cfr. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992. y “*El sujeto y el poder*” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No 3. (Jul.-Sep., 1988), pp. 3-20.

[La carne] Es objeto de menosprecio casi constante, ya que constantemente, infatigablemente se le pide que no se fatigue y que resplandezca, y cuando obedece se le nadifica. Pues que su hermosura no puede exceder al número y al peso, a las leyes del universo terrestre y corpóreo que rigen todos los cuerpos que en la tierra y desde ella se nos aparecen. Y todo ello le sucede a la carne porque es corruptible. Y entonces el ser humano desde su <<Yo>> la identifica con la corrupción misma que le cerca.<sup>28</sup>

Nos encontramos, pues, en un mundo violento, donde amar y pensar de manera distinta son señalados como delito por un hombre que se ve a sí mismo con espanto. Es perentorio preguntarnos por los factores que acrecientan este panorama desolador, pero también es necesario cuestionarnos, aunque ello pareciera una cuestión de múltiples e inagotables respuestas, ¿dónde se enraíza la violencia del pensamiento existente y desde cuándo emergió?, ¿en qué momento de la historia *la razón* se constituyó en un saber omnipotente, displicente e inquisitivo?, ¿qué es lo que tuvo que pasar en la historia de la humanidad para que la razón se ensorbeciera? ¿Aún existen alternativas para superar esta crisis cultural o la humanidad entera se aproxima irremediabilmente a su destrucción?

De acuerdo a la lectura minuciosa de los presocráticos, sofistas, retóricos y sabios más renombrados de la cultura griega, María Zambrano responde que la condición humana de nuestros días se encuentra en crisis debido a que la vida se halla oculta. La afirmación de Zambrano tiene un trasfondo mítico y religioso, además de un fundamento ontológico y fenomenológico, por consiguiente es necesario remitirnos a uno de los mitos teogónicos más difundidos de la tradición griega: el mito de Pandora.

---

<sup>28</sup> M. Zambrano, *LRS*, p. 665.

## 1.2 La caja de Pandora

*El mal no es únicamente una noción metafísica o religiosa:  
es una realidad sensible, biológica, psicológica e histórica.*

*El mal se toca, el mal duele.*

*O. Paz<sup>29</sup>*

Hesíodo comienza a narrar el mito de Pandora, justamente con la fatídica sentencia de que los dioses han ocultado la vida. Es decir, el hombre no puede conocer el verdadero sentido de su existencia de forma inmediata porque una serie de calamidades siempre le acecharán. Así, en este mito griego se narra cómo el hombre recibió dichoso todos los males que pueden nublarle el pensamiento, pues ignoraba que era un castigo del dios supremo, Zeus.

Cuenta Hesíodo que el dios creador del trueno se encontraba iracundo debido a la burla de Prometeo, quien astutamente había robado el fuego para obsequiarlo a los hombres. Al verse engañado el dios, decide no sólo castigar al hijo de Japeto sino a toda la humanidad, ordenándole a Hefesto dar vida -a partir de una mezcla de tierra y agua- a una bellísima mujer, “parecida a las diosas inmortales con un hermoso y adorable cuerpo de virgen”.<sup>30</sup> Pandora fue el nombre que le asignó el enfurecido Zeus. Posteriormente, dispuso que la fémina fuese educada por Atenea e instruida en las artes de la seducción por Afrodita, con el propósito de ser enviada a la tierra para enamorar a Epimeteo, hermano de Prometeo. Pero antes de partir, el todopoderoso ordenó al mensajero de Argos, Hermes, que trastocará el espíritu de la bella mujer. Así, “el mensajero Argifonte forjó en su pecho mentiras, palabras falaces y un corazón ladino”.<sup>31</sup> Al contemplar la

---

<sup>29</sup> Octavio Paz, *Octavio Paz en España*, Danubio Torres Fierro (Antologista), México, FCE, 2007, p. 167.

<sup>30</sup> Hesíodo, *Los trabajos y los días*, Antonio González Laso (Trad.), Madrid, Aguilar, 20-32.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

belleza de la grácil mujer, Epimeteo ignora las advertencias que su hermano le había hecho, y abraza lleno de alegría y gozo, el fatal destino que Pandora traía consigo para la humanidad.

Una vez casados Pandora y Epimeteo, Zeus manda otro obsequio, una caja que secretamente contenía todos los males que podían debilitar, enfermar y matar a los hombres. Finalmente, sin saberlo pero presa de la intriga, Pandora se encarga de cumplir los designios del dios al fisgonear el contenedor y dejar escapar todas las tristezas, congojas y penas que vagarán por siempre sobre la tierra.

El primer punto que hay que resaltar con respecto al mito de Pandora es la necesidad que tiene el ser humano de él, pero para hacer comprensible esta necesidad, debemos reparar en la cosmogénesis del hombre. En un principio, cuando el ser humano comienza a habitar la tierra, es decir, en una *situación originaria* -como le llama Zambrano- el hombre no halla explicación a los fenómenos naturales que ocurren a su alrededor. Se siente solo, desorientado, abrumado, en pleno desamparo. En consecuencia, comenzará irremediamente a sentirse perseguido y observado, sin saber de quién ni por qué. Se trata de la primera relación del hombre con lo divino.<sup>32</sup> “Y es que la relación inicial primaria del hombre con lo divino, no se da en la razón, sino en el delirio”.<sup>33</sup>

Un padecimiento necesario para el ser humano, pues sólo al sentirse asediado, atosigado por un ser superior que ni siquiera puede ver, es que puede sentir un poco de seguridad y lidiar con la realidad que le supera, le agobia, le atemoriza. Porque la condición humana original -comenta Zambrano- no era de vacío sino de un lleno. El hombre no nace y comienza a habitar una esfera vacía; no corre sobre la tierra libremente porque a cada paso titubeante que da, tropieza con algo que ni siquiera ha

---

<sup>32</sup> Lo sagrado y lo divino constituyen un pilar fundamental en la obra de María Zambrano. Son muy extensos los trabajos en los que explica qué es lo sagrado y en qué se diferencia de lo divino. En esta tesis abordamos el tema brevemente, para más detalles es recomendable consultar María Zambrano, *OR*.

<sup>33</sup> M. Zambrano, *EHD*, p. 22.

sido nombrado como piedra, planta, animal, montaña, río o mar. El mundo está espantosamente repleto de algo. “Lleno y no sabe de qué. Más, podría no necesitar saber de qué está lleno eso que le rodea. Y si lo necesita es porque se siente diferente, extraño”.<sup>34</sup> Así pues, comienza a necesitar dioses que lo definan, seres que le den sentido a su existencia, que le concedan una certidumbre a la cual asirse; unos dioses que lo protejan principalmente de las inclemencias de la naturaleza porque aún no lucha contra ningún otro ser por la agreste tierra, pues ésta ni siquiera le pertenece, demanda divinidades que le amparen porque todo le amedrenta; necesita seres en los que recaigan las responsabilidades de las acciones del hombre débil y temeroso que es. Por eso, busca alguien que asuma el control de eso que no sabe es su propia vida. Y, la única manera de que se constituyan estos dioses es por medio de este proceso doloroso.

En lo más hondo de la relación del hombre con los dioses anida la persecución: se está perseguido sin tregua por ellos y quien no sienta esta persecución implacable sobre y alrededor de sí, enredada en sus pasos, mezclada en los más sencillos acontecimientos, decidiendo y aun dictando los sucesos que cambian su vida, torciendo sus caminos, latiendo enigmáticamente en el fondo secreto de su vida y de la realidad toda, ha dejado en verdad de creer en ellos”.<sup>35</sup>

Una vez que el hombre ha ‘definido’ a sus observadores, necesita que ellos mismos representen todo aquello que no logra comprender, busca que adopte forma y sentido todo aquello que no puede aprehender únicamente con la mirada. Necesita un dios que contenga la noche, el día, la lluvia, el sol, y más aún, el sentir que le conceda comprender.

Los dioses griegos –homéricos– han sufrido la interpretación de ser la expresión personificada de las fuerzas naturales. Mas, para que así fuese hubiera sido necesario que estas fuerzas hubieran sido

---

<sup>34</sup> *Ibidem.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 21.

sentidas como tales. Lo contrario ha sido más bien lo cierto: las fuerzas naturales, “la naturaleza” ha sido vista tan sólo después de que los dioses en su perfecta figuración la dejaron visible.<sup>36</sup>

Ya que los dioses se encuentran al pendiente de la tierra, se hace manifiesta la necesidad de los mitos teogónicos como el de Pandora, que corresponden a la situación dada después de que el hombre ha habitado la tierra y cuenta para su sosiego con un ‘protector’. “La aparición de un dios representa el final de un largo período de oscuridad y padecimientos. Y es el suceso más tranquilizador de todos los que pueden ocurrir en una cultura. [...] Ha cesado el delirio de persecución, al menos en su fase inicial”.<sup>37</sup> Ahora los dioses representaran el medio para desenvolverse, para poder desplazarse por el mundo con su ayuda, para dominar los temores a cambio de ofrendas, ritos y sacrificios, dando espacio a la mitología, la religión y la cultura. “Los dioses parecen ser, pues, una forma de trato con la realidad, aplacatoria del terror primero, elemental, de la que el hombre se siente preso al sentirse distinto, al ocupar una situación impar”.<sup>38</sup> Para sobrevivir el hombre necesita consecuentemente asirse a estos dioses y depositar su fe en aquellos mitos que le revelarán de dónde provienen todos los males que le aquejan, y de dónde más, si no de un envenenado regalo del dios creador. Se trata de un segundo trato con lo divino. Pasará - como detallaremos más adelante- mucho tiempo para que el hombre comience a interrogar a sus dioses, para posteriormente preguntarse qué son las cosas y constituir un pensamiento sistemático.

Antes bien, es necesario detenernos en el hecho de que “entre el hombre y la realidad que le rodea, aun de la misma realidad que es su vida, se han interpuesto siempre imágenes”.<sup>39</sup> El hecho de que existan dioses da lugar, dice Zambrano, a un << *mundo figurativo* >>, un mundo de imagen y

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 52.

representación. Primeramente éstas imágenes son sagradas, permanecen ocultas, son parte del misterio de la vida. Porque “toda vida es secreto; llevará siempre adherida una placenta oscura y esbozará, aun en su forma más primaria, un interior”.<sup>40</sup> Posteriormente, gracias a la acción del hombre se representan simbólicamente, se manifiestan en la realidad volviéndose divinas, visibles. De manera que el mundo mitológico no sólo es imaginativo sino también simbólico. “De una parte, se representan las cosas visibles, y de otra, se da forma al contenido de las creencias y todo aquello que gime en el interior del alma humana”.<sup>41</sup>

Por una parte, podemos apreciar que la presencia de los dioses significa la manifestación divina de lo sagrado. Pero es necesario aclarar que “lo sagrado en Zambrano no son los dioses; estos son las formas de lo divino que provienen y expresan lo sagrado”.<sup>42</sup> Y tal como comenta María, “los dioses no nacen, no se manifiestan un día sino que están ya ahí; han estado siempre; es su forma la que le viene dada por el hombre”.<sup>43</sup> Los dioses siempre han existido, <<preexistían a su imagen>> desde antes que los necesitara el hombre, no es él quien crea a los dioses, ellos habitan en la entraña de la vida misma, en el misterio de lo sagrado. Es necesario que el hombre desamparado, angustiado y necesitado de certeza, los configure. “La acción que el hombre realiza es buscar un lugar donde alojarla, darle forma, nombre, situarlos en una morada para así él mismo ganar la suya; la propia morada humana, su espacio vital”.<sup>44</sup> Con ello queda estipulado que “lo *sagrado* es ese <<fondo último de la realidad>> en que todo se sustenta. Lo divino es la forma en que el hombre capta y define esa realidad que está ahí incuestionable y absolutamente presente”.<sup>45</sup>

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>42</sup> J. Lizaola, *Op. Cit.*, p. 168.

<sup>43</sup> M. Zambrano, *EHD*, p. 217.

<sup>44</sup> *Ibidem.*

<sup>45</sup> J. F. Ortega, *María Zambrano. Breve antología... Op. Cit.*, p. 10.



Por otra parte, si el símbolo es aquello que de forma visible representa el misterio de la vida, las pasiones y sentimientos humanos al encontrarse sumergidos en ese enigmático abismo, pueden y deben ser también representados de forma simbólica o metafórica<sup>46</sup>, ya que provienen de la misma <<matriz de la vida>>. Las diversas pasiones que continuamente nos embargan se engendran en el espacio de lo sagrado; yacen ahí, revueltas, confusas, mezcladas, anhelantes por salir a la luz. “Las pasiones pertenecen también al mundo de lo sagrado ambivalente y por ello necesitan expresarse, revelarse”.<sup>47</sup> Es en el símbolo en donde se verá reflejado nuestro más profundo sentir.

En el símbolo se transparenta nuestra condición porque en él se representan las pasiones, intelecciones, virtudes, vicios, deseos, anhelos, sueños... De ahí que el símbolo, sin dejar de ser imagen, es también histórico. Éste revela al ser humano, su lenguaje y su mundo, la permanente alteridad que constituye su vínculo con Dios. El símbolo forma historia, lo cual explica su vitalidad perdurable [...] La expresión simbólica habrá instalado al ser humano en la naturaleza de su ser mismo.<sup>48</sup>

Es importante señalar que a lo largo de la historia de la humanidad la metáfora que se ha empleado para simbolizar el lugar donde se alojan nuestras pasiones, sin duda, es el corazón. El corazón “es como un espacio que dentro de la persona se abre para dar acogida a ciertas realidades. Lugar donde se albergan los sentimientos inextricables, que saltan por encima de los juicios y de lo que puede explicarse. Es ancho y es también profundo, tiene un fondo de donde salen las grandes resoluciones,

---

<sup>46</sup> No podemos pasar inadvertido que en esta parte se presenta el problema para diferenciar símbolo de imagen, tales conceptos no pueden emplearse como sinónimos ni indistintamente, pero tampoco nuestro propósito es profundizar en ello porque implicaría un apartado más extenso. Para no dejar abierta esta incógnita, consideré que la mejor distinción entre símbolo e imagen es la que propone Sergio Ugalde, en cuanto al movimiento. “Mientras el mito y el símbolo parecen designar modos estáticos de representación, donde todo tiene una historia y una fijeza referencial, la imagen, por el contrario, sería una forma de percepción inestable y en movimiento”. Esta concepción reafirmaría la postura de Zambrano en cuanto a las pasiones que se encuentran activas en la entraña de la vida y que es posible representar por medio del símbolo. Cfr. Sergio Ugalde, *La biblioteca en la isla. Una lectura de La expresión americana de José Lezama Lima*, México, Colibrí, 2011, p. 63.

<sup>47</sup> M. Zambrano, *LAE*, p. 71.

<sup>48</sup> Patricia Villegas, *Poesía y filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, p. 48.

las grandes verdades que son certidumbres”.<sup>49</sup> De manera que el corazón constituye la entraña del ser humano. Es, de acuerdo a María Zambrano, la <<víscera>>, <<ínfero del alma>> donde se resguarda lo más íntimo del ser y por tanto pertenece al ámbito de lo sagrado. Es la cavidad oscura y profunda donde se aloja nuestra propia vida. “El corazón es el símbolo y representación máxima de todas las entrañas de la vida, la entraña donde todas encuentran su unidad definitiva y su nobleza”.<sup>50</sup>

Más adelante analizaremos detenidamente por qué la autora española considera fundamental sumergirse en el interior del ser y descender a estos ínfimos del alma, además de la necesidad de expresión de este sentir. Siguiendo las ideas de María Zambrano desarrolladas hasta este punto, inferimos que cuando Hesíodo comienza la narrativa del mito de Pandora afirmando que los dioses han ocultado la vida, no se refiere a la circunstancia de la vida como tal (ya que si la vida se encuentra oculta es porque en sí corresponde al misterio de lo sagrado), sino al hecho de que los dioses decidieron privar al hombre de la posibilidad de desentrañarla al enviarle todos los males que lo pudieran turbar, contrariar, enfermar y matar. Los dioses como manifestación divina representaron una certeza para el hombre, la base para edificar los cimientos de la cultura, pero estos le castigaron haciendo todavía más intrincado el camino para descubrir el origen de la vida. ¿Por qué fue ésta la decisión de los dioses? Lo primero a considerar es que Prometeo no era un hombre sino un titán, es decir, un semidiós, revelado contra los dioses y a favor del hombre.

La posibilidad de la vida humana no sólo procede de una larga resistencia entre los dioses y el hombre, también de una prolongada lucha entre dioses, de una continua beligerancia entre dioses y semidioses. La manifestación originaria de los dioses ocupará un período de oscuras batallas entre ellos; recordemos a Urano, Dios inicial, y la lucha con sus hijos; la derrota de Cronos devorador como

---

<sup>49</sup> M. Zambrano, *HSA*, p. 56.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 57.

supremo Dios, y la emergencia de Zeus que mira al hombre con indiferencia; y así será hasta que Prometeo realice, enfrentándose a Zeus, el rescate del hombre otorgándole vida-fuego.<sup>51</sup>

Si Zeus desaira al hombre y Prometeo decide ayudarlo, es porque el hombre se hallaba en el mundo en una situación precaria, desamparado, desprovisto de todo, vaya, indigente. La acción de Prometeo, de robar el fuego para los hombres, además de acontecer en el período en el que existía una cruenta guerra entre dioses y titanes, “parece llenar un abismo; un abismo de la injusticia dejado por los dioses entre la situación de la vida divina y la de los hombres. De una parte el privilegio; de otra, la pobreza que semeja una desposesión. Frente a los dioses el hombre no era inferior en rango [...], sino un desposeído”.<sup>52</sup> Los dioses del Olimpo lo tenían todo y el hombre en comparación no tenía nada. Los dioses eran fuertes, poderosos, omniscientes, inmortales. Mientras que el hombre un simple mortal, frágil, imperfecto, incompleto, siempre a medias. Esto se debe a que la vida humana, siempre es necesidad, apetencia, carencia, y por ello mismo el hombre inevitablemente padece una falta de origen. Su ser también es incompletud. “Para la filósofa española, el ser humano es el ser de la insuficiencia ontológica, ausencia de ser, vacío ontológico; es ser y no-ser, el ente que necesita encontrar su ser. El ser del ser humano alborea, no está dado sino que sucede, deviene”.<sup>53</sup>

¿Qué es lo que hace al hombre verse impotente, indigente y limitado a diferencia de las figuras divinas? ¿Qué podía hacer al saberse finito e inacabado en comparación a unos seres poderosos e invencibles, que para su mayor pesar les suplicaba por sus favores?

---

<sup>51</sup> J. Lizaola, *Op. Cit.*, p. 174.

<sup>52</sup> M. Zambrano, *EHD*, p. 30.

<sup>53</sup> G. Rivara, *Op. Cit.*, p. 142.

Ningún ensueño ni delirio sobre el propio ser se explicaría si el hombre no fuera un pordiosero; un indigente que puede y sabe pedir. Sólo los animales muy próximos al hombre piden, gritan; el hombre clama. Su primera forma de expresión es un clamor; un delirio de exasperación en que irrumpe la necesidad largamente contenida.<sup>54</sup>

Puesto que ya contaba con un ser supremo en el que recaía la creación, la falla y el error, el hombre clama y cuestiona. Atormentado por sus carencias, pregunta por su existencia. Se siente débil y pobre en comparación a un dios, pero le exige respuestas. El delirio primero surgió en un estado de absoluto desamparo y soledad, cuando el hombre se sentía observado y no sabía por quién, inmediatamente después cesó, ya que el hombre configuró a un dios que comenzó a vigilarlo. Pero el hombre no se conformó con las dádivas de este dios y comenzó a demandarle explicaciones. “Y será la primera pregunta que el hombre se ha atrevido a formular, pues ya tiene a quien dirigirse. La aparición de los dioses significa también la posibilidad de la pregunta, de una pregunta ciertamente no filosófica, todavía, pero sin la cual, la filosófica no podría haberse formulado”.<sup>55</sup> Pero la reflexión filosófica no tardará mucho en emerger, cuando el hombre se admira de *su estar* en el mundo pregunta ya no sólo por su existencia sino por el ser de las cosas. El desposeído no sólo reclamará y exigirá respuestas sino que ahora deseará saber qué es todo aquello que le rodea, todo aquello que los dioses crearon y que no dispusieron nada para él. El filosofar surge de un asombro, pero irrumpe como sólo puede hacerlo la palabra, por vía de la violencia. “En el origen de la reflexión filosófica se encuentran dos movimientos: el asombro y la violencia. Asombro ante la maravilla del mundo y violencia por querer aprehender y encasillar esa maravilla”.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> M. Zambrano, *EHD*, p. 142.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>56</sup> S. Ugalde, *Op. Cit.*, p. 107.

El hombre comenzará a formular preguntas sin poder prescindir de la violencia, porque la urgencia por poseer un saber -el saber que le fue negado por sus vigías- se intensifica. El indigente tiene sed de conocimiento y hambre de pensamiento, está cansado de su miseria y de la indiferencia de los dioses. Y así, “la pregunta inicial de la filosofía: ¿“Qué son las cosas”?, suena todavía en nuestros oídos con ese aire de brusquedad y hasta de impaciencia, como si dijera: “basta de dioses y de historias, volvamos o empecemos a no saber”.<sup>57</sup> Pero este pensador primigenio no pretende derribar mitos y dioses, quiere encontrar algo más sólido que le de certezas, algo que le permita *ser sin ser* un *ser inferior*, desprovisto de poder. Empero, es inevitable que el pasmo ante la realidad no sea un acto transgresor y que el acto de contemplación no haya alentado el ansia de saber. Esta sed de conocimiento será insaciable y se volverá el cimiento de la filosofía, que imponente y agresiva buscará edificarse como un rascacielos con el paso del tiempo.

La filosofía es hija, a su vez, de dos contrarios: admiración y violencia. La primera nos mantiene apegados a las cosas, a las criaturas, sin podernos desprender de ellas, en un éxtasis en que la vida queda suspensa y encantada. De ella sola no podría derivar algo tan activo como el pensamiento inquiridor, como el pensamiento develador. Hace falta que intervenga alguien más: la violencia, para que surja algo que se atreva a “rasgar el velo” en que apetecen encubiertas las cosas. ¿Y de dónde nace esa violencia? ¿Qué quiere esa violencia? Lo hemos dicho: quiere. La violencia quiere, mientras la admiración no quiere nada. A esta le es ajeno perfectamente el querer; le es ajeno y hasta enemigo todo lo que no sea proseguir su inextinguible pasmo extático. Y, sin embargo, la violencia viene a romperla, y rompiéndola en vez de destruirla hace nacer algo nuevo, un hijo de ambas: el pensamiento, el incansable pensamiento filosófico.<sup>58</sup>

Lo anterior explica el origen violento del pensamiento, pero este comienzo también trajo consigo una profunda ruptura, una escisión que hasta el día de hoy ha sido imposible resarcir, división de la

---

<sup>57</sup> M. Zambrano, *EHD*, p. 60.

<sup>58</sup> M. Zambrano, “Pensamiento y poesía en la vida española” en *OR*, p. 271.

que emerge todavía con más ímpetu la violencia que ha proliferado hasta nuestros días. Antes de continuar hablando sobre esta hendidura, es necesario recapitular la historia de Hesíodo puesto que ella ya señalaba de dónde emerge, al menos mitológicamente, la violencia que sacude el mundo hasta nuestros días.

Tal como versa el mito de Pandora, desde que la caja fue abierta, deambulan por el mundo la ambición, la envidia, la crueldad, la codicia y la mentira. “Una larga lista de males, tragedias y calamidades fueron liberados. Pareciera que el egoísmo, el odio, el engaño y el rencor, prevalecen sobre el amor entre seres humanos, quienes por temor, superioridad y venganza se asesinan. Ahora las guerras son telemáticas, las muertes virtuales y el verbo artillería pesada”.<sup>59</sup> Pareciera que los designios de Zeus continúan perpetuándose sólo que a través de pantallas. “Pareciera que vivimos en la era del vacío pero computarizados. Pareciera que el hombre es el único destructor de la vida en el reino animal”.<sup>60</sup>

Un expedito análisis de la situación mundana actual nos llevaría a suponer que vivimos en *el peor de los mundos posibles*; en un planeta decadente, contaminado, explotado, habitado por seres celosos, perversos, sádicos o ciegos. Como si la violencia hubiese escapado súbita e intempestivamente de la caja para filtrarse en todos los ámbitos de nuestra vida, “por lejos que dejemos vagar nuestra mirada siempre nos encontramos con ella. Es que paradójicamente, el horror a la violencia desata una lucha y la acrecienta”.<sup>61</sup> Aún en tiempos de sosegada paz se transgrede,

---

<sup>59</sup> Yareni Torres, “El principio vocacional de la filosofía en Eduardo Nicol” en Revista Reflexiones Marginales, Año 3, número 16. Agosto-Septiembre 2013, disponible en <http://reflexionesmarginales.com/3.0/20-el-principio-vocacional-de-la-filosofia-en-eduardo-nicol/> (consultado el 18 de febrero de 2015).

<sup>60</sup> Octavio Paz, “Palabra de Paz” en *El poeta en su tierra. Diálogos con Octavio Paz*, Braulio Peralta Comp., México, Casa Editorial Hoja, 1996, p. 11.

<sup>61</sup> M. Zambrano, *LAE*, p. 29.

increpa y humilla con la palabra que ha sido utilizada contrariamente a su esencia, como *logos*<sup>62</sup> aniquilador, como instrumento bélico del que se ha servido la humanidad para continuar las imposiciones, las hostilidades y los desacuerdos durante siglos entre uno u otro continente. “Siglos de guerras y dictaduras, de ideologías y xenofobias, de intransigencias sin paso a la democracia”.<sup>63</sup> La palabra explosiva, corrosiva y fundamentalista estalla en plena guerra y resuena en los confines del mundo porque ahora la violencia no sólo se ha *introyectado* sino que se ha exteriorizado, diversificado y comercializado, ha perdido el carácter neutral con el que preservaba la armonía entre naciones. La violencia ha germinado en lo público o lo privado indistintamente, en lo virtual o lo material, en la ciencia o en el arte.

Pareciera que vivimos en un mundo que se colapsa a cada instante por las acciones de mujeres y hombre sanguinarios, agresivos, ambiciosos, defensores de un radicalismo a ultranza que tacha de cosmopolitismo a todo aquel que se asoma a la vorágine de otras culturas, como si los nacionalismos a lo largo de la historia, nos hubiesen demostrado que el mundo dividido por muros es más pacífico. Individuos que hacen manifiesto su desprecio por el sueño, el amor (el cuerpo que lo contiene) y la imaginación. Así como un ausente respeto por la vida y la forma en que otros seres la disfrutan, la conciben, la construyen y la sueñan. Un mundo en donde el inicial delirio de persecución del que nos habla Zambrano se ha reconfigurado y ha vuelto a asolar la tierra de otras maneras. Porque en el origen de los tiempos el hombre era asediado por una estancia superior y sufría sobremanera el sentirse vigilado sin poder mirar siquiera a los ojos de quien le observaba.

---

<sup>62</sup> El término *logos* es empleado en este párrafo como “razonamiento, la facultad de raciocinio”. Diccionario Akal de Filosofía, Robert Audi (Ed.), Humberto Marraud y Enrique Alonso (Trad.), Madrid, Akal, 2004, p. 632.

<sup>63</sup> O. Paz, *Ibidem*.

Hoy los seres humanos han ensalzado al dios de la tecnología, quien por medio de sus satélites pretende erigirse como el nuevo vigía que todo lo puede oír, ver y presenciar, arrastrando al hombre a un doble delirio, el de querer ser dios y el de sentirse vigilado a cada instante. Inevitablemente la libertad se ahoga en un mar de angustia e incertidumbre, y las emociones pretenden ser manipuladas a través de *megabytes*. Todo ello gracias a que la razón nos proveyó de este pensamiento racionalista que polariza el mundo, la vida, el ser. Para abordarlo en su justa dimensión, es preciso remitirnos a otra importante obra, el mito platónico de la Caverna.



### 1.3 Escisión entre razón y vida

*Hay razones del corazón que la razón no conoce.*

*Pascal*<sup>64</sup>

Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos.<sup>65</sup>

Con estas palabras Sócrates comienza a describir el lugar donde hipotéticamente se hallan los hombres desde que nacen. Una cueva alumbrada por una fogata, que en realidad es la tenue luz solar que se filtra por un boquete superior, de tal modo que los prisioneros apenas entrevén las sombras de los objetos que pasan detrás de una mampara. Sócrates comenta a Glaúcon que estos hombres al escuchar el eco de sus voces y con la única alternativa de comentar entre ellos lo que tienen frente, se convencen de que el teatro de sombras es la única realidad. Pero el sofista advierte a su interlocutor que esta condición primaria de los hombres únicamente puede ser superada cuando uno de aquellos prisioneros, impetuosamente rompa con las ataduras que le sujetan. En consecuencia, este hombre se verá impelido a recorrer el tortuoso camino hacia la salida. Una vez afuera de la cueva, con dificultad y extrañeza, aún padeciendo la ceguera provocada por la luminosidad del sol logrará por medio de la reflexión, discernir entre el ambiente ilusorio del encierro y la verdad suprema.

---

<sup>64</sup> Blaise Pascal citado por María Zambrano en HSA, p. 16.

<sup>65</sup> Platón, *República. Diálogos V 514a*, Libro VII, Traducción de Conrado Eggers Lan, Colección Biblioteca Clásica, 1ª ed, Madrid, Editorial Gredos, 1986, 1ª reimpr. 1988., p. 338.

Una de las pretensiones de Platón al escribir este pasaje de la *República*, era enunciar el origen violento de la filosofía del que ya hablábamos. El “despertar” del hombre en el que se presenta la separación primera entre asombro e ímpetu, pues cuando logra salir de la oscuridad, la vida en derredor suyo le produce una infinita fascinación en la que puede recrearse, maravillarse, pero de la que difícilmente puede desprenderse, por lo que debe redoblar esfuerzos para ir en busca de certezas.

Admiración y violencia juntas como fuerzas contrarias que no se destruyen, nos explican ese primer momento filosófico en el que encontramos ya una dualidad y, tal vez, el conflicto originario de la filosofía: el ser primeramente pasmo extático ante las cosas y el violentarse en seguida para librarse de ellas.<sup>66</sup>

Es decir, los hombres en una situación inicial se hallan atados a sus credos, y sólo aquel elegido, propiamente el filósofo, es capaz de librarse y salir al encuentro con la realidad. Al salir del encierro, el hombre se halla pasmado ante la inmensidad del mundo, y es hasta que consigue desprenderse bruscamente de sus primeras impresiones, que puede emprender la búsqueda de lo que realmente son las cosas. Gracias al acto de contemplación y reflexión, el librepensador podrá hallar la idea del bien, “como causa primera de todo lo que hay de bello y de bueno en el universo”.<sup>67</sup> Es el momento en que la razón se constituye -y será siempre ésta su pretensión<sup>68</sup>- como la única capaz de librar al hombre de la penuria e indigencia y salvarlo del engañoso mundo de las apariencias, ya que “el camino de la filosofía es el más claro, el más seguro; la filosofía ha vencido en el conocimiento, pues ha conquistado algo firme, algo tan verdadero, compacto e independiente que es

---

<sup>66</sup> M. Zambrano, *FyP*, p. 17.

<sup>67</sup> Platón, *Ibid.*, 517a

<sup>68</sup> El pensamiento filosófico ha nacido con la pretensión, que ha guardado siempre en su seno, de decidir, de definir realidades que serán así de por siempre. Cfr. M. Zambrano, *EHD*, p. 69.

absoluto, que en nada se apoya y todo viene a apoyarse en él”.<sup>69</sup> La filosofía, de acuerdo a Platón, es la indicada para llevar a cabo el *descubrimiento* del ser y fincar, por medio del *logos*<sup>70</sup>, las bases de la ciencia.

En Platón vemos que el diálogo se abre a través del pensamiento, el que establece el hombre silencioso y callado consigo mismo para saber quién es él. Ese diálogo cifrado en la razón, busca ser correlativo al ser de las cosas. Así la razón puede abolir el engaño, la falacia, la sombra de la pared de la caverna. Las primeras actitudes de los hombres ante este hecho fueron la confianza: el ser es el descubrimiento griego por excelencia. La armonía, apoyada en el juego de la reflexión, en un juicio que no cesa, consistió en fijar un significado preciso y único a los vocablos, y el lenguaje se constituyó en el primer peldaño de la lógica.<sup>71</sup>

No obstante, Platón tratando de exhibir la muerte injusta de su maestro Sócrates, hará hincapié en que el mismo hombre que fue capaz de salir de la pétrea caverna, regresará al lugar para tratar de salvar a uno más, arrastrarlo hacia la luz y mostrarle la realidad. Sin embargo, será víctima de la burla incrédula de los esclavos de la ignorancia. El ejercicio de la razón desata la ira de los que se encuentran sumidos aún en la oscuridad contra aquel que se atreve a pensar libre de ataduras. “El riesgo a la oscura cueva le coloca en una situación extrañísima frente a los hombres, que por venir él de la luz, por traerla, no lo conocerán. Y su extrañeza es tal que los irrita, hasta el punto que pueden llegar a darle muerte”.<sup>72</sup> A pesar de ello, una vez que el filósofo conoce *la idea del sumo*

---

<sup>69</sup> M. Zambrano, *FyP*, p. 19.

<sup>70</sup> En este párrafo el término *logos* es empleado de acuerdo a su etimología griega, como <<palabra>>. Diccionario Akal, *Op. Cit.* Palabra que de acuerdo a los griegos es creadora porque, agrega María, “la palabra corresponde a la luz —el logos luz—. La palabra define, capta o da la forma; revela la plasticidad del universo. En la palabra se encierra, se contiene una inteligencia que tiende a hacerse cuerpo; la palabra parece el poso de un ímpetu que desciende a hacerse lo más parecido a cosa; un sentido en busca de su forma”. *Ibid.*, p. 76.

<sup>71</sup> P. Villegas, *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>72</sup> M. Zambrano, “Mística y Poesía” en *OR*, p. 157.

*bien como causa primera de todas las cosas*<sup>73</sup>, participa de ella tratando de liberar a sus compañeros mediante la luz que sólo puede otorgarle el conocimiento. Cuando desciende nuevamente a la penumbra, el auténtico filósofo -para Zambrano- es aquel que no puede más que albergar piedad hacia la ciega multitud que se encuentra todavía padeciendo.

El prisionero desligado, libre de la opresión de las cadenas y del engaño de las sombras, se apiada de sus antiguos compañeros y los educa, los convierte. Conversión por la filosofía, por la dialéctica, que va más allá de ella, puesto que esta áspera subida, hasta llegar a la luz misma, esta conversión que cada cual puede realizar en su alma, y que el filósofo cuida piadosamente, aparece fundada en algo que ya no es de este mundo. Porque esa luz del bien no se contempla íntegramente sino tras la muerte.<sup>74</sup>

Además de plantear los fundamentos de una metafísica, pues con Platón se da paso propiamente al mundo de las *formas* que participan de la *idea del bien en sí*, María retoma el mito de la caverna para introducir con destreza el término de *caridad* que durante decenios han hecho a un lado los interpretes de Platón. Empero, este mito también muestra cómo la filosofía en aras de librar al hombre de los caprichos de los dioses, de un mundo fortuito e impredecible, permite que el hombre asuma el mando de su vida haciendo a un lado todo aquello que no concuerde con el modelo de bueno, bello y justo.

---

<sup>73</sup> La idea del bien en Platón pertenece a un análisis más profundo, en este apartado tomamos como referencia el principio del ser porque a partir de él, Platón elabora su *teoría de las formas*. Misma que es esencial para el pensamiento sistemático que elaborará posteriormente Aristóteles, y que constituye uno de los pilares de la filosofía hasta nuestros días. Hay que señalar que para Platón lo real son las ideas y éstas a su vez se distinguen en tangibles o inmatrimales; sensibles o inteligibles. A partir de ello, establece las cualidades de ambas realidades, las primeras como “lo humano, multiforme, ininteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo; y lo segundo como lo divino inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo”. De manera que la idea del bien como lo divino, lo inmaterial e inmortal es la causa primera de todas las cosas, es lo bueno en sí y por sí. Cfr. *Fedón*, 77a - 84c y 84c - 107a La bondad del ser consiste en que “cada uno tiene una función específica, y es bueno aquel que posee capacidad para realizarla” (Cfr. *República* 352b). “Esta capacidad que es bondad, se halla de manera eminente en la idea y, por conformidad con ella, en los múltiples que la imitan” o sostienen cierta relación con ella llamada *participación*. (Cfr. *República* 596b).

<sup>74</sup> M. Zambrano, “Mística y Poesía” en *OR*, p. 158.

La esperanza ya no dependía de los dioses y del destino; la elección para la vida bienaventurada se hacía por uno mismo. Cualquier hombre podía elegirse a condición de que se eligiera de verdad, de que se resolviese a ejercer sobre su actual condición la violencia, y arrastrado por ella subir el camino, áspero al principio, luminoso y sin límites al final. Era la salvación por la filosofía, por el humano esfuerzo.<sup>75</sup>

La esperanza de la salvación ya no recae en ningún ser omnipotente sino en el uso adecuado de la razón y el conocimiento de las *formas*, con ello Platón se encarga de desterrar a los dioses de la tierra y, en su contundente diálogo X de la *República*, crea el modelo de sociedad ideal donde no hay cabida para los poetas, es decir, para aquellos que describían la realidad de forma distinta. El pensador platónico, en su conjunción de lo verdadero con lo bueno, no le brindó espacio a ninguna otra forma de contemplación de la vida. De hecho, la vida misma va quedando desasida, abandonada, relegada desde antes que el ateniense dictara sus sentencias. Esto lo encontramos en las discusiones de la corriente presocrática entre parmesianos y heraclitianos.

En la célebre concepción de Heráclito todo fluye, todo se encuentra en continuo movimiento y devenir. Por el contrario, en Parménides todo es, y todo lo que es, es inmutable. El ser es y es imposible que no sea. El no-ser no es y no puede ni siquiera hablarse de él. Es lo mismo el ser que el pensar, la ecuación ser=razón se ha realizado; lo que es, es, y es razón.<sup>76</sup>

De acuerdo a los postulados del eléata solamente puede conocerse el *ser* por medio del intelecto humano prescindiendo de los sentidos que nos engañan, pues éstos únicamente muestran lo que deviene y lo que *es* no puede ser de ningún modo lo cambiante.<sup>77</sup> Para Parménides el ser es absoluto

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>76</sup> J. Lizaola, *Op. Cit.*, p. 201.

<sup>77</sup> Cfr. Parménides, *Proemio* 291 5-8 en *Los filósofos presocráticos*, Tomo II, C. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, Traducción de Jesús García Fernández, 2ª edición, Madrid, Editorial Gredos, 1981, p. 46.

y el no-ser ni siquiera merece discutirse porque ni siquiera existe en el *ser*, así en su afamado proemio la diosa razón dice:

*Ni nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo entero, uno, continuo. Pues ¿qué nacimiento podrías encontrarle? ¿cómo y de dónde se acreció? No te permitiré que digas ni pienses de “lo no ente”, porque no es decible ni pensable lo que no es. Pues, ¿qué necesidad le habría impulsado a nacer después más bien que antes, si procediera de la nada? Por tanto, es necesario que sea completamente o no sea en absoluto. Ni la fuerza de la convicción permitirá jamás que de lo no-ente nazca algo además de ello. Por eso, la justicia no afloja sus cadenas para permitir que nazca o que perezca, sino que las mantiene firmes; la decisión sobre estas cosas se basa en esto: es o no es. Pero se ha decidido, como es necesario, abandonar una vía por impensable y sin nombre (pues no es el verdadero camino) y que la otra es y es genuina. Y ¿cómo podría lo que es ser en el futuro? ¿Cómo podría llegar al ser? Pues, si llegó a ser, no es, ni es, si alguna vez va a llegar a ser. Por tanto, queda extinto el nacimiento y la destrucción es inaudita.<sup>78</sup>*

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, 296 8 5-21.

Si bien Parménides busca señalar en estos versos la unicidad y el origen ontológico del ser, resalta otro aspecto importante, el Principio de Razón Suficiente. De acuerdo a éste, todo lo que llega a ser lo es porque responde a un principio de necesidad contenido en sí mismo, de manera que todo aquello que no cumple con dicho principio, ¿cómo podría llegar a ser?<sup>79</sup> Lo que no existe no se corresponde con tal principio y es impensable. No era permisible pensar la nada ya que carecía de validez. Lo verdadero encontraba resguardo en la unidad del ser. A diferencia de lo que afirmaba Heráclito, acerca del ser múltiple, temporal, en continuo fluir, en perpetuo cambio, tal y como las aguas del río en el que no nos bañamos dos veces.<sup>80</sup>

Esta racionalidad pura discutida entre los presocráticos le servirá a Platón para elaborar su *teoría de las formas*<sup>81</sup> y le permitirá a Aristóteles fundamentar su *corpus filosófico* con el que refutará a pitagóricos y a los mismos platónicos. Lo principal es señalar que la soberana razón como reveladora de verdades, se constituyó como juez de realidades, haciendo a un lado todo lo que no podía ni ameritaba nombrarse como *ser*. Con la conformación de la razón en la época griega como fuente pura de donde emanaba el conocimiento válido y fidedigno, inició la peor de las resquebraduras que han atravesado a los hombres hasta este momento. La escisión entre verdad y vida, razón y pasión, alma y cuerpo, ser y no-ser. La diosa se ha asegurado de designar lo que es racional y todas las pasiones, sueños, deseos, frustraciones, odios, aberraciones, obsesiones, delirios y locuras han sido desterrados al paraje del no-ser.

---

<sup>79</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 53.

<sup>80</sup> Cfr. Heráclito 579 Simpl., Fís. 1313, 8 en *Los filósofos presocráticos*, Tomo I Conrado Eggers y Victoria Juliá, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1981, p. 326.

<sup>81</sup> El ser uno de Parménides es ya la idea, la primera idea y, por eso, es natural que aparezca en la misma inspiración el descubrimiento de la "idea". M. Zambrano, *EHD*, p. 68.

Ante ello, María Zambrano ha advertido que esta bifurcación entre racionalidad e irracionalidad provocó que se juzgue como equívoco todo lo concerniente al ímpetu de la vida, en tanto vivencias erráticas e intemperantes.

El drama de la Cultura Moderna ha sido la falta inicial de contacto entre la verdad de la razón y la vida. Porque toda vida es ante todo dispersión y confusión, y ante la verdad pura se siente humillada. Y toda verdad pura, racional y universal tiene que encantar a la vida; tiene que enamorarla. La vida rebelde y confusa ha pasado por la época del hechizo y para derrocarlo, tiene que suceder el enamoramiento, que es también encanto, suspensión, pero algo más: sometimiento a un orden y más todavía: ser vencido sin rencor. Y la verdad pura humilla a la vida cuando no ha sabido enamorarla.<sup>82</sup>

La inconforme vida se agita pugnando por un espacio que la razón no le concede, dejando a los hombres en disputa, entre el anhelo de vivir y la comprensión de ese vivir. La vida anhela enamorarse, ser abrazada por la verdad, expresar libremente todo ese amor, pero ésta no ha hecho más que despreciarla, ignorarla, callarla o, en su defecto, someterla a la medida del tiempo. Para María Zambrano también se hace evidente la ruptura entre Filosofía y Poesía, pues el conocimiento que la primera proporciona es confiable, preciso y claro, resultado de un constante esfuerzo metódico e interrogativo; a diferencia del saber inmediato, extático, que nos brinda la segunda, como resultado de un infatigable delirio. Consecuentemente, el filósofo es el hombre que logra salvarse al salir de la caverna y recorrer los desolados senderos de la sabiduría que llevan al paraje de la verdad que fue ocultada por los dioses; a diferencia del poeta que hace de su morada la caverna y permanece fascinado bajo el mundo de las sombras y el artificio, convirtiéndose -lo busque o no- en un peligro contra el buen juicio, la medida y la vida teórica. Ya que el poeta era y

---

<sup>82</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 8.



sigue siendo “el único cuya voz no pregonaba la razón. La única voz del pasado, del ayer trágico y melancólico. El poeta era el representante de los dioses”.<sup>83</sup>

Así, podemos distinguir la escisión entre Filosofía y Poesía a partir de dos hendiduras fundamentales, la unicidad del ser y la separación entre el logos poético del racional. Al respecto, María Zambrano nos dice que a diferencia de lo que sostenían los filósofos presocráticos y postsocráticos, la unidad del ser, no sólo puede hallarla el filósofo. Si bien la filosofía encuentra una unidad absoluta, sin multiplicidad y cambio, la poesía también logra una unidad, aunque efímera e incompleta. Ya que, al resguardarse bajo sus creencias, el poeta no siente el ímpetu de romper con sus cadenas, se enamora de lo que a-parece y perece, y pese a ello, puede considerarse también un hombre libre, pues:

Toda palabra requiere un alejamiento de la realidad a la que se refiere; toda palabra es, también, una liberación de quien la dice. Quien habla aunque sea de las apariencias, no es del todo esclavo; quien habla, aunque sea de la más abigarrada multiplicidad, ya ha alcanzado alguna suerte de unidad, pues que embebido en el puro pasmo, prendido a lo que cambia y fluye, no acertaría a decir nada.<sup>84</sup>

Lo anterior revela que el poeta, al igual que el filósofo, aspira a alcanzar una unidad que otorgue a la vida un sentido de realidad, pero gracias a la indefinición, des-ocultación y amplitud del logos poético, la unicidad que alcanza la poesía abarca al ser y al no-ser. Porque para el poeta todo existe pues “todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás”.<sup>85</sup> Es decir, el poeta no violenta ni transgrede la realidad pues cuenta con ella, puede crear y nombrar todo, sin reparar en conceptos

---

<sup>83</sup> M. Zambrano, “Poesía y Ética” en *OR*, p. 136.

<sup>84</sup> M. Zambrano, *FyP*, p. 22.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 23.

ni definiciones que lo fundamenten como verdadero, y así, puede con-vivir, aunque de manera efímera, con sueños, fantasías y fantasmas.

El logos de la poesía es de un consumo inmediato, cotidiano; desciende a diario sobre la vida, tan a diario, que a veces se la confunde con ella. Es el logos que se presta a ser devorado, consumido; es el logos disperso de la misericordia que va a quien la necesita, a todos lo que lo necesitan. Mientras que el de la filosofía es inmóvil, no desciende y sólo es asequible a quien pretende alcanzarlo por sus pasos.<sup>86</sup>

Sobre este principio de asequibilidad la filosofía se enaltecó al ser considerada necesaria para los hombres, por lo menos para quienes no deseaban ser arrastrados por lo irreal, fantasmagórico o irracional. Al paso del tiempo, la filosofía fue considerada fundamental, ya no nada más para dar explicaciones coherentes acerca de la vida sino suplantando a la vida misma, pues todo aquel que deseara ser sabio tenía que conducirse de acuerdo al canon filosófico de la época; y todo aquel que deseara vivir una vida virtuosa tenía que dirigirse con rectitud, bajo los principios que la misma razón impuso desde la Grecia clásica. La poesía, aún compartiendo el mismo origen de la filosofía, fue desterrada y desde los arrabales, irredenta, iridiscente e indiscreta, comenzó el periplo de la disidencia.

Vendrán todavía tiempos enrevesados para el logos poético, con el advenimiento y primado del Cristianismo durante la Edad Media. Durante ella, se modificó la cosmovisión griega, otorgándole primacía a la fe y a los designios de un único Dios creador. El conocimiento se concentró en escolios y se enclaustró en seminarios donde se adoctrinaba bajo una rigurosa formación escolástica a los *hombres de bien*. Pero el hombre *común* que había desterrado Dios del *paraíso*, habitaba inseguro e insatisfecho este *reino maldito*, por lo que el hombre analfabeta e inculto fue perdiendo

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 24.

fe (si es que en algún momento la tuvo) en aquellas creencias; buscaba algo más firme en que apoyarse, demandaba seguridades. Será René Descartes quien ofrezca al mundo con su *je pense, donc je suis*<sup>87</sup>, la certeza absoluta, es decir, un método confiable e inequívoco para hallar *la verdad*.

A principios del siglo XVIII con Descartes, ocurre un hecho sumamente grave también, y por lo pronto espléndido y es la definición del hombre como conciencia. A partir de ahí, la idea de que el hombre pende sólo de sí mismo; de que no es camino, breve tránsito entre dos infinitos, se establecerá con brillantez y grandes resultados.<sup>88</sup>

Con las certeras meditaciones cartesianas en la época moderna, adviene una impostergable transformación en los estatutos del pensamiento filosófico, pero una vez más se encrespa la confrontación entre Filosofía y Poesía. Como en tiempos socráticos, el interés vuelve a centrarse en el estudio del hombre en tanto ser racional y existente, pues éste tiene la certidumbre de la existencia misma a partir de la duda, o mejor dicho, de *ser* el *yo* que no puede dudar de que está dudando de todo cuanto existe.<sup>89</sup> Los postulados y axiomas propuestos en un modelo matemático de validez universal, garantizan la existencia y conocimiento del *ser* en todas sus manifestaciones, quedando fuera y sin posibilidad de acceder a la conciencia, nuevamente, todo lo irracional.

Hasta este punto, en un breve recorrido histórico hemos visto cómo fue ocultándose la historia de las pasiones humanas, y agrietándose la relación fraternal entre razón y vida. El mismo análisis ha servido para constatar cómo desde los debates parmesianos hasta nuestros días, el logos filosófico ha ganado todas las discusiones dejando exhausta a la inconveniente, incómoda e irrestricta poesía. Aún con Descartes los razonamientos lógicos zanján una extensa brecha hacia el idealismo alemán.

---

<sup>87</sup> Cfr. René Descartes, *Discurso del método*, Antonio Rodríguez Huéscar (Trad.), Barcelona, Gredos, 2004, p. 19.

<sup>88</sup> M. Zambrano, *HSA*, p. 128.

<sup>89</sup> R. Descartes, *Ibid.*, p. 60.

De igual manera, “desde la Grecia de Parménides hasta la Europa de Hegel, Zambrano traza una línea de continuidad en la que la razón ha conformado el equilibrio histórico de la cultura Europea. La razón ha estabilizado ‘las perturbadoras apariencias’ inestables del mundo. El mundo racional, que pretende dar sentido y estabilidad a una corriente de vida que es exuberante e inmanejable, se ha erigido soberbiamente en juez de lo verdadero”.<sup>90</sup>

Gracias a esta razón racionalista, hoy vivimos en un medio paradójicamente inhabitable, donde el amor agoniza en el abismo del pragmatismo, y las ambiciones humanas han arrojado a los hombres a la mazmorra del *utilitarismo*. Presenciamos el fracaso del *proyecto civilizatorio* que soñaba la modernidad; todavía hay quienes la ven convulsionarse y ahora la llaman posmodernidad; aún velamos el cadáver del dios que se veneraba en la Edad Media; vivimos presos en la cárcel de nuestra angustiada conciencia, detenidos en un tiempo oscuro y pesimista; día con día padecemos la intensificación de la violencia a causa del divorcio entre verdad y vida. Hoy, lo que algunos pensadores vislumbran en el horizonte no es más que exterminio y desesperanza, como si fuese imposible sostener la relación entre sueño y vida, entre amor y razón, ser y no-ser, pues lo que prevalece es el poderío de la razón.

Más todo lo que aprisiona, fuerza a la libertad. La vida humana está aprisionada en el tiempo. Y precisamente de este sentimiento del tiempo como cárcel, ha nacido en todas las épocas el afán de librarse de él. Lo más noble del hombre es, sin duda, la no resignación ante las cadenas de todas clases de que está rodeado.<sup>91</sup>

¿Puede recuperarse el sentido de unidad originario de dónde emergió la poesía hermanada con la filosofía? ¿De qué manera?

---

<sup>90</sup> S. Ugalde. *Op. Cit.*, p. 106.

<sup>91</sup> M. Zambrano, *HSA*, p. 115.

¿Cómo puede el hombre pos-moderno cerrar la brecha entre vida y verdad? ¿De qué manera puede continuar habitando este planeta sin la amenaza inminente de autodestruirse a falta de respeto por la vida? Mas aún, ¿cómo podrían pervivir otros saberes como la poesía en un entorno racionalista?

El género literario y método filosófico, que de acuerdo a María Zambrano, se ha esforzado por alumbrar, mostrar y seguir el camino que acerca la razón con el sentimiento, es la Confesión.

¿Cómo es posible este acercamiento?

# La confesión

*¡Es verdad!*

*Soy muy nervioso, espantosamente nervioso;  
siempre lo fui, pero ¿por qué pretendéis que esté loco?*

*La enfermedad ha aguzado mis sentidos,  
mas sin destruirlos ni embotarlos.*

*Tenía el oído muy fino; ninguno le igualaba;  
he escuchado todas las cosas del cielo y de la tierra,  
y no pocas del infierno.*

*¿Cómo he de estar loco?*

*¡Atención!*

*Ahora veréis con qué sano juicio y con qué calma  
puedo referiros toda la historia.*

*E. A. Poe<sup>92</sup>*

---

<sup>92</sup> Edgar Allan Poe, “El corazón delator” en *Historias extraordinarias*, E. L. Verneuil (Trad.), 1ª ed., México, Editora Nacional, 1972, p. 197.

## 2.1 Género literario y método filosófico

*Por eso no me callo, ni me quedo  
ante mis penas, mudo:  
he de hablar de mi angustia y del horrible  
vivo dolor que sin descanso sufro.*  
Job<sup>93</sup>

En su lúcido y prodigioso libro acerca de la Confesión, María Zambrano se pregunta cómo acotar la distancia entre razón y emoción. “¿Cómo lograr que vida y verdad se entiendan, dejando la vida el espacio para la verdad y entrando la verdad en la misma vida, transformándola hasta donde sea preciso sin humillación?”<sup>94</sup> A lo largo de la historia humana han existido estos intentos loables por estrechar el ímpetu de la vida con la lógica del pensamiento, con ayuda de los *géneros literarios*<sup>95</sup> (épica—lírica—narrativa—poesía—novela—drama) el hombre ha intentado fincar puentes que comuniquen lo imaginario con el campo del conocimiento. Pero la unión entre pasión y razón se ha logrado por “lapsos breves” o ha sido tan endeble como para que se disocien con “facilidad”. La esperanza ha surgido en distintas épocas, como en el Romanticismo, donde “poesía y filosofía se abrazan, llegando a fundirse en algunos momentos con furia apasionada; como amantes separados largo tiempo y que en su encuentro presienten que su unión no será duradera; se funden con la

---

<sup>93</sup> *El poema de Job* por Antonio Morales, Editorial Polis, México, 1942, p. 37.

<sup>94</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 12.

<sup>95</sup> La teoría literaria clásica considera, a partir Aristóteles, la tragedia y la épica, como los principales géneros literarios. A partir de ellos, Aristóteles, intenta establecer la distinción entre tragedia, épica y lírica. El teórico René Welleck comenta que la teoría literaria moderna ha intentado borrar la distinción entre prosa y poesía, y esto ha traído consigo una división de la literatura imaginativa en ficción (novela, cuento, épica), drama (en prosa o verso) y poesía. Sin embargo, como apunta el mismo Welleck, los géneros literarios deben entenderse como “agrupación de obras literarias basada teóricamente tanto en la forma exterior (estructura específica) como en la interior (actitud, tono, propósito); dicho más toscamente: tema y público”. Cfr. René Welleck y Austin Warren, *Teoría literaria*, Versión española de José Ma. Gimeno, 4a. Edición, Madrid, Gredos, 1966, p. 273.

pasión que precede a la muerte”<sup>96</sup>, pues al final se abre un espacio insalvable entre ellas e inevitablemente vuelven a divorciarse.

Este divorcio puede explicarse por la insatisfacción humana de la que hablábamos páginas atrás; se debe a esa carencia o falta ontológica que nos constituye, pues “el hombre jamás se satisface, y cuando logra la reconciliación entre dos principios que aparecían como irreconciliables, exige otro, o más bien, desde uno de ellos se eleva su continuidad, levantando de nuevo la lucha”<sup>97</sup>. Quien siempre ha resultado airosa es la filosofía y bajo su reinado ha desterrado a la poesía, rompiendo con la armonía que desde su nacimiento las mantenía unidas. Pues “el hombre no puede navegar en la unidad, y cuando lo logra —nunca enteramente—, la destruye para volver a buscarla de nuevo”<sup>98</sup>.

En ese sentido, la unidad siempre se presenta como *horizonte* y, según afirma Zambrano, el género literario que incansablemente busca esa anhelada conjunción, pues “se ha atrevido a llenar el hueco, el abismo ya terrible abierto por la enemistad entre la razón y la vida”<sup>99</sup> desde que el hombre logró salir de la oscuridad de las cavernas, es la Confesión. Este género, se ha esforzado por mostrar, alumbrar y seguir el camino que reúne razón y vida. Ello mismo, nos dice María Zambrano, la hace un género extraño, pues cuando una vida marcha con determinada calma y en concordia con la verdad, no se hace necesaria ninguna revelación. Únicamente cuando la vida es signada por la tragedia, la catástrofe o lo inesperado, es que las emociones como el dolor, la angustia o el sufrimiento pugnan por salir desde las entrañas del alma y es necesaria una Confesión. “La confesión, en este sentido sería un género de crisis que no se hace necesaria cuando la vida y la

---

<sup>96</sup> M. Zambrano, “Poesía y Metafísica” en *OR*, p. 179.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 12.



verdad han estado acordadas. Mas en cuanto surge la distancia, la menor divergencia, se hace preciso nuevamente.”<sup>100</sup>

En cuanto se presenta una crisis, se vuelve acuciante confesarse, pero dicha Confesión (como detallaremos en el capítulo tres) debe servirse de un *logos* capaz de convertir, transformar y salvar la propia vida, y tal es el caso del *logos* poético. Por ello, durante años la Confesión ha vivido, al igual que la poesía, marginada durante siglos. No obstante, a partir de la Edad Media la Confesión fue eficazmente aceptada y practicada por el catolicismo. Lo cual explica por qué Zambrano considera que San Agustín inauguró con tanto esplendor el género; “porque es el hombre viejo, desamparado y ofendido, tanto como pueda estarlo el moderno, que al fin, se amiga con la verdad.”<sup>101</sup>

¿Acaso para que haya confesión debemos sentirnos ignorados por Dios o nos debe abrasar la flama del corazón como le ocurrió a San Agustín? o ¿qué es una Confesión?, ¿cómo se presenta?, ¿cuál es su intención? ¿En qué sentido la Confesión es un método filosófico? ¿Cómo podría ayudarnos a superar la crisis de la modernidad de la que hablábamos en apartados anteriores? Y ¿por qué María Zambrano considera que la Confesión es en sí un género literario y no que se encuentra contemplada dentro de un género ya existente?

Zambrano parte de la distinción entre Novela y Confesión para ir moldeando el concepto de esta última, de manera que una Confesión es lo más cercano a la novela, porque al igual que ella se trata

---

<sup>100</sup> *Ibidem.*

<sup>101</sup> *Ibidem.*

de un relato<sup>102</sup>. En ese sentido, Novela y Confesión están emparentadas, son géneros casi análogos debido a que ambas son narraciones literarias de individuos que han decidido contar una historia al emprender su escritura. El supuesto desde el que parte tanto Confesión como Novela, es que el individuo padece y puede perderse en el infinito mar de sus emociones. Sin embargo, la primera diferencia entra ambas, es que la Confesión es <<palabra a viva voz>>, pues “toda confesión es hablada, es una larga conversación y desplaza el mismo tiempo que el tiempo real”<sup>103</sup>. Pero el hecho de que la Confesión sea a *viva voz* no significa que no sea escrita o que se trate de un relato que pasó de voz en voz hasta encontrar un receptor, como en el caso de algunos mitos<sup>104</sup>. María Zambrano nos dice que la Confesión es de viva voz porque se da en *primera persona* y nos llega nuevamente en el mismo tiempo en que fue pronunciada. Por una parte, en una Confesión no se construye verbalmente un hablante o narrador, no existe una voz que habla por el *confeso*, y de ningún modo éste se imagina a sí mismo o imagina otra voz que hable por él. En la Confesión se escucha únicamente la voz de quien necesita *revelarse*, es el mismo *confeso* quien se expresa. Por otra parte, para definir la distinción entre Confesión y Novela, sirve tomar en cuenta la opinión del teórico Mijail Batjín, quien considera la voz narrativa novelística “como algo esencialmente polifónico (con diversidad de voces) o dialógico, pero no monológico (con una sola voz): la esencia de una novela es la dramatización de diferentes voces o discursos y, por tanto, de la lucha entre perspectivas y puntos de vista en una sociedad”<sup>105</sup>. De modo que un *confeso* no busca presentar un

---

<sup>102</sup> De acuerdo a la filóloga Helena Beristáin, tanto el cuento como la novela, la epopeya, la fábula, la leyenda o el mito son relatos narrados, y el rasgo que comparten entre ellos, es que todos dan cuenta de una historia. Así mismo, Beristáin señala que la novela al tratarse de una variedad del relato, se realiza con preponderancia de la narración sobre las otras estrategias discursivas como la descripción, el monólogo y el diálogo. Cfr. Helena Berinstáin, *Diccionario de retórica y poética*, 7a Edición, México, Porrúa, 1995, p. 129.

<sup>103</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 14.

<sup>104</sup> Si bien, como señala Beristáin, al mito se le considera un relato, difiere de una novela o, en este caso de una confesión, porque generalmente narra “acontecimientos sagrados y primordiales ocurridos en el principio de los tiempos entre [...] dioses y héroes arquetípicos, civilizadores, legendarios y simbólicos de aspectos de la naturaleza humana o del universo. El mito [...] conserva muchas veces antiguas tradiciones orales a través de un lenguaje de carácter ritual y prelógico”. Cfr. H. Beristáin, *Op. Cit.*, p. 336.

<sup>105</sup> Mijail Batjín, citado por Jonathan Culler en *Breve introducción a la teoría literaria*, Gonzalo García (Trad.), Barcelona, Crítica, 2000, p. 107.

abánico de experiencias a discutir, ni someterlas al escrutinio de una sociedad, sino permitir hablar al unísono las pasiones que yacen en el fondo de su ser.

Ahora bien:

La teoría distingue entre <<narración en primera persona>>, en la que un narrador explica hablando como <<yo>>, y lo que de modo algo confuso se denomina <<narración en tercera persona>>, donde no existe el <<yo>>: el narrador no se identifica como personaje de la historia y todos los personajes son mencionados en tercera persona, por su nombre o como <<él>> o <<ella>>. El narrador en primera persona puede ser el principal *protagonista* de la historia que cuenta; puede ser un *participante*, un personaje menor; o, finalmente, puede ser un *observador*, cuya función no es actuar sino exclusivamente contarnos lo que sucede en la historia. El observador en primera persona puede aparecer desarrollado como individuo, con su nombre, pasado y personalidad, o puede no estar casi desarrollado y desaparecer de la vista cuando la narración emprende su camino, desvaneciéndose después de haber presentado la historia.<sup>106</sup>

Es claro que una Confesión no puede narrarse en *tercera persona*, puesto que ello implicaría dar salida a las pasiones en una multitud de voces. En una confesión necesariamente existe un narrador monológico que se asume como el principal protagonista de ésta, pero, es necesario enfatizar que jamás es un participante ni un personaje menor, ni es desarrollado total ni parcialmente, ni es un observador ni se desvanece, ya que la diferencia entre Confesión y Novela con respecto al narrador, se establece principalmente en orden al tiempo. El tiempo de la Confesión corresponde a un tiempo real. El que se confiesa re-crea su vivencia, a diferencia de un discurso en el que el tiempo sólo fluye o a diferencia de una novela que nos lleva a un tiempo imaginado, a un tiempo construido por cada palabra del escritor.

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 105.

La novela, ya en su comienzo, y más en sus comienzos, nos crea otro tiempo [...] Es otro tiempo que el de la vida. La confesión se verifica en el mismo tiempo real de la vida, parte de la confusión y de la inmediatez temporal.<sup>107</sup>

En ese sentido, cuando leemos una novela seguimos el desarrollo del personaje en primera persona y nos trasladamos hasta un momento *ficcional* en donde acontece la historia, en cambio, cuando se presenta una Confesión cada palabra revive, se vivifica, cobra vida en -y para- nosotros, y como lectores podemos sentirla y padecerla. Leemos una novela y nos ubicamos en un lapso de tiempo, leemos una confesión y re-vivimos ese momento. Una confesión transcurre en nuestro tiempo como cuando fue proferida, porque “la confesión, parte del tiempo que se tiene y, mientras dura, habla desde él y, sin embargo, va en busca de otro. La confesión parece ser una acción que se ejecuta no ya en el tiempo, sino con el tiempo, es una acción sobre el tiempo, mas no virtualmente, sino en la realidad”.<sup>108</sup>

A partir de esta noción del tiempo, Zambrano nos proporciona la clave para entender la característica ejecutiva de la Confesión. Ya que “la Confesión es una acción, la máxima acción que es dado ejecutar con la palabra”.<sup>109</sup> A través de la palabra, el confeso pretende alcanzar un objetivo temporal en su lector, compartir un pasaje de su vida pero llevando al lector al mismo lugar. Por ello, “cuando leemos una Confesión auténtica sentimos repetirse aquello en nosotros mismos, y si no lo repetimos no logramos la meta de su secreto”<sup>110</sup>. De ese modo la confesión, nos comenta María, se asemeja a la actividad filosófica, la cual paradójicamente no puede enseñarse. “El estudiar

---

<sup>107</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 15.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 17.

filosofía es en realidad volver a filosofar. <<No se enseña filosofía, se enseña a filosofar>><sup>111</sup>. No puede hablarse de una Confesión si ésta no se renueva en el momento en que se descubre. No puede hablarse de una genuina Confesión si quien la escribió no logra que al ser leída el otro también se confiese. Pero, he aquí también la paradoja, la Confesión enseña a confesarse siempre por medio de un modelo analógico. Busca ser como un espejo en el que otro se refleje, pero por más identificados o compenetrados que estemos con el confesado, aunque logremos distinguir por sus palabras nuestra silueta y podamos gozar o sufrir su confesión, siempre la viviremos de manera parecida, nunca igual. “Es el ser mío, semejante, pero jamás el mismo que el otro”.<sup>112</sup>

Antes bien, una confesión en todo momento alberga esa otra necesidad, del ímpetu de la misma vida por revelarse. Ya que la Confesión, nos señala Zambrano, surge en situaciones específicas, en el límite de la existencia, por la catástrofe y la miseria humana que nos circunda, cuando la vida es atravesada por la violencia, cuando “la vida ha llegado al extremo de confusión y de dispersión. Cosa que puede suceder por obra de circunstancias individuales, pero más todavía, históricas. Cuando el hombre ha sido demasiado humillado, cuando se ha cerrado en el rencor, cuando sólo siente sobre sí <<el peso de la existencia>>”<sup>113</sup>. Cuando otro ser atenta contra su integridad; le persigue, acosa, agrede u ofende. Cuando a un hombre se le priva de la libertad y se le tortura física o mentalmente. Cuando sufre porque no encuentra explicaciones coherentes a todo lo que acontece a su alrededor y todo le parece insólito o desordenado. Cuando es acorralado por la injuria y la calumnia; cuando es acechado por la blasfemia y la malversación; cuando su corazón es abrazado por la angustia y el temor. En esos precisos momentos es cuando se hace manifiesta la necesidad de

---

<sup>111</sup> Inmanuel Kant citado en *ibídem*.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>113</sup> *Ibídem*.

que la propia vida se debele ante él. “Y para lograrlo, ejecuta el doble movimiento propio de la confesión: el de la huída de sí, y el de buscar algo que le sostenga y aclare”.<sup>114</sup>

Se trata de un doble movimiento porque para que haya una revelación, debe haber una salida de sí. Primero es necesario descender a la profundidad de nuestra alma, y una vez que hallamos y conocemos todas nuestras pasiones podemos expresarlas a viva voz. En ese sentido la Confesión ya no sólo es un género narrativo sino también método filosófico, pues se presenta como un camino metafórico que guía al hombre hasta descender al infierno de su propio ser, donde se encuentran constreñidas todas las emociones, sueños, delirios, deseos y pulsiones que alimentan sus tormentos. La Confesión es un método de conocimiento del ser, de ese ser que no halla respuestas y necesita de la verdad para explicar su propia existencia.

Pero la Confesión también es un doble movimiento porque la huída de sí surge de un sentido de desesperación-esperanzador. El ser humano se encuentra completamente decaído pero ilusionado al mismo tiempo. Es decir, se siente totalmente desamparado, sin razones que le sostengan, agobiado por su propio ser, ya que la “desesperación es de lo que se es”<sup>115</sup>, pero anhela y espera escapar de sí mismo para ir en busca de lo que puede ser. Porque el confeso es quien se siente agotado de sí mismo, cansado de ser lo que ha logrado ser, un ser a medias y al que quiere renunciar en miras de ser cualquier otro libre de males. Así es como “se manifiesta en la Confesión el carácter fragmentario de toda vida, el que todo hombre se sienta a sí mismo como trozo incompleto, esbozo nada más; trozo de sí mismo, fragmento. Y al salir, busca abrir sus límites, trasponerlos y encontrar más allá de ellos, su unidad acabada”.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> *Ibidem.*

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 22

Por consiguiente, la Confesión parte de un principio ontológico, de la condición de indigencia del hombre, quien a su vez buscará transformar su circunstancia como cuando por primera vez habitó el mundo y no había dioses, o cuando los hubo y él no era más que un indefenso. Por ello mismo, la Confesión es un método que nos permite en primer lugar conocernos a nosotros mismos (ya sea por medio de nuestra revelación o la de otros) y, en consecuencia, entender nuestro proceder como individuos en sociedad. Todo aquello que acontece en nuestro interior y todo aquello que proyectamos hacia el mundo, sería en cierta medida comprensible por medio de un método como éste. Dado que estamos siendo atravesados por una implacable violencia, asolados por las guerras tecnológicas y perdiendo espacios para la libertad de expresión, confesarnos puede liberarnos y ayudarnos a trascender esta crisis.

Libertad es el sueño y esperanza, el velo que la cubre. La falta de la esperanza genera la crisis. Y para superar la crisis es necesario reconocerla, comprenderla, y luego, dejar de creer en ella para <<atraerla, trascenderla>>. <sup>117</sup>

Es conveniente resaltar que debido a la necesidad que la vida tiene de expresarse en un momento de absoluta desesperación, la Confesión se presenta como método filosófico y a su vez se refuerza como género literario. Un género independiente que no parte de una jerarquización o clasificación textual, pues como advierte Zambrano, se escribe por la necesidad que la vida tiene de expresarse y no por necesidades literarias.

La vida necesita revelarse, expresarse. Si la razón se aleja demasiado, la deja abandonada; si llega a tomar sus caracteres, la asfixia [...] se trata de encontrar el punto de contacto entre la vida y la verdad. Y este punto de contacto se encuentra en una operación de la misma vida, algo que tiene lugar dentro

---

<sup>117</sup> Rogelio Blanco, *María Zambrano, La dama peregrina, Vaso Roto/Fisuras*, Madrid/México, 2012, p. 106.

de ella. La vida tiene que transformarse, abriéndose a la verdad, aunque solamente sea para sostenerla, para aceptarla antes de su conocimiento.<sup>118</sup>

Se comprende que para María los géneros van surgiendo conforme la verdad va escindiéndose de la vida. A medida que emerge una expresión vital, la razón construye categorías por medio de las cuales los textos van diferenciándose. Si bien Zambrano no prescinde de los géneros literarios tampoco propone una categoría rigurosa de los mismos, sencillamente sugiere considerar el acto de escribir en relación a esta necesidad de la vida por expresarse. Pero ello acarrea dos problemas importantes. Primero: las reflexiones con respecto a los géneros se vuelven difusas, “sin límites” como la vida misma. Segundo: la dificultad para distinguir una confesión de los demás géneros como la novela.

María Zambrano nunca teorizó en forma de tratado teórico sobre los géneros literarios, aunque sí dejó pensamientos esparcidos por textos publicados a lo largo de toda su vida. Por ejemplo, reflexionó sobre la confesión, la novela, la tragedia y, especialmente la poesía. Pero localizar esos pensamientos dispersos, aislarlos y tratar de hacerlos encajar unos con otros no da como resultado una figura nítida; sino algo que se asemeja más a una zona borrosa. Ni siquiera libros cuyo título anuncia el estudio de un género (como el caso de *La confesión, género literario*) ofrecen una monografía teórica.<sup>119</sup>

De manera que una densa nubosidad vela las disertaciones de la filósofa con respecto a los géneros literarios, ello se debe principalmente a la tradición literaria griega de la que María se nutrió, pero a la que no se apegó rígidamente. Como señalábamos líneas arriba a pie de página, Aristóteles distinguía la tragedia, la épica y la lírica como los principales tipos de poesía. Zambrano sigue esta ristra cultivada por el estagirita, y considera a la poesía como un género mayor que abarca a todos los demás, de esta forma sus reflexiones en torno a los géneros se

---

<sup>118</sup> M. Zambrano, *LC.*, p. 18.

<sup>119</sup> Goretti Ramírez, *María Zambrano, Crítica literaria*, Madrid, Devenir Ensayo, 2004, p. 116.



entretejen unas con otras por medio del logos poético, retomando los criterios clásicos pero sugiriendo al mismo tiempo una difuminación de los mismos. Esto acarrea “la indefinición misma de su discurso (a caballo entre distintos géneros). Como señala López Molina, la división genérica zambrana es sólo funcional, pero no textual (1991: 190). Su disertación sobre este punto la lleva a un proceso de extrañamiento de las distinciones aristotélicas, refiriéndose a ellas con seguridad pero haciéndolas difusas”<sup>120</sup>.

Pese a que alude ambiguamente a las categorías aristotélicas y a que muchos estudiosos critican su dispersión teórica, María Zambrano aprovechó esta indeterminación para proponer una concepción *humanizada*<sup>121</sup> de los géneros. Tal es el caso de la Confesión, que parte de la condición indigente del ser humano y que surge del mismo anhelo del corazón por confesarse. Lo que en dado caso distinguiría a una Confesión de los demás géneros por difusos que sean o independientemente de cualquier jerarquización teórica propiamente *deshumanizada*, es esta *situación vital*. Como hemos reiterado hasta este punto, dicha situación vital se produce en la entraña de la vida de quien necesita aclarar su existencia, “pero a veces la causa más que en su ánimo singular, estriba en la época que le ha tocado vivir, en la falta de soluciones que el mundo le ofrece”<sup>122</sup>. Esta afirmación más que contradecir lo desarrollado hasta este punto, nos lleva a afirmar que la motivación que propicia una Confesión reside tanto en el interior de un individuo como en las posibilidades que su entorno le sugiere.

Cabe añadir que la teoría literaria moderna contribuyó a la diversificación de los géneros literarios, sumando la novela a la clasificación indicada por Aristóteles. Esto se debe

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> M. Zambrano, *HSA*, p. 86.

principalmente a que “la moderna teoría de los géneros es manifiestamente descriptiva. No limita el número de los posibles géneros ni dicta reglas a los autores. Supone que los géneros tradicionales pueden “mezclarse” y producir un nuevo género (como, por ejemplo, la tragicomedia)”<sup>123</sup>. María Zambrano, al igual que sus contemporáneos, advirtió la necesidad de desembrollar teóricamente los géneros y dada su flexibilidad discursiva, podemos señalar que la diferencia literaria entre una Confesión y una novela se encuentra en la postura que adopta el escritor, ya que quien realiza una novela se acerca más a la autobiografía, pues “revela una cierta complacencia que hace sobre sí mismo, al menos una aceptación de su ser, una aceptación de su fracaso, que el que ejecuta la confesión no hace de modo alguno. El que se autonovela, objetiva su fracaso, su ser a medias y se recrea en él”<sup>124</sup>. En cambio, como comentábamos anteriormente, el que se confiesa parte de un momento de sufrimiento y (sobre) vive inconforme, llora sus penas pero sale de sí en busca de otro tiempo para trascender su situación. Empero, antes de realizar cualquier narración en la que afloren los delirios y sea manifiesto nuestro conato de ser, antes de llevar a cabo una cabal Confesión, antes de que ésta se asemeje en demasía a la novela y se mezcle entre otros géneros literarios; el hombre vocifera amargamente, llora desconsolado y se expresa únicamente con plañidos y alaridos sin buscar nada más.

Sin una profunda desesperación el hombre no saldría de sí, porque es la fuerza de la desesperación la que le hace arrancarse hablando de sí mismo [...] Esta desesperación, antes de ser expresada como confesión en la manera en que le entendemos, es decir, como huida de sí y expresión de alguna culpa, de un yo que se quiere rechazar, antes que esto, la desesperación es queja, simple queja.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> René Welleck y Austin Warren, *Op. Cit.*, 282.

<sup>124</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 16.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

Por lo anterior, el antecedente de la Confesión “por el lado de la historia y de la pasión, por la falta de pudor para gritar y hablar de sí mismo, por el lado de la verdad de la vida, de la verdad hebrea”<sup>126</sup> es Job. Si bien en San Agustín encontramos el origen de la Confesión completa, rebosante, contemplativa, es en la dolorida queja de Job donde hallamos su antecedente, la pre-confesión. Porque Job es el primero en interpelar a Dios en primera persona, “sus palabras son plañidos que nos llegan en el mismo tiempo en que fueron pronunciados; es como si los oyéramos; suenan a viva voz”<sup>127</sup>. Con base en ello, en el siguiente apartado analizaremos detalladamente el caso de Job.

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>127</sup> *Ibidem.*

## 2.2 Revelación de la vida

*Eloí Eloí*

*Lammá sabactani*

*Sal 22, 2<sup>128</sup>*

De acuerdo a uno de los textos sagrados más difundidos por el cristianismo, el primer hombre que interpeló a Dios, fue Job. El Antiguo Testamento narra la historia de este hombre que cegado por sus suplicios le exige a su creador una explicación acerca de su condición insufrible. Job clama y pregunta antes que Jesucristo exclame un alarido de dolor mediante el cual cuestiona a su padre durante la crucifixión. Pero a diferencia de Cristo, Job blasfema, en él no hay resignación ni sacrificio. Entre plañidos y quejas sufre sin medida, su padecer se vuelve inconmensurable. Tal como señala San Gregorio Magno, Job predica los misterios de la pasión de Cristo al profetizarla, no sólo en sus discursos sino además mediante sus tormentos.<sup>129</sup> Pero además de profetizar la pasión de Cristo, ¿por qué la experiencia mística de Job es una revelación de vida? y ¿por qué Zambrano considera este texto poético como una preconfesión?

El estudio pormenorizado del libro de Job realizado por Antonio Negri, nos permite comprender, en principio, los propósitos que encierra este texto bíblico:

Como todos los libros sagrados, invita al lector al fervor místico y a la embriaguez de la trascendencia; como todos los textos poéticos, los impulsa a hacer uso de todas sus facultades, le excita los sentidos y la imaginación crítica. De un lado, el contacto con lo divino, del otro, Job el blasfemo; de un lado, la

---

<sup>128</sup> *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*, también confróntese Mc 15-34, Lc 23-46, Mt 27-45, La Biblia, Madrid, Editorial Verbo divino, 2005.

<sup>129</sup> San Gregorio Magno, citado por Antonio Negri en *Job: la fuerza del esclavo*, Alcira Bixio (Trad.), 1ª ed., Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 42.

creación del mundo, del otro el trabajo de Job; de un lado el drama litúrgico de la teología más sublime, del otro, la historia materialista de la liberación del hombre.<sup>130</sup>

Aunque el libro de Job es un texto plagado de misticismo y a pesar de que nos apeamos a la narración cristiana, para efectos de esta tesis llevamos a cabo una interpretación lo más laica posible, a sabiendas de que este tipo de textos han sido publicados, disputados y reinterpretados durante siglos por distintas corrientes ideológicas, que van como apunta Negri, “de la interpretación de San Pablo a la Patrística y de la filosofía tomista a la teología de la liberación”.<sup>131</sup> De modo que nuestra aportación difícilmente podrá agregar algo distinto que incentive nuevas conjeturas, pero nos permite comprender “una cosmología creadora en la cual el hombre y Dios se afrontan y se identifican”<sup>132</sup>, misma que sustenta el concepto de Confesión desarrollado por María Zambrano.

El libro de Job inicia con un relato en prosa acerca de la apacible vida que este hombre recto y virtuoso llevaba en los confines de Hus. El primer aspecto importante a señalar es que precisamente porque Job no es presentado como un héroe, rey o semidiós, sino únicamente como habitante de la tierra de Hus en Edom (país reputado por su sabiduría), es que puede hablar por toda la humanidad y no únicamente por los creyentes judeocristianos. La historia nos dice que Job era un hombre bueno y generoso de inigualable grandeza; que poseía quinientas yuntas, siete mil ovejas, tres mil camellos e interminables riquezas. Gozaba de una vida plena en compañía de sus diez hijos (siete varones y tres mujeres), su esposa y sabios amigos, quienes le respetaban y admiraban.

*Sus hijos con frecuencia convidaban  
a los grandes banquetes que tenían,*

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>131</sup> *Ibidem.*

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 22.

*a sus mismas hermanas, que acudían  
y del festín con gran placer gozaban.<sup>133</sup>*

Por ello, Job temía que las acciones de su prole ofendieran a Dios y le veneraba todos los días en cuanto se ponía el sol. No obstante, relata la Biblia, un día Satanás se presentó ante Dios después de haber realizado un largo recorrido alrededor del mundo. El creador le pregunta a Satanás si acaso durante su viaje ha reparado en su siervo Job que era pródigo entre los hombres. Pero el demonio arguyó que la fidelidad de Job se debía a la protección que el mismo Dios siempre le ofrecía, de modo que sus imprecaciones lanzaron un desafío:

*¿No has bendecido todos sus quehaceres?*

*¿Ho has aumentado sin cesar su hacienda?*

*Pero nunca tu poder se extienda*

*para tocarle su riqueza cara...*

*¡Verás que te maldice cara a cara!<sup>134</sup>*

Entonces Dios, que confiaba en la lealtad de su hijo Job, puso en manos de Satán todas sus pertenencias con la condición de que no atentara contra su persona. Así, durante un convite que ofrecía el buen hombre, se presentó un mensajero anunciando el robo de todas sus burras y bueyes

---

<sup>133</sup> Antonio Morales, *Op. Cit.*, p. 6. Para efectos de este trabajo decidí acompañar la narración de la historia de Job con el poema de Antonio Morales, porque una vez contrastada su versión con la de la Biblia, no se encontraron diferencias sustanciales en cuanto a la historia. La versión de Morales no sólo se apega a la narración antigua sino que sirve para relatar de forma poética un libro que de antemano sabemos ha sido traducido, comentado y reinterpretado por los religiosos más ortodoxos, así como por pensadores que simplemente deseaban compartir esta historia de una manera más bella. Ello no implica su falsificación sino que permite acercarse de una forma poética a una historia que ha sido reversionada, incluso, por la misma iglesia católica. Si fuese nuestro objetivo conocer a pie de letra lo que realmente dijo Job, tendríamos que consultar un escrito en latín o hebreo, lo cual, sin lugar a dudas, supera los recursos, esfuerzos y capacidades de esta tesista. De hecho, me parece que el uso del poema de Morales en este trabajo, cumple con los ideales zambranianos de abrir espacio a saberes del alma que no son milenariamente conocidos pero que ello no implica que deban ser descalificados. Pese a la desavenencia que pueda provocar en los eruditos e ilustrados lectores que identifiquen que no es correcto citar una obra secundaria en una tesis, reitero mi propósito de acercarme a la historia de Job de la forma más poética posible. No obstante, también se ha consultado y citado una traducción autorizada de la Biblia para sustentar, con base en argumentos, el concepto de la confesión en María Zambrano, donde radica realmente nuestra investigación.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 7.

por los sabeos que también habían acribillando a sus zagales, siendo el mensajero el único sobreviviente. No terminando de decir esto, se presentó un segundo mensajero diciendo que había caído fuego del cielo quemando a todas las ovejas y a sus pastores, siendo el único que había podido escapar. Aún no terminaba de hablar cuando se presentó un tercer mensajero con otra infortunada noticia: los caldeos habían hurtado los camellos y dieron muerte a sus mozos, siendo este hombre el único que había quedado con vida. Finalmente, interrumpió este anuncio un cuarto mensajero, notificándole a Job que durante una celebración en casa del mayor de sus hijos, en presencia de todos sus hermanos y hermanas, sopló un viento del desierto tan fuerte que derrumbó la vivienda, muriendo todos, excepto él que pudo escapar para avisarle. “Entonces Job se levantó y rasgó su manto. Luego, se cortó el pelo a rape, se tiró al suelo y, echado en tierra, empezó a decir: <<Desnudo salí del seno de mi madre, desnudo allá volveré. Yavé me lo dio, Yavé me lo ha quitado, que su nombre sea bendito>>”.<sup>135</sup>

Hasta ese momento Job no había cometido pecado alguno, pues no había proferido ninguna injuria en contra de su creador. Satán regresó ante Dios y de la misma manera lo increpó. Sin embargo, Dios se encontraba satisfecho por la alabanza del honrado y temeroso Job que se alejaba dignamente del mal. No conforme Satanás exclamó:

*Todo lo entrega el hombre por la vida,  
y con tal de vivir, todo lo olvida:  
Pero que vaya poco a poco viendo  
que sus carnes y huesos vas hiriendo  
y que le hieres en su misma cara:  
¡Verás que te maldice cara a cara!<sup>136</sup>*

---

<sup>135</sup> Job 1, 20-22

<sup>136</sup> A. Morales, *Ibid.*, p. 12.

Entonces Yavé, una vez más aceptó el reto y puso a Job en manos de Satán, con la única condición de que respetara su vida. Acto seguido, el demonio cubrió al indefenso hombre con llagas incurables sobre todo el cuerpo. Mientras Job se rascaba con una teja en un inmundo estercolero, se presentó ante él su esposa y le riñó para que desistiera en su fe y maldijera a Dios por lo que le había hecho, pero Job resistió y no vociferó nada insensato contra Yavé, contestándole a su mujer: <<Hablas como una tonta cualquiera. Si aceptamos de Dios lo bueno, ¿por qué no aceptaremos también lo malo?>><sup>137</sup>. Acto seguido, Job se rebeló, pero no contra Dios sino maldiciendo su nacimiento. Job vocifera en contra de la vida, desea nunca haber salido del vientre de su madre. Frente al dolor y la congoja de Job, acuden tres de sus sabios amigos a brindarle consuelo. El primero de ellos, Elifaz de Temán, intenta convencer a Job de que está siendo castigado porque seguramente ha pecado, pues de acuerdo a la experiencia, Dios es justo y recompensa a los buenos en vida y no tiene piedad sobre los malos. Pero Job se enoja y antes de proferir alguna sentencia en contra de Dios, comienza a suplicarle que termine con su suplicio, le aplaste y acabe con todos sus tormentos:

*¡Si se cumpliera lo que tanto espero!  
¡Si concediese Dios lo que le pido!  
¡Si el mismo Dios que comenzó la obra  
del cruel tormento en que penando vivo,  
la quisiera acabar... y si su mano  
cortase al fin de mi existencia el hilo!  
Que consuelo tan grande me daría  
si a mi doliente corazón herido  
su perdón le otorgara, y de la muerte  
me concediese el celestial alivio!...<sup>138</sup>*

---

<sup>137</sup> Job 3, 1

<sup>138</sup> A. Morales, *Ibid*, p. 31.



Al no recibir ninguna respuesta de Dios, Job se siente desconcertado y sufre desconsolado. Clama, exige una respuesta. Se niega a aceptar la indiferencia de un ser muy superior. Job sufre por los suplicios de la carne y además pena por no ser escuchado. Entonces Sofar de Naamat toma la palabra para hacerle comprender que el Omnipotente jamás se dignará a contestarle a un hablador. De modo que sugiere a Job corregir sus culpas para que sea perdonado y pueda sanar. Pero el confundido y dolorido Job asume una actitud temeraria ante Dios, comienza a quejarse de las injusticias, burlas, agravios, insultos y desprecios que padece a manos de los hombres, debido a la pérdida de sus riquezas y la inexplicable enfermedad que le consume.

*He sido abominado  
por mis propios astutos consejeros;  
y aquel, el más amado,  
a quien tributos le ofrecí sinceros,  
las espaldas me vuelve  
y en silencio sepulcral me envuelve.  
Mi carne, consumida  
por tantos sufrimientos, se ha agotado.  
A mis huesos unida,  
con mis desnudos huesos se ha pegado,  
ya seca y arrugada,  
toda mi piel, por el dolor quemada.<sup>139</sup>*

Pronto Job es interpelado por Bildad de Suaj, quien trata de convencerle de que el proceder del Todopoderoso es incuestionable por el hombre impuro y rebelde. De manera que ante la presencia de sus amigos, Job no tenía justificación, simplemente era incapaz de comprender los designios y la sabiduría del omnipotente. Job se victimiza, se siente ofendido y calumniado, les reprocha a estos

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 96.

sabios que su erudición no sirva para explicar las injusticias que embargan cotidianamente a todo hombre, ni baste para entender el proceder de Yavé. Los apartados subsecuentes del libro narran la discusión en la que se ensimisman los cuatro hombres con respecto a la sapiencia divina y las quejas y exigencias del desesperado Job, hasta que son interrumpidos por Elihú hijo de Barakel:

*Sabios y doctos, escuchen, presten atención a mis palabras.*

*Porque el oído aprecia las palabras como el paladar gusta los manjares.*

*Examinemos, pues, entre nosotros lo que es justo, reconozcamos lo que es bueno.*

*Job ha dicho: “Yo soy justo, pero Dios niega mi derecho y miente en contra mía,  
mi llaga es incurable, a pesar de que no tengo culpa.”*

*Pero, ¿acaso hay alguien como Job que se burla tan fácilmente como bebe?*

*Ahora toma el partido de los malvados y camina con los hombres impíos.*

*Job ha dicho: “El hombre no saca provecho con estar en gracia de Dios.”*

*Por eso, ustedes que saben pensar, escúchenme:*

*Lejos de Dios el mal, y del omnipotente, la injusticia.<sup>140</sup>*

Con estas palabras Elihú desea comunicarles a aquellos viejos hombres, que por gracia divina él puede transmitirles un mensaje de sabiduría. El propósito es que se den cuenta de cuán insensata ha sido la forma en que se han expresado de Dios, pues el Hacedor jamás engendra ni practica el mal. Así mismo, Elihú señala la ingratitud de Job, ya que no ha sabido aceptar la prueba que Dios le ha impuesto, alejándose del bien para albergar en su corazón la duda. En esta parte del relato se plantea una de las preguntas teológicas más controvertidas acerca del mal: “Si Deus, hunde malum? Si malum est, cut Deus? [Si Dios existe, ¿de dónde proviene el mal? Si hay mal, ¿por qué existe Dios?”<sup>141</sup> La respuesta es dada primeramente por Elihú y después en medio de la tempestad, cuando Yavé se dirige a su siervo Job preguntándole por qué ha osado hablar de lo que no sabe. Pues el mal

---

<sup>140</sup> Job 34, 2-10

<sup>141</sup> A. Negri, *Op. Cit.*, p. 13.

jamás provendrá de la fuente divina, aquel hombre que no le conoce es aquél que duda de su benevolencia y omnipotencia. El libro de Job finaliza una vez que se configura esta imagen divina de Dios y el hombre reconoce la magnificencia y superioridad de su creador.

Una vez que Job asume su ignorancia y ha sido contestada su pregunta por el sentido de la vida (¿Para qué dar la vida si el hombre ya no encuentra su camino, ya que Dios le ha cerrado todas las salidas?<sup>142</sup>), es que Dios decide perdonarle y terminar con sus suplicios, le duplica todos sus bienes, le permite procrear nueva descendencia y le concede vivir ciento cuarenta años más. Pero con ello Dios no está premiando a Job, sino aleccionándolo. La pretensión de este pasaje no es despejar las dudas de Job, sino recordarle su condición de indignidad en el mundo, su ser inacabado, indefenso e ignorante, y su falta de humildad para reconocerlo, puesto que Dios nunca ha cercado las salidas. Pero, además, demostrar que si Job formaba parte de una apuesta, no era su vida lo que estaba en juego. La prueba de Job no consistía en que le consumiera únicamente la enfermedad y la injusticia, sino la duda en la que se enraíza el mal. En la duda metafóricamente se encuentra depositada la maldad de Satanás, si Job flaqueaba, el triunfo del mal era inminente. Dios no estaba poniendo en manos de Satanás lo más importante, sus bienes o su vida, sino su fidelidad, misma que fortalece su poder. “Lo que se pone en juego también es la grandeza de Dios: si ese hombre condenado injustamente no corta su relación humana-divina, su triunfo será infinitamente el triunfo de Dios”.<sup>143</sup>

¿En qué sentido, además del teológico, es una revelación de vida la experiencia de Job? La respuesta reside en otra pregunta: ¿acaso hoy día no nos hacemos los mismos cuestionamientos que Job?, ¿acaso en esta época carcomida por la violencia no nos seguimos preguntando qué sentido

---

<sup>142</sup> Job 3, 23

<sup>143</sup> Angelina Muñiz, “María Zambrano y el libro de Job” en *El canto del peregrino*, Barcelona, D’Idees-Gexel/UNAM, 1999, p. 133.

tiene vivir si la vida misma no parece tener un fin? María Zambrano nos comenta en su texto acerca de la confesión, que la experiencia de Job está resumida en las tres quejas: el horror al nacimiento, el espanto a la muerte y la injusticia.

Tenemos, merced a este dolor, la revelación de una existencia desnuda [...] Merced a la desesperación que se atreve a pedir razones, hay esta revelación de lo que el hombre siente cuando nada tiene, cuando sale de sí: horror del nacimiento, vergüenza de haber nacido; espanto de morir; extrañeza de la injusticia entre los hombres.<sup>144</sup>

En este sentido, la experiencia de Job muestra la fragilidad de la vida y en su queja se entrevé la naturaleza doble de la confesión, el poder descender a las entrañas y el poder huir de sí. Job se encuentra completamente solo con la posibilidad de descender hasta el fondo de su ser; además se siente agobiado por su fragmentada existencia, reniega de sí mismo y de sus congéneres, no encuentra razones ni consuelo por la desgracia que le ha embargado, su agonía lo tiene sumido en la peor de las pesadumbres. Pero es justamente su negación de sí mismo y su abandono al dolor lo que hace de su grito, de su salida de sí, una confesión fallida, o como lo ha señalado María Zambrano, una preconfesión. Sí, en Job identificamos el doble movimiento propio de la confesión que surge en el límite de la existencia, pero de forma incompleta, “porque Job lucha, pero se resigna, se embriaga de ataraxia”,<sup>145</sup> se ahoga en la queja sin que pueda conocerse y salir de sí plenamente.

Es la pura queja, porque su desesperación y su esperanza son inmediatos. No ha descubierto todavía propiamente, la interioridad; su dolor es por motivos en cierto modo externos a él, son dolores que le acaecen y que le hacen preguntar, pedir razones. Mas no llega la confesión porque no cree que de él dependa cosa alguna. Se siente una nada dependiente de la divinidad: no cree en su propio ser. No ha

---

<sup>144</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 21.

<sup>145</sup> R. Blanco, *Op. Cit.*, p. 106.

descubierto todavía su interioridad, sino únicamente su existencia desnuda en el dolor, en la angustia y en la injusticia.<sup>146</sup>

Como señalábamos en el apartado anterior, la Confesión busca trascender el sufrimiento, la violencia y la crisis. Por ello, se ofrece como camino metafórico para la transformación de una injusticia o situación desfavorable, es decir, como método filosófico para su conocimiento y comprensión. Porque “la filosofía partirá de la renuncia a la queja o de la superación de ella”.<sup>147</sup> Justamente, en el caso de Job se señalan las tres condiciones necesarias para la conversión de la vida, para no quedar atrapados dentro de ella con la percepción de un tiempo detenido: “hacernos aceptar el nacimiento, no temer a la muerte y reconocernos en los demás hombres como iguales”<sup>148</sup>. No obstante, Job logra salir parcialmente de esta pesadilla por medio de su grito pero sin trascender su condición, porque lo hace por medio de la salvación y no de la Confesión. En todo momento Job pide razones pero no las acepta o comprende, pide a Dios explicaciones pero al mismo tiempo espera ser salvado, exonerado o suprimido por él.

Lo que Job quería era que Dios se ocupara de él, que llegase hasta él con razones. Las razones de la divinidad, le hacían más falta que el alivio de sus dolores; pues cabe a fuerza de sufrir, anesthesiarse en el dolor; mas este embotamiento humilla más que el dolor mismo y es él, en realidad, lo que hace de la vida una pesadilla. Job no pedía dejar de sufrir, sino salir de la pesadilla, saber la razón de su sufrimiento; pedía una revelación de la vida.<sup>149</sup>

Paradójicamente, al final Job tuvo esa revelación de vida, encontró respuesta y alivio a su dolor, pero fue incapaz de aceptar, entender y trascender ese padecimiento. Todo en Job se queda en

---

<sup>146</sup> M. Zambrano, *LC.*, p. 19.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>148</sup> *Ibidem.*

<sup>149</sup> *Ibidem.*

plañido, alarido, llanto incontenido por el desprecio de los demás, negación de la vida al renegar de su nacimiento, temor a la muerte e ignorancia de un más allá, y finalmente, un apego al cuerpo y su disfrute de los bienes terrenales. Si bien se muestra inconforme cuando la fortuna le es desfavorable atreviéndose a preguntar y desafiar a su creador por las enfermedades que corroen su cuerpo, no lo hace partiendo de una reflexión filosófica como pensador que busca hallar respuestas dentro de sí, sino hasta que un dios se digne a responder. Si bien la queja de Job “es una apelación directa a la divinidad. Querría morir porque no se le presenta otra alternativa entre la vida y la muerte, no se le presenta que puede haber algo, un lugar más allá de esta vida que no es la muerte”.<sup>150</sup>

Así mismo, es la entrega perniciosa al dolor lo que nos sitúa en la misma línea que Job. La manera en que hoy día afrontamos la desventura es de la misma forma angustiosa en que lo hizo Job. Nos embriagamos de sinrazones que justifican invasiones, guerras y combates mediáticos. Cuando nuestra vida es atravesada por esta violencia, nos suspendemos en un mundo que corre bajo un reloj detenido, un tiempo embotado. Y comenzamos a quejarnos amargamente de las acciones estúpidas perpetradas por seres humanos crueles, altivos y devoradores, contra seres indefensos, animales, otras formas de vida en el planeta y contra nosotros mismos. Lloramos por nuestra propia vida que a cada instante es asaltada por el miedo a enfermar o envejecer, nos quejamos de la envidia de los demás por “las riquezas que poseemos”, renegamos del desprecio de los demás por “los bienes que “perdemos” o los que “nunca somos capaces de poseer”, cuando en realidad somos unos indigentes en la tierra al igual que Job lo era en aquel entonces. Todavía buscamos una explicación correcta y adecuada para el odio, la venganza, la ira, el robo, la injuria, la mentira y la calumnia. A pesar de estar amparados bajo la ciencia, no nos bastan sus respuestas, pues “nos expresamos con la misma desesperación, pronunciando las mismas blasfemias. Conocimos la riqueza y la esperanza, tentamos

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 19.

a Dios con la razón, ahora sólo nos quedan el polvo y el desatino”.<sup>151</sup> Porque tenemos más preguntas que soluciones, y las primeras se formulan en torno a los mismos problemas deshumanizados que el mismo humano construye, inventa o re-crea. Verbigracia, como si el conocimiento del ser y el re-conocimiento de otros, fuese secundario ante la necesidad de envolvernos en atavíos ‘únicos y originales’ que nos distinguan como personas. Y esto mismo lo encontramos en la queja de Job, en su horror al nacimiento, porque nos remite a la falta ontológica que constituye al hombre, la carencia, la insatisfacción siempre presente, el querer nacer por entero y renacer una y otra vez. Aquella falta que nos hace sentir un vacío insaciable y que impulsa el desarrollo de la ciencia, la tecnología, la economía u otras disciplinas en busca de respuestas esclarecedoras.

El hombre tiene un nacimiento incompleto. Por eso no ha podido jamás conformarse con vivir naturalmente y ha necesitado algo más, religión, filosofía, arte o ciencia. El caso es que el hombre no está enteramente nacido. No ha nacido ni crecido enteramente para este mundo, pues no encaja con él, ni parece que haya nada en él preparado para su acomodo; su nacimiento no es completo ni tampoco el mundo que le guarda. [...] El hombre ha sentido el horror de su propio nacimiento al mismo tiempo que la nostalgia de un mundo mejor perdido, se llame Paraíso, Edad de Oro, o se manifieste en un origen divino del hombre, como en el mito de Dyonysios y los Titanes; en cualquier fábula o relato sagrado, alienta el doble sentimiento que tiene la humana criatura cuando parece despertar acá abajo: horror de haber nacido, nostalgia de lo perdido. Y este horror descubre dos salidas: *desnacer* a la manera de Budha y todas las religiones que quieren ante todo borrar el hecho del nacimiento y anularlo. O existir, nacer de nuevo, ser engendrado nuevamente; de donde ha salido toda la cultura occidental, desde Grecia. La filosofía en Grecia trata de engendrar al hombre, haciéndole nacer a la conciencia, como es visible en Sócrates, Platón y Plotino; también en los estoicos y en toda la Filosofía de preparación para la muerte, pues “estar maduro para la muerte” de Platón y los estoicos, no es sino un segundo nacimiento”.<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> A. Negri, *Op. Cit.*, p. 45.

<sup>152</sup> M. Zambrano, *HSA*, p. 104.

La Confesión como método filosófico y género literario, busca la segunda salida, renacer. Busca brindarle al hombre la posibilidad de abrirse a la conciencia, de descender hasta las entrañas que le constituyen y volver a salir. Nacer y renacer, trascendiendo la vida terrenal que le ha sido dada, para lograr esa anhelada conjunción entre la razón y la vida. No para buscar la paz sino para vivirla. La Confesión puede liberar el tiempo, dejarlo fluir, permitiendo -a la vez- su eterna unión con la vida, y puede dejar en libertad todas las pasiones humanas re-conociéndolas. Logra este cometido, pero no lo encontramos en el libro sagrado de Job. Efectivamente, en Job hay una revelación de vida, desde las entrañas la vida le exige con ímpetu ser expresada, aunque Job no lo comprenda, la vida que le fue otorgada pugnaba por renacer. “Mas no se trata de comprender, sino acceder a la revelación. Y la revelación se da cuando, por fin, Job recurre al silencio y tapa su boca con la mano”.<sup>153</sup> Partiendo de la experiencia del siervo de Dios, encontramos principalmente la embriaguez del delirio, la ceguera perniciosa y la búsqueda de un salvador. Pero faltó el acceso a la revelación para que Job pudiese trascender y comprender (que no razonar) su dolorosa condición, para así llevar a cabo una Confesión como tal.

No obstante, el relato milenario de Job, desde luego, nos permite explicar por medio de sus distintos pasajes míticos y estratos poéticos, nuestra forma de vida actual. No es que este libro sea vigente debido a las múltiples adaptaciones y traducciones por las que ha pasado su discurso. Mas bien se trata, por una parte, de reconocer la relación entre el hombre y Dios, es decir, reconocer una cosmogonía y una metafísica que acercan a Job a nuestros tiempos. Ya que en dicho texto encontramos una unión entre lo propiamente humano y las fuerzas divinas. Cuando Zambrano nos habla de la manifestación de lo divino (como señalábamos en el apartado 1.1) se refería a este tipo de relación que al final establece Dios con el hombre, como su guardián y protector, permitiéndole hacer para poder *ser* y poder estar en el mundo.

---

<sup>153</sup> A. Muñiz, *Op. Cit.*, p. 134.



Por otra parte, la forma en la que está escrito el libro de Job, independientemente de su traducción del hebreo a otros lenguajes como el castellano, acercan la época de Job a la nuestra. “La técnica narrativa es de una sutileza contemporánea. O mejor dicho, como si el libro pudiera saltarse las ataduras del tiempo y espacio”.<sup>154</sup> Esto es un punto importante a señalar, porque quizá en ello radica la seducción que provocó el libro de Job en Zambrano y el por qué dedicó tanto tiempo a su estudio. Son extensas las líneas en las que María Zambrano describe la queja de Job y su ferviente deseo de ser escuchado por el Creador. Y “equipara ese deseo de ver y oír a la divinidad con la ceguera y el silencio que sufre el hombre moderno”<sup>155</sup>.

Estos no son los únicos puntos de encuentro que podemos hallar, Job es todavía más cercano. Hoy día también existe un desafío -aunque no temerario como lo pronunció el insolente Job porque ni siquiera se busca encontrar a Dios-. Ahora no se espera una respuesta suprema, ni que lo sagrado se configure en la imagen protectora de un Dios divino. Porque ya lo ha dicho Nietzsche y lo subraya Zambrano: para el hombre moderno “Dios ha muerto”. Pero en nuestros días se escucha no solamente una pregunta desafiante sino gritos, miles de voces claman por ser escuchadas. Ya no buscan un Dios (aunque probablemente sí un salvador, un gurú, un líder, un redentor o un pastor) pero sí expresarse, y su grito va más allá de la religión que se profese o de la que se abstenga cualquier individuo, porque “es un grito nacido, como todos, de las entrañas”<sup>156</sup>. Miles de voces en todo el mundo gimen, imploran, vociferan. Tal vez su voz se ha reconfigurado *cibernéticamente*, pero, estupefactos como Job, piden una explicación para aquello que los sobrepasa. Piden una explicación para la muerte súbita a manos de otros seres humanos, para los actos injustos: la desaparición forzada, la tortura, la persecución, la violación de derechos humanos, etc. Exigen una

---

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> M. Zambrano, *EHD*, p. 134.

respuesta para las catástrofes biológicas, climáticas y naturales (terremotos, tsunamis, tornados, incendios o tormentas). Todavía piden una razón para comprender los avances científicos como la clonación y las mutaciones. Aún existen personas en el mundo que claman y preguntan, tal como lo hiciera Jesucristo durante la crucifixión: ¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué nos has abandonado?!

Aún para el no cristiano este grito tendrá que ser aceptado como un momento límite de la condición humana. Se crea o no en la verdad de la Pasión, lo que en ella sucedió -aun entendido como un delirio humano y sólo humano- ha de ser aceptado como la más terrible de las pesadillas nacida de las humanas entrañas. Para el no cristiano la “Pasión tendrá, al menos, la verdad del sueño; de esos sueños compartidos que para los no religiosos deben de ser todas las religiones. Mas justamente sería un deber el dar cuenta de estas pesadillas, de estos espantos nacidos de tan ignorados lugares de nuestra alma.<sup>157</sup>

El género literario y método filosófico denominado Confesión, busca dar cuenta de ello por medio de una de las más cabales revelaciones que ha habido en la historia de la humanidad: el surrealismo. A principios de siglo XX, dicho proyecto, se sirve del psicoanálisis como técnica para comprender los sueños y más aún las pesadillas que atormentan a los hombres. Pero ello, lo abordaremos detalladamente en el tercer capítulo de esta tesis. Antes, resulta necesario y conveniente, abordar en nuestro siguiente apartado la Confesión de San Agustín y su contraparte Descartes. Ya que el primero, a diferencia de Job, sí pudo trascender su condición, y el segundo, desafió al mundo hablándole de *su interior*; pero, sin que ello fuese una auténtica revelación.

---

<sup>157</sup> *Ibidem.*

## 2.3 Saber de la experiencia

*Ya hubo quien pensó:*

*cogito ergo non sum*

*¡Qué exageración!*

*A. Machado<sup>158</sup>*

En 1941 María Zambrano publicó el artículo “La confesión, como género literario y método”<sup>159</sup>, posteriormente, en 1943, entregó a Luminar la segunda parte intitulada de la misma manera<sup>160</sup>. Ese mismo año, dicha editorial decidió publicar a manera de libro ambos textos bajo el mismo título.<sup>161</sup> Años más tarde, en 1987, la editorial Anthropos decidió incluir esta obra en una antología<sup>162</sup> con notas y comentarios de Zambrano firmados en 1965. Tan sólo un año después, la editorial Mondadori<sup>163</sup> decidió imprimir una copia de la publicación de Anthropos, la cual hemos empleado en esta tesis. La versión más reciente de este libro acerca de la Confesión data de 1995, misma que puso en circulación la editorial Siruela<sup>164</sup> y que no tiene diferencias sustanciales con la de Mondadori. Es importante señalar los años en que se va gestando el libro de *La Confesión*, debido a que las inquietudes que desvelaban a la autora en el preciso momento en que decidió escribir dichos artículos, giran alrededor de acontecimientos como la Segunda Guerra Mundial. Es 1940, el año en que se firma el pacto tripartito entre Italia, Alemania y Japón y, tan sólo un año más tarde, el primer ensayo acerca de la Confesión sale a la luz. Desde luego que en él María deseaba expresar su

---

<sup>158</sup> Antonio Machado, *Poesía*, Obras maestras del siglo XX, Vol. 24, Barcelona, Seix Barral, 1984, p. 200.

<sup>159</sup> *Revista de orientación dinámica*, México, Luminar, vol. V, n° 3, 1941, pp. 292-232.

<sup>160</sup> *Revista de orientación dinámica*, México, Luminar, vol. VI, n° 1, 1943, pp. 20-51.

<sup>161</sup> *La Confesión: género literario y método*, México, Luminar [Cuadernos de Filosofía] N° VIII, 1943.

<sup>162</sup> *Antología, selección de textos*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 57-59.

<sup>163</sup> *La Confesión, género literario*, Madrid, Mondadori, 1988.

<sup>164</sup> *La Confesión, género literario*, Madrid, Siruela, 1995.

preocupación por el colapso del mundo, y al igual que muchos pensadores contemporáneos, la filósofa busca explicar cómo los hombres han sucumbido bajo el peso de la barbarie.

En 1945 la pensadora presenta en *La agonía de Europa* un sólido testimonio de la violencia que también había explotado en España con la Guerra Civil que abarcó de 1936 a 1939, misma que propició el establecimiento del régimen dictatorial de Francisco Franco Bahamonde. Pero los planteamientos de Zambrano con respecto a la complicada condición humana se fueron gestando mucho antes, desde artículos como la *Confesión, género literario*, donde su intención es cuestionar los modelos de pensamiento científicos, cuantitativos y sistemáticos tradicionales que parecen haberse agotado al privilegiar un conocimiento objetivo, racional y universalizable. Por ello mismo, María Zambrano busca profundizar en el *saber de la experiencia*, un saber distinto y alterno. “Un saber de la experiencia al que, en terminología actual, podríamos denominar <<saber experiencial>> o <<saber vivencial>>, pues se trata de ese saber del hombre apegado a su realidad más radical, su propia vida”.<sup>165</sup>

Zambrano está consciente de que el acceso al conocimiento intelectual, en especial al saber filosófico, nunca ha estado al alcance de las multitudes, situación que deja en pleno abandono al hombre común, es decir, al hombre que conduce su vida sin el pleno dominio de las ciencias y las humanidades, sin que ello signifique que el conocimiento que obtiene directamente de sus experiencias sea inferior. Precisamente por ello, María propone el rescate de este saber que no declara verdades objetivas ni busca establecer axiomas o postulados para superar la crisis del racionalismo. Las expresiones de este saber “nunca serán sistemáticas ni totalizadoras; el saber de la

---

<sup>165</sup> Pedro Chacón, “Introducción. Otros caminos del pensar” en *Confesiones y guías. María Zambrano*, Madrid, Eutelequia, 2011, p. 19.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 21.

experiencia tenderá a lo fragmentario, lo inconcluso, lo abierto”<sup>166</sup>, tal como se presenta la vida día con día.

Dónde más puede hallarse registro de este saber de la experiencia si no es en las confesiones, las epístolas, las guías, los bitácoras diarias. Tales documentos “dan testimonio de otras formas de expresión que son fieles a la experiencia del sujeto, géneros literarios que se orientan a lograr una cierta objetivación y posible transmisión de un saber no universalizable”<sup>167</sup>. Por desgracia, este tipo de documentos, la mayoría de veces, son recuperados por los investigadores cuando creen que han pertenecido a personajes históricos importantes, pues tienen por objetivo un estudio biográfico que permita reconstruir acontecimientos históricos o descifrar enigmas que las ciencias positivas no han podido resolver. Esto se debe a que en las sociedades modernas se busca que toda investigación reporte un beneficio tangible, y en cierto sentido esto es bueno, porque representa un avance prolífico en algún campo del saber, pero lamentablemente el predominio de métodos sistemáticos y experimentos especializados, cerrados en sí mismos, no dan cabida a otras interpretaciones que permitan el estudio de otros aspectos del ser humano como su alma. Tal y como mencionábamos en el apartado 1.3, la razón instrumental ha llevado al hombre a vivir de forma utilitaria, sinsentido, en una vida escindida entre verdad y error, en un tiempo detenido, homogeneizado, que le impide entender su tiempo pero, sobretodo, vivir en él.

Frente a tal tipo de conocimiento pasivo, descarnado, Zambrano reivindica <<formas creadoras>>, formas activas del conocimiento>>, entendiendo por ellas <<las que nacen en el anhelo de penetrar en el corazón humano, las que se encargan de difundir las ideas fundamentales para hacerlas servir como motivos de conducta en la vida diaria del hombre vulgar>>. <sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p 18.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 22

Una de estas formas creadoras, que además de buscar penetrar en el corazón humano busca desentrañarlo, es la Confesión de San Agustín. El caso de este clérigo nos revela que es posible hallar el saber de la experiencia porque surge precisamente de sus vivencias diarias, del transcurrir de su vida en un tiempo vivificante. Él es el primero en atreverse a realizar una confesión. “Nadie había hecho confesiones, nadie había vivido en confesión hasta entonces. La tragedia griega hablaba de las pasiones y de los nudos más oscuros y espantosos con esa especie de indiferencia, con algo así como el lavarse las manos de Pilatos, gesto tan del mundo antiguo”<sup>169</sup>. Y sin embargo Agustín logra abrir su corazón, confesar sus pasiones sin indiferencia, ¿por qué es esto así?, ¿por qué San Agustín es el primero en poder llevar a cabo la primera confesión?

San Agustín de Hipona parte de una discrepancia con la realidad. Es decir, al igual que Job (y todo aquel que se sienta acongojado, confundido o dolorido) se encuentra a espaldas de la realidad. Porque “es la condición más típicamente humana y más alarmante de todas: cualquier otra criatura es fiel a su realidad, vive anegada en ella. Todas menos el hombre [...] Nos sentimos como seres desprendidos, a medio nacer y a medio encajar en una realidad presentida que buscamos”<sup>170</sup>. De acuerdo a las propias confesiones de San Agustín, él pertenecía a una familia pagana adinerada, no era un hombre al que le preocupara el sustento, ni siquiera le había sido desfavorable la fortuna como para que lo perdiera todo. De hecho, cuando narra sus vivencias pareciera que lo hace con cierto desenfado, como si se tratara de anécdotas triviales, y sin embargo, ellas nos van revelando su inmenso sufrimiento, pues durante gran parte de su vida el tagastense se sintió insatisfecho, desencajado de la realidad, disperso, alejado de Dios:

---

<sup>169</sup> M. Zambrano, *LAE*, p. 53.

<sup>170</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 24.

¡Oh, tú, desmedida misericordia mía, Dios mío, refugio mío de los terribles peligros por los que anduve errante con arrogante cuello para apartarme lejos de ti, al amar mis caminos y no los tuyos, al amar la libertad fugitiva!<sup>171</sup>

Pero ya que San Agustín se encuentra en una situación límite porque no halla calma dentro de sí mismo, clama -al igual que Job- por ser escuchado. Como ya hemos comentado, el hombre es el ser que nunca logra saciar su sed de ser y va en busca de una realización, mientras no logra salir de sí, padece todo el peso de la existencia y vive sufriendo, hasta que estalla en llanto y quejas, hasta que habla y pregunta, hasta que busca confesarse<sup>172</sup>, tal y como también lo manifiesta Agustín.

¿Quién me concederá que vengas a mi corazón y lo embriagues para que olvide mis males y abrace mi  
único bien, a ti?

¿Qué eres para mí? Apíadate de mí para que hable.

¿Qué soy yo para ti, para que tú me ordenes que te ame,  
y te enfades si no lo hago y me amenaces con grandes desgracias?

¿Es desgracia pequeña no amarte? ¡Ay de mí!<sup>173</sup>

Cuando Job se enfrenta a Dios lo hace también cuestionando, pero su pregunta -decíamos- no es objetiva como la de los filósofos. “Job preguntó sobre sí mismo, disparado por su desesperación, por su exasperada esperanza”<sup>174</sup>. De igual forma San Agustín pregunta por sí mismo, la cuestión es

---

<sup>171</sup> San Agustín, *Confesiones* Libro III 3 5, Traducción y notas de Alfredo Encuentra Ortega, Madrid, Gredos, 2010, p. 187.

<sup>172</sup> Es importante mencionar el carácter de la confesión en la época cristiana que señala Alfredo E. Ortega en la Introducción a las Confesiones de San Agustín, ya que no es el mismo que le otorga María Zambrano, pero que en cierto sentido retoma. Ortega nos dice que el “término *confessio* ha sido tomado del ámbito judicial y referido a una declaración de culpabilidad entendida como *contra se pronuntiatio*. A su vez, esta noción inicialmente negativa adquiere en las épocas en que el cristianismo era perseguido un nuevo componente positivo en la osadía de quien se declara culpable de profesar la fe cristiana. Semejante desafío al sistema acaba siendo asociado al martirio. [...] La noción de *confessio* como acción de gracias y alabanza tiene raíces bíblicas y es fruto de la expresión lírica contenida en los salmos y esta noción es la que recupera Zambrano porque le interesa hablar de una confesión poética, *Ibid*, p. 24.

<sup>173</sup> *Ibid.*, Libro I 5 5, p. 120.

<sup>174</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 26.

él mismo porque no comprende el sentido de su existencia, se siente perdido entre los hombres y disperso en aquella nubosidad.

No se encuentra a sí mismo, pues anda extendido y entremezclado con las criaturas, es decir, con una mezcla de realidad que no le sirve. Es un hombre a medio hacer que anda entregado en unas criaturas que tampoco son, pues no se le ofrecen con los caracteres del ser: firmeza y claridad<sup>175</sup>.

El corazón del clérigo, pues, se encuentra lo suficientemente herido y acongojado como para necesitar salir a la luz, pues “toda confesión brota de un corazón desgarrado y oscuro y va en busca de un <<corazón transparente>><sup>176</sup>. Porque toda sombra necesita luz, como las estrellas necesitan de la oscuridad para que sea perceptible su brillo, así el corazón pide ser alumbrado. Y San Agustín logró que su corazón fuese iluminado por medio de la aceptación. Él, a diferencia de Job, sí logra descender a los ínfimos de su alma y emerger nuevamente con un corazón límpido, porque acepta la realidad.

San Agustín logra plenamente la anhelada revelación de la vida, gracias a la aceptación de una realidad que no es aquello creado por el hombre. Es decir, tanto para Agustín como para Zambrano, la realidad no es producto de una percepción humana objetiva, la realidad es algo que ya se halla allí, es lo sagrado, es lo que debe buscarse y encontrarse, porque “al encontrar la realidad nos encontramos a nosotros mismos, entramos en ella y sin suponer nada parecido a ninguna identificación mística, lo cierto es que cuando entramos en esa realidad descubierta nos revelamos a nosotros mismos”.<sup>177</sup>

---

<sup>175</sup> *Ibidem.*

<sup>176</sup> M. Zambrano, *LAE*, p. 27.

<sup>177</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 26.



Sólo cuando dejamos de renegar de la realidad y la aceptamos, es que podemos acceder a ella y configurarla, haciéndose posible una percepción tanto subjetiva como objetiva. Únicamente aceptando la realidad es que también podemos conocernos y aceptarnos a nosotros mismos. “San Agustín acepta la realidad desentendiéndose de sí, <<arrojando su iniquidad>>. Mas ha sido para encontrarse a sí mismo, para recobrase”<sup>178</sup>. Hay que perderse dentro de los misterios de la propia vida para poder reencontrarse, algo que no le sucedió a Job, pues se encontraba tan inmerso en el dolor como para pensar más allá de éste. Al aceptar la realidad, el clérigo entra en ella, cesan sus tormentos y se aclara la existencia: “Quietud hay en ti en abundancia, y vida imperturbable. Quien entra en ti *entra en el gozo de su Señor*”<sup>179</sup>. Por esta razón, la manera en que el africano va a dirigirse a la realidad suprema será ofreciéndose a ella, porque esta acción revela a la divinidad misma. Porque la aceptación de la <<soberana realidad >> no es más que la configuración de lo sagrado en lo divino, y la manera de entrar en contacto con la divinidad es ofreciéndose a su vista.

Y esta acción de ofrecerse a la mirada divina es lo que constituye propiamente la confesión en San Agustín. Es la replica a Job. Y es también la iniciación de un camino de salvación profundamente distinto de la Filosofía, aunque luego San Agustín resulte un filósofo. Pero él filosofará ya de manera distinta de como lo hicieran Platón y Plotino, de quienes recoge sin embargo tanto. Él no se ha salvado por la Filosofía, sino por haberse encontrado bajo la luz. El entrar en la luz, el mostrarse abiertamente de la confesión, es lo que verifica la conversión, lo que hace que nos sintamos desprendidos de aquel que éramos, del traje usado y gastado.<sup>180</sup>

Cabe resaltar que cuando San Agustín comienza a confesarse le habla a sus congéneres pero también los exhorta a hablar, mientras que Job únicamente se hace escuchar. Este otro aspecto marca la diferencia entre confesión y preconfesión, puesto que el primero se abre a la humanidad

---

<sup>178</sup> *Ibidem*.

<sup>179</sup> San Agustín, *Confesiones*, Libro II 10 18. Las últimas palabras de San Agustín en esta cita, pertenecen también al salmo Mateo 25, 21, p. 178.

<sup>180</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 27.

invitándola a salir a la luz, mientras que el segundo sólo representa a la humanidad. Desde luego que el primero completa la acción ejecutiva de la confesión (el confeso invita a que el lector se confiese porque la Confesión sólo es enteramente posible en el instante mismo en el que alguien se descubre y logra que su lector también lo haga), mientras que el segundo sólo se retuerce de horror en el estercolero.

¿A quién cuento esto? En verdad que no a ti, Dios mío, sino que ante ti lo narro a mi stirpe, a la stirpe humana o a cualquier pequeña parte de ella que vaya a dar con estas letras mías. ¿Y para qué lo hago? Evidentemente, para que yo y cualquiera que lea esto pensemos desde qué enorme profundidad hemos de gritarte. ¿Y qué hay más cercano a tus oídos que un corazón que confiesa y una vida desde la fe?<sup>181</sup>

María Zambrano no pasa inadvertido que se ha juzgado como insincera la confesión del clérigo de Hipona, ya que si partimos de la omnisciencia de la divinidad, ¿qué sentido tendría ser visto por una mirada que todo lo ve y que siempre puede vernos? Pero no se busca justificar la confesión de San Agustín por su franqueza sino por el acto, <<la acción de ofrecerse>>.

¡He aquí mi corazón, Dios! ¡He aquí mi corazón, del que te apiadaste en la profundidad del abismo! Que te diga ahora este corazón mío aquí presente qué buscaba yo allí para ser malo gratuitamente y sin que hubiese causa alguna de mi maldad sino la sola maldad.<sup>182</sup>

El hecho de que San Agustín se dirija a Dios con corazón en mano, tal y como lo representara Philippe de Champigne, es lo que hace de sus palabras una primera confesión, “pues lo importante en la confesión no es que seamos vistos sino que nos ofrecemos a la vista, que nos sentimos

---

<sup>181</sup> San Agustín, *Confesiones*, Libro II 20, p. 164.

<sup>182</sup> *Ibid.*, Libro II 49, p. 169.

mirados, recogidos por esta mirada, unificados por ella”<sup>183</sup>. Así pues, San Agustín al confesarse renace, sale de sí con un corazón que lleva hacia la luz, pero no es casual que las entrañas estén representadas metafóricamente por este corazón, porque es la forma metafórica que San Agustín tuvo para relacionarse con lo real<sup>184</sup> y para representar -como ya señalábamos en el apartado 1.1 de este trabajo- el lugar donde se alojaban sus pasiones, delirios, deseos, sufrimientos, ilusiones, temores y su amor. Es precisamente este otro aspecto importante lo que posibilitará la unidad de la vida como veremos al finalizar este trabajo, y lo que permite identificar en qué difiere la confesión de San Agustín de la preconfesión que hace Job. Porque San Agustín a diferencia de Job, ama la vida y se alegra de haber nacido. Al aceptar como suprema la realidad, al mostrar ante el rayo de luz su ardiente corazón, vaya, al confesarse, el clérigo se reconcilia con la divinidad y no le invade el temor a la existencia, ni duda de la bondad con la que el todopoderoso ha creado el mundo. Agustín se alegra de existir porque forma parte de las creaciones de Dios, y por ello mismo tampoco engendra el conflicto del mal<sup>185</sup> al que se enfrentó Job, porque considera que todo aquello que ha sido obra de un dios supremo es bueno.

En suma, *vi* y me fue manifestado *que todos los bienes los has hecho Tú*, y que no existe sustancia alguna que tú no hayas hecho. Y dado que no has hecho iguales todas las cosas, por eso son todas — por ser cada una buena y todas en su conjunto muy buenas porque las hizo nuestro Dios *todas— ellas*

---

<sup>183</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 28.

<sup>184</sup> Esta idea acerca de la imagen que nos permite alcanzar la realidad es desarrollada por Sergio Ugalde con respecto a una declaración de Lezama Lima, en la que el poeta confiere a las imágenes un principio dialógico, pues gracias a ellas es que podemos comunicarnos con la realidad, lo cual se acerca sobremanera a la visión de María Zambrano. Cfr. S. Ugalde, *Op. Cit.*, p. 59.

<sup>185</sup> San Agustín expone detalladamente la cuestión del mal en su Teodicea, donde sostiene que el mal es una corrupción de la bondad originada por el abuso del libre albedrío, en el supuesto de que existiese el mal, es a causa del mismo pecado del hombre, ya que Dios es omnibenevolente. Para ello sugerimos consultar su *Obra selecta*. Estudio introductorio de Salvador Antuñano Cartoné, Biblioteca de Grandes Pensadores, Madrid, Gredos, 2012.

*sobremanera buenas*. Y en ti no existe en absoluto lo malo, y no sólo en ti, tampoco en toda tu creación, porque fuera de ti no hay nada que irrumpa y corrompa el orden que has impuesto.<sup>186</sup>

Debido a ello San Agustín tampoco se enfrenta a la ignominia de otros hombres. Aún siendo muy joven y sintiéndose desgraciado, confundido e inmerso entre los placeres carnales, busca la compañía y opinión de sus amigos, a pesar de que ellos no terminan con su desdicha, él los busca y reconoce su afecto. “De todas formas, quería a estos amigos desinteresadamente y sentía a su vez que yo era querido desinteresadamente por ellos”<sup>187</sup>. Finalmente, Agustín consigue no sentirse enemistado ni con Dios ni con nadie, por ello confiesa públicamente sus culpas a manera de ofrenda, pues pretende que otros también se conviertan al cristianismo y así pueda encontrar a sus hermanos. “San Agustín ha desvanecido el terror del hombre antiguo, desamparado y desfraternizado. Ha deshecho la pesadilla de la existencia”.<sup>188</sup>

En contraste mencionábamos en la narración de Job que el otro factor determinante para que la vida se convierta en una pesadilla es la injusticia del mundo. Y así la había sentido Job, con toda la crueldad y desprecio de sus semejantes al verlo enfermo y carcomido, él se quejaba amargamente de la extrañeza que provocaba a los hombres, incluso a su esposa y amigos. ¿A qué se debe, pues, que Job haya experimentado la más atroz de las exclusiones y humillaciones y Agustín no? La respuesta no estriba en las llagas que cubrieron el cuerpo de Job haciéndolo un monstruo ante los ojos de los demás, ni siquiera se debió a la mala intención de Satanás, sino a la soledad a la que el mismo Job, inmerso en el dolor, se confinó. Aunque hubo quienes se acercaron a Job para hablarle, aunque su misma mujer lo desafió, Job no respondió más que con lamentaciones, no pudo comunicarse con nadie más, se encerró en sí mismo porque “en la pesadilla de la existencia nos

---

<sup>186</sup> San Agustín, *Confesiones*, Libro VII 12 18 y 13 19, p. 360. Es relevante señalar que estas palabras de Agustín también corresponde a la Biblia, específicamente al Génesis.

<sup>187</sup> *Ibid.*, Libro VI 16 26, p. 331.

<sup>188</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 36.

sentimos aislados, sin posibilidad de comunicación; como en las pesadillas llamamos y no nos oyen. De ahí a sentirnos perseguidos no hay nada”<sup>189</sup>. Y ese es precisamente el mal que acecha aún al hombre moderno. La injusticia del mundo está tan presente como en cualquier otro momento de la historia, porque la acción de llevar a la luz el corazón, de desentrañarlo, tal como lo hizo San Agustín, sigue siendo conflictiva. La injusticia proviene de ese abandono a la soledad tal y como cedió Job, tal y como preside todavía al hombre moderno.

El hombre moderno se ha quedado solo; a solas consigo desde hace mucho tiempo, un tiempo ya inmemorial. Y además, sea hebreo, cristiano, hebreo-cristiano, griego-cristiano, se sabe oscuro y responsable ante la luz de esa oscuridad. Tiene así que identificarse el mismo, él a solas. Responsabilidad esta ante la luz que arrastra a quien la siente a querer hacerla. Ya que bajo el sentimiento de responsabilidad subyace la fe en la propia acción, cada vez más devoradora en los avances de la modernidad. Los avances de la modernidad marcados por el rechazo, y por fin, la ignorancia de la pasividad decaída en siempre inercia. Y claro está que la pasividad tiene sus propias actividades y aun sus acciones esenciales, su vida. Si el ser humano considera únicamente lo que él cree sea lo más activo y actuante: pensamiento puro, voluntad igualmente pura, ¿viviría?<sup>190</sup>

Existió un hombre que sí lo creyó así, que consideró el pensamiento como lo único efectivo y activo. Ese pensador fue René Descartes, y desde el momento en que publicó su famoso método hasta nuestros días, no hemos podido desprendernos ni de su sombra. Porque la soledad es inminente en Descartes, de hecho funge como una evidencia. La evidencia de la existencia. “El <<cogito>> es la proclamación de la soledad humana que se afirma a sí misma”.<sup>191</sup> María Zambrano señala que aún se desconoce si la Confesión como método arroja una evidencia, pero cuando la confesión adquiere un carácter metódico como ya lo hemos comentado en un apartado

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>190</sup> M. Zambrano, “La escala de la confesión” en *OR*, p. 98.

<sup>191</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 46.

anterior, desde luego que trae consigo una evidencia, que también es prueba de la existencia, pero a diferencia de lo que creía Descartes, demuestra que la existencia puede vivirse y también entenderse. “Esta evidencia es el punto en que la verdad, una verdad de la mente y de la vida, se tocan. La verdad de la evidencia se *impone* y al imponerse produce seguridad, certidumbre. Es a la vez firme y transparente”.<sup>192</sup>

María Zambrano utiliza el verbo imponer, pero consideramos que no en un sentido impositivo sino de necesidad, porque pareciera que únicamente de esta manera se alcanza completamente la unidad de la vida a través de un método. Metodología que tanto en Descartes como en Zambrano parecen funcionar de la misma manera e incluso conseguir los mismos resultados. Pero no es así, la diferencia es muy sutil, para Zambrano la evidencia que arroja una confesión “es el nombre filosófico de algo que en la mística se llama revelación”<sup>193</sup>, y que nos hace entrar en realidad, nos brinda una verdad indudable de esta realidad. “Mas, la realidad es de tal manera, que produce una huella o modificación en quien la recibe”<sup>194</sup>. Esta revelación lleva a una comunión, mientras que en el pensador francés sencillamente lleva a una escisión.

La duda metódica cartesiana nos ofrece una verdad indudable pero nos distancia de la realidad, no da lugar a ninguna conversión y menos aún a una comunión con la divinidad. La duda metódica no es algo análogo a una confesión. En un principio pareciera que así es, pero no funciona como tal debido a que una vez configurado el Yo, es decir, una vez que Descartes proclamó la existencia de una Conciencia, el sujeto no dejó de prescindir de ella. “Toda realidad, todo objeto o pretensión de objeto habría de ir a buscar su última justificación en una inmediatez de la conciencia”.<sup>195</sup> La

---

<sup>192</sup> *Ibidem*. Las cursivas son mías.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>194</sup> *Ibidem*.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 45.

evidencia en Descartes es definida por la conciencia, porque sólo ella es la que asume lo que es real. De hecho, la evidencia es la conciencia misma, porque no hay realidad sin sujeto que pueda pensarla. En ese sentido la acción en Descartes no es revelación sino interiorización, se trata de <<actos de conciencia>>, desde y en el interior de uno mismo. El filósofo cree que alcanza la unidad de la vida, pero por el contrario, se trata de una profunda escisión, en donde el sujeto toma por realidad lo que es capaz de pensar sobre ella, no va en busca de ninguna otra realidad que no sea aquella que puede analizar con la propia mente, todo se da en el interior del sujeto, del <<yo en soledad>>.

La soledad humana ha nacido. Es la confesión inversa a la de San Agustín quien se sintió solo en su dispersión entre las cosas. Descartes se retira de ellas. Se retira a echar cuentas de quién es y hallado que es conciencia, sólo admitirá de la rica realidad del mundo lo que a ella se avenga; va a sujetar al mundo y sus riqueza a su medida humana.<sup>196</sup>

En consecuencia surge un hombre solitario de corazón anquilosado, que busca llevar una vida acorde a principios lógicos, una vida en la que es primacía la duda hiperbólica y con la que se busca la ampliación del edificio del saber que durante siglos se había propuesto edificar la filosofía. El hiato entre razón y vida se hace todavía más profundo al replantearse la dualidad entre lo inmaterial y lo perecedero. Es decir, por un lado queda lo imperecedero, el alma, comprendido por la *res cogitans*, la cual no sólo tiene conocimiento sino es en sí misma conocimiento, y por otro lado, se manifiesta en tiempo y espacio, la *res extensa*, material y perecedera. “La esencia de lo corpóreo es la espaciosidad, como la esencia del alma es el pensamiento. Dos atributos irreductibles. Y una y otra realidad son sustancias –res–. Queda establecido así un rígido dualismo sustancial: frente a la *res cogitans* está la *res extensa*, y entre ellas un abismo ontológico”.<sup>197</sup> La visión crítica y cabal del

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>197</sup> R. Descartes, *Op. Cit.*, p. 23.

universo dota de sentido la existencia humana, pero ahonda la escisión originaria del ser. Así mismo, al cerrarse sobre sí misma la conciencia se vuelve prisión humana, es el lugar más seguro para la verdad, pero hermético e inaccesible para la vida con todas sus manías, extravagancias, aficiones y debilidades.

Era también la soledad humana completa, pura, porque la conciencia -residencia del ser humano, su recinto propio y exclusivo- era igualmente el lugar donde el hombre se libraba de ese mundo infernal y subterráneo, simbolizado en la metáfora de las entrañas. La conciencia estaba suspendida sobre ellas como espacio inasible para el infierno, lugar inaccesible para nada no-humano, donde toda cosa no enteramente humana quedaba sometida a lo humano, o eliminado, sin dejar huella. La conciencia, en su impasibilidad, actúa con esa silenciosa energía de lo que no alberga lugar para nada extraño. La conciencia no permite la extrañeza. El hombre, libre de lo extraño y de lo entrañable, había encontrado por fin su ser propio, a salvo de toda enajenación. Evidencia y seguridad constituyen “la vida” según la conciencia [...] Para la conciencia nada es enigmático; tener conciencia es poseer o entrar en posesión, es claridad que por esencia destruye el enigma. Porque el origen de cualquier enigma que se presente es el del propio ser que queda aclarado hasta la evidencia en el “cogito” cartesiano. La exigencia que lleva al pensar había encontrado su cumplimiento.<sup>198</sup>

Por primera vez en la historia de la humanidad se hace consciente la experiencia de la soledad absoluta, el hombre se encuentra apresado en su propia conciencia, en el *adentro* al que nadie más puede acceder. El *adentro* que va a constituir el punto cardinal de subsecuentes sistemas filosóficos y es nombrado Sujeto, Mente, Individuo, Psique o Inconsciente. *Adentro* al que innumerables ciencias pretenderán penetrar y analizar con diferentes técnicas. Así mismo, a partir del método cartesiano el tiempo percibido por el sujeto consciente se vuelve sobre sí mismo, pues el individuo se encuentra como sumergido “en la continuidad de la perfecta vigilia, llevada a cabo por la propia conciencia, encerrado dentro de la continuidad del presente, al que el tiempo sucesivo ha quedado

---

<sup>198</sup> M. Zambrano, *EHD*, p. 149.



reducido.”<sup>199</sup> De esta forma, el hombre comenzó a sobre-vivir lo más acorde a este plano de la existencia que trazaba la razón. Este hombre ahora podía gozar aparentemente de plena libertad de pensamiento, en donde sus propósitos se enfocarían al conocimiento y control de sí mismo:

Mi tercera máxima consistía en tratar de vencerme siempre a mí mismo antes que a la fortuna, en procurar cambiar mis deseos antes que el orden del mundo, y, en general, en acostumbrarme a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder más que nuestros propios pensamientos<sup>200</sup>.

Pero la historia nos ha demostrado que el discurso de Descartes si bien se erigió como la máxima del hombre ilustrado, es insuficiente. Este mismo hombre solitario, ansioso por conocer sus capacidades, fue (y ha sido) incapaz de cambiar sus deseos a su antojo. Ya que todas sus pasiones yacen en sus entrañas, enmarañadas, latentes, pugnando por salir a manera de sueño, de confesión, de palabra a viva voz. El siglo XX vio surgir una serie de disciplinas y expresiones como el psicoanálisis y el surrealismo, que buscaron interpretar esos sueños, delirios e incomodidades que el hombre escindido quiso relegar al olvido.

---

<sup>199</sup> M. Zambrano, *ESC*, p. 20.

<sup>200</sup> R. Descartes, *Op. Cit.*, p. 55.

# Expresión surrealista

*Señoras y señores: Un día se hizo el descubrimiento  
de que los síntomas patológicos de ciertos neuróticos  
poseen un sentido.*

*Sobre ello se fundó el procedimiento de la cura psicoanalítica.*

*En este tratamiento aconteció que los enfermos,  
en vez de sus síntomas, presentaron también sueños.*

*Así nació la sospecha de que también esos sueños  
poseen un sentido.*

*Freud<sup>201</sup>*

---

<sup>201</sup> Sigmund Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis” en *Obras Completas*, Parte II (1915-1916), Vol. XV, José L. Etcheverry (Trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 75.

### 3.1 Proyecto surrealista como confesión

*La imaginación es en sí misma  
la única fautora de la realidad.*

*Breton<sup>202</sup>*

Después de hacer un recorrido histórico, desde Job hasta Descartes, María Zambrano afirma que en cuanto a confesiones modernas se refiere, el proyecto surrealista se presenta como la Confesión más lúcida. ¿Por qué?, ¿por qué una de las formas en las que se presenta completa la Confesión es como expresión surrealista? Primeramente porque Zambrano confiere a los sueños la importancia que le negó la razón ilustrada. La filósofa no ignora -ni duda- de los mecanismos con los que el surrealismo buscó darle sentido y dirección al desatendido universo de las quimeras. Ni le pareció absurdo el método con el que pretendían conocer y enamorar a la realidad. Aquel poder creativo con el que se manifestó el surrealismo, inspiró a la pensadora española para que sin apremio buscara acreditarlo como la confesión más completa que se haya presentado en la historia. Vaya, el saber filosófico de Zambrano se empareja y se hace acompañar de la voz de los poetas surrealistas por la forma en la que tan singular proyecto acoge a los subestimados sueños.

Desde muy antiguo, los sueños han sido materia de conocimiento, ocasión de revelaciones [...] En la Biblia aparecen algunos sueños proféticos, donde se revelaba el porvenir. Hay otros, en los que el presente cobra la plenitud de su sentido. Son “sueños inspirados” como era inspirado todo conocimiento [...] Todo saber es revelación. El racionalismo que nació en Grecia, se fue enseñoreando de Occidente, a través de diferentes etapas. El resultado de todas ha sido el racionalismo, cada vez más absoluto, es decir, más desarraigado. Imposible dar cabida dentro de él a los sueños como materia de conocimiento.<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> André Breton, “Primer manifiesto surrealista de 1924” en *Manifiestos del surrealismo*, Andrés Bosch (Trad.), Barcelona, Labor, 1995, p. 11.

<sup>203</sup> M. Zambrano, “Los sueños” en *HSA*, p. 123.

Bajo la lupa zambraliana habría muchos otros aspectos por analizar de un *movimiento cultural* que sedujo a un reducido grupo de artistas parisienses de principios del siglo XX, pero que sobrepasó los límites territoriales e ideológicos franceses. El surrealismo fue una pasión tan intensa, que generó las más entusiastas afiliaciones así como las más encarnecidas críticas, burlas y reclamos de los intelectuales tanto de Europa como de otros hemisferios. De sobra existen escritos acerca de las discusiones y divergencias en torno a él, así como de su surgimiento, sus participantes, sus aportaciones e, incluso, sus complicidades. No obstante, el argumento que sustenta al proyecto surrealista como confesión es el que concierne a su esencia. Más que un movimiento cultural vigente, más que una vanguardia en las artes, más que una influencia sobre otras disciplinas, podemos decir que el surrealismo fue ideando una configuración de la realidad, una forma distinta de vivir, no sólo de *ser* y *estar* en el mundo. ¿Cuál es esa esencia que nos permitiría comprender al surrealismo como expresión que rompe con la lógica socialmente aceptada de la realidad?, ¿qué importancia tiene esa esencia en la actualidad si en el mundo contemporáneo predomina la violencia como expresión humana?

En primera instancia, afirmar que el Surrealismo no era nada sin la figura de André Breton, sería acoger una concepción reducida y determinista del mismo; como lo hicieron muchos *ideólogos pesimistas* durante el transcurso del siglo pasado, sepultando el Surrealismo mucho antes de que Breton muriera<sup>204</sup>. Sería ignorar que desde su surgimiento el Surrealismo impugnaba restricciones, no reconocía fronteras ni se enclaustraba en determinada nación, no se encerraba en una forma ni en un sólo ideal, era, como la poesía, rebelde por antonomasia. En ese tenor, el Surrealismo emergió de un ambiente de guerra entre naciones y como lo percibiera Paul Valéry, de “un sentimiento general de malestar, no sólo en el caso de Breton sino en el de muchos de los poetas de su generación. Las

---

<sup>204</sup> Uno de estos detractores fue Antonin Artaud, quien después de ser expulsado de las tertulias parisienses o como él mismo dijo: “haberse alejado de los grotescos simulacros surrealistas”, escribió una punzante crítica dirigida a toda actividad surrealista mucho antes de que Breton desapareciera del orbe. Cfr. Antonin Artaud, *La libertad del espíritu. En plena noche o el Bluff surrealista*, Madrid, Leviatan, 2005.

viejas tradiciones estaban muriendo, y con ellas la creencia en las formas que habían dado sustancia al arte y la civilización durante siglos<sup>205</sup>.

Breton formaba parte de los jóvenes poetas renuentes a participar en la guerra que Alemania le había declarado a Francia, muy a su pesar, debido a sus elementales conocimientos médicos, se vio obligado a enrolarse en el frente. Aunque trató de sobrellevar el conflicto armado con una actitud positiva, el entrenamiento disciplinario y los periplos de la guerra terminaron por sumirlo en una insufrible depresión. Esta situación límite a la que súbitamente se enfrentó Breton, es lo que en primera instancia caracteriza al surrealismo como confesión. Toda confesión, decíamos, es circunstancial, surge en un momento crítico, cuando la vida se encuentra amenazada. La circunstancia vital, es decisiva para que se haga manifiesta la necesidad de que la vida se revele. Este imperativo fue determinante para que el joven no desistiera en la búsqueda de un lenguaje vital y fértil capaz de mediar entre el sueño y la realidad sin someterse a la beligerancia del pensamiento. Por ello “hay que recordar que la oposición de André Breton [...] a todo lo que el régimen representa y a todos los que de cerca o de lejos lo apoyaban, fue inmediata, sin restricciones y sin desfallecimientos hasta el fin”.<sup>206</sup> Se entiende, pues, que de la indomable pasión del poeta emergió una de las *vanguardias* más revolucionarias que datan en la historia, y, sin embargo, Breton no fue primacía en el Surrealismo. “No fue ni maestro, ni guía, ni presidente de partido, ni jefe religioso; tampoco un simple árbitro o el genio que su superioridad inocente hubiese puesto en el lugar de todos los otros, dando existencia y coherencia a lo que, sin él, no hubiera sido más que un alboroto de delirios o una confrontación de promesas”<sup>207</sup>, como tampoco fue la esencia de lo surreal.

---

<sup>205</sup> Mark Polizzotti, *Revolución de la mente. La vida de André Breton*, Gabriel Bernal y José Utrilla (Trad.), México, FCE-Turner, 2009, p. 43. (En adelante *Revolución de la mente...*)

<sup>206</sup> Maurice Blanchot, “El mañana jugador” en *La revolución surrealista a través de André Breton*, Caracas, Monte Ávila, 1970, p. 13.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 15.

Breton arrojó luz sobre el arte, cuando ésta no hacía más que asomarse débilmente desde la penumbra a la que había sido confinada por los cánones del arte clásico. El poeta francés se sumó a los artistas y pensadores que comenzaron a poner en duda el fundamento de la estética y la ética clásicas, al considerar que la imitación de los modelos antiguos no podía continuar definiendo la realidad ni el culto a los griegos ser el único criterio para hablar de lo bello.<sup>208</sup> Más allá de criticar una determinada imagen simbólica, la pretensión de los artistas surrealistas fue acercar expresiones aparentemente opuestas, contradictorias, a menudo de forma absurda, lo suficientemente provocativas para desafiar aquellos arquetipos y convencionalismos; tal y como lo hicieran sus predecesores dadaístas y de quienes retomarían ese espíritu festivo y cínico: “Dadá quería remplazar el sinsentido lógico de los hombres de aquella época con el sentido de lo ilógico”<sup>209</sup>

Pero, a diferencia de Dadá, los surrealistas pretendían lograr todo ello sin tener que recurrir a la *banalización* del arte o a la *ridiculización* literaria, por lo menos no desde un sentido peyorativo, pues de lo que se vale Breton es de la suspensión de la realidad, suspensión como interrupción de una época, ruptura con la historia, escisión del tan defendido sentido común. Corte que logró a través de la palabra como escalpelo proferida en el primer manifiesto surrealista de 1924, en el que plantea ‘formalmente’ la posibilidad de rasgar los límites que el pensamiento impone a la propia experiencia. Así como derribar por medio de la imaginación y la interpretación de los sueños, las barreras que finca el racionalismo a la vida misma y a sus posibles expresiones.

Todavía vivimos bajo el imperio de la lógica [...] Huelga decir que la propia experiencia se ha visto sometida a ciertas limitaciones. La experiencia está confinada en una jaula, en cuyo interior da vueltas y vueltas sobre sí misma, y de la que cada vez es más difícil hacerla salir. La lógica también se basa en

---

<sup>208</sup> Cfr. Antoine Compagnon, *Las cinco paradojas de la modernidad*, Ricardo Ancira (Trad.), México, Siglo XXI, 2010, p. 18.

<sup>209</sup> Hans Arp, citado por Mark Polizzotti en *Revolución de la mente...* p. 44.

la utilidad inmediata, y queda protegida por el sentido común. So pretexto de civilización, con la excusa del progreso, se ha llegado a desterrar del reino del espíritu cuanto pueda calificarse, con razón o sin ella, de superstición o quimera; se ha llegado a proscribir todos aquellos modos de investigación que no se conformen con los usos imperantes. Al parecer, tan sólo al azar se debe que recientemente se haya descubierto una parte del mundo intelectual, que, a mi juicio, es, con mucho, la más importante y que se pretendía relegar al olvido. A este respecto, debemos reconocer que los descubrimientos de Freud han sido de decisiva importancia. Con base en dichos descubrimientos, comienza al fin a perfilarse una corriente de opinión, a cuyo favor podrá el explorador avanzar y llevar sus investigaciones a más lejanos territorios, al quedar autorizado a dejar de limitarse únicamente a las realidades más someras. Quizá haya llegado el momento en que la imaginación esté próxima a volver a ejercer los derechos que le corresponden.<sup>210</sup>

Breton reconocía que desde la antigüedad a los constructos de la imaginación se les ha exigido ser verdaderos, al sueño se le instiga a ser verosímil y al amor se le reclama no ser redituable, se les ha privado de espacio vital como afirma Zambrano. Hay quienes insisten en que la imaginación circule por reductos, pretenden mandarla por la coladera, pero no reparan en que la imaginación es irreductible y ha sido la *verdadera* sediciosa durante siglos. En tiempos remotos la imaginación tampoco gozaba de plena libertad, siempre ha tenido que buscar fisuras por donde escurrirse, siempre ha buscado la manera de manifestarse, resbalarse a la sistematización, porque de antemano sabemos que no necesita comprobación, por eso Breton buscaba con ahínco la forma de quebrantar los modelos realistas y naturalistas que aún se extendían sobre el terreno de las artes y la literatura, e insistió en alejarse de toda ideología que reforzara el efervescente nacionalismo que dominaba la cultura popular.

Pero ¿cómo es posible que a partir de una escisión se busque una conjunción? La ruptura es con una época y una serie de creencias, la unión es con la propia existencia. Pues si bien Breton fue un

---

<sup>210</sup> André Breton, “Primer manifiesto surrealista de 1924” en *Op. Cit.*, p. 25.

hombre con una personalidad apabullante, seductora, que atraía ya sea por sus libros o su locura, o bien, por la locura plasmada en sus libros, logró, ante todo, convocar a una experiencia *vivificante*. El surrealismo fue y continua siendo vivencia. Por eso no podríamos hablar de “vanguardia”, “movimiento cultural, artístico o literario”, “sistema”, “ideología”, “escuela” o “corriente”. Todos ellos son términos comunes para no perder de vista su importancia y trascendencia. Quizá el término más adecuado sea “proyecto”, porque el Surrealismo ante todo es ensayo y en la práctica es donde radica su *esencialidad*. No en la persona bretoniana sino en la experiencia misma, porque en la entraña humana es donde germina. En ese sentido el surrealismo es una revelación de vida, pura práctica de existencia. Y no pudo perecer con la desaparición física de su “máximo representante” ni con la disminución de sus simpatizantes, ni al término de una década, ni con el advenimiento de otros movimientos. El surrealismo no está vigente o no es vanguardista porque es vida misma.

No se podría hablar [del surrealismo] en tiempo determinado. Hablar en pasado, sería historia [...] En cuanto al presente o el futuro, así como no podríamos sostener que el surrealismo se ha realizado, tampoco podemos decir que es real a medias, [...] lo inesperado impide remitirlo al porvenir para que se cumpla o tome forma. Hablar del surrealismo es hablar sin autoridad y más bien a media voz, no dirigiéndose a nadie, quizá, sin embargo, a quién ha traspuesto la frontera y ha quebrado la sociedad última. No es hablar como de un bien común (¿común a quién?), ni como de un bien propio, no es un bien, y no pertenece a nadie.<sup>211</sup>

Por consecuencia, en nuestros días el Surrealismo no busca ser reconocido, aceptado o justificado por nadie. Lo importante es que aquel que entiende sus preceptos, los asimila para poder representarlo, crear a través de su magia, y desde luego, vivirlo. Sólo aquel que abre su visión -el ojo del (des)entendimiento-, es aquel que puede vivir una experiencia surrealista, y esa persona no es aquella que le rinde culto a Andre Breton, Phillippe Soupault, Paul Eluard o Louis Aragon, sino

---

<sup>211</sup> M. Blanchot, *Op. Cit.*, p. 14.



la que comprende que los surrealistas permitieron ser abiertos (atravesados) por lo maravilloso, para establecer un *vaso comunicante*<sup>212</sup> con lo suprarreal, es decir, comunicarse con lo desconocido, o en términos de Zambrano, con lo sagrado. De esta manera, cualquier persona puede vivir dentro de un *campo magnético*, es decir, dentro de un espacio de ruptura, de diferencia, donde coexisten sincrónicamente un conjunto simultáneo de fuerzas libres en trayectoria, donde no hay contradicciones o colisiones sino indeterminaciones. Un campo donde es posible la convivencia entre sueños y realidad, donde puede establecerse una comunicación pura entre el estado puramente consciente<sup>213</sup> y el universo de lo fantástico, entre la razón y la más inmaculada sin-razón.

<<Todo lleva a creer que existe un cierto punto donde la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, lo comunicable y lo incomunicable, lo alto y lo bajo cesan de ser percibidos contradictoriamente. Y es en vano que se busque a la actividad surrealista otro móvil que la esperanza de encontrarse ese punto>>, ha dicho André Breton en el Segundo Manifiesto del Surrealismo.<sup>214</sup>

La esencia del surrealismo distingue al grupo de los surrealistas del resto de las vanguardias pero también lo *indetermina* para no denominarlo secta religiosa, seminario de estudios imaginarios, cartel de mafiosos, célula de organización, asociación filosófica, colegio literario o partido político.

---

<sup>212</sup> En estricto sentido este término proviene del libro de Breton intitulado de la misma manera, en honor a un experimento científico en el cual los líquidos o los gases pasaban entre dos recipientes conectados hasta que alcanzaban un punto de equilibrio. El postulado principal de Breton era que el sueño y la vigilia se comportaban en forma muy parecida a la de los líquidos, que en circunstancias apropiadas la mente humana podía columbrar y explotar “el intercambio constante... que debe existir entre los mundos exterior e interior, un intercambio que requiere de la continua interpretación de la actividad de la vigilia y del sueño”. Cfr. Mark Polizzotti, *Revolución de la mente...* p. 359.

<sup>213</sup> Interesada en entender los alcances de las teorías de Sigmund Freud, su importancia y alcances en la época contemporánea, María Zambrano, escribió un severo ensayo acerca del freudismo. Aunque criticó que se haya adoptado las teorías de Freud como religión durante algún tiempo, reconoció el valor de las propuestas del doctor vienés y sus benéficos intentos por rescatar lo psíquico. Por ello, en su ensayo sugiere que la conciencia es el estado más claro, “la manifestación directa que supone además, la voluntad de manifestarse”. Nuestra moral y educación serán determinantes para reprimir estas manifestaciones, cuando no sólo intentamos negarlas socialmente sino también a nosotros mismos se transforman en inhibiciones. Lo importante de estas ideas es que Zambrano coincide con Freud en la importancia de un método que permita redescubrir aquello velado a la conciencia, llamado irracional. Cfr. M. Zambrano, “El freudismo testimonio del hombre actual” en *HSA*, p. 124.

<sup>214</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 60.

El surrealismo no era una tendencia que giraba alrededor de un hombre esquizofrénico, ni de un cura, un presidente o un gurú, lo que unía a los surrealistas era el hecho simple de compartir experiencias. Lo que unificaba al grupo era sin más, la coexistencia de prácticas suprareales<sup>215</sup>. “La afirmación surrealista afirma, pues, ese espacio múltiple, que no se puede unificar y que jamás coincide con el significado que pueden sostener en común individuos agrupados alrededor de una fe, de un ideal, de una obra”<sup>216</sup>. Por ello, cuando muchos de sus adeptos pretendieron empatarlo con los fundamentos del marxismo y buscarle una *consciencia social*, Breton y sus principales allegados (después de una breve y amarga experiencia comunista), se alejaron de toda ideología al grado de ser señalados como fundamentalistas.

Este declarado propósito emparenta de forma muy íntima el surrealismo con la confesión. Su carácter de rebeldía, de rebeldía poética, sin mezcla con luchas sociales, lo afirma aún más. El surrealismo va en busca de este centro de identidad que está en el hombre y no es facultad o potencia, según se diría antes, un <<acto psíquico>> en términos coetáneos del surrealismo.<sup>217</sup>

Puede considerarse que desde sus inicios el Surrealismo era una experiencia diferente, arriesgada, dudosa e incluso subversiva, pero al efectuarse se tornaba plural. “Y, efectivamente, la experiencia surrealista no fue, al menos en sus inicios, un hecho individual sino colectivo. Los surrealistas se sumergían en un segundo estadio, especie de trance hipnótico, en el cual se producían diálogos fuera de la lógica habitual”.<sup>218</sup> De esta manera el surrealismo también se vincula con la confesión, pues no debemos olvidar que al reconocernos en los demás la confesión busca socavar el culto a la

---

<sup>215</sup> Las prácticas suprareales pueden ser entendidas como actos que cedían al azar para desafiar la lógica convencional y no como, por ejemplo, ritos paganos con implicaciones religiosas en donde se busca retar a un dios.

<sup>216</sup> M. Blanchot, *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>217</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 60.

<sup>218</sup> AA. VV., *Summa pictórica. Historia Universal de la Pintura*, Tomo X, España, Planeta, 2001, p. 209.

soledad<sup>219</sup> y conseguir la conversión de la vida. Así mismo, el surrealismo fue una experiencia múltiple porque fue acogido fervientemente por la mayoría de sus simpatizantes, dando lugar a las más “extrañas” manifestaciones en la pintura, el teatro, el cine y la literatura. Hasta alcanzar expresiones dentro del cómic, el fanzine, las artes gráficas y, sin duda, tal y como aspiraba Breton, la publicidad. Esta última empleada en un sentido enriquecedor, como vehículo para difundir nuevas visiones, y no como hoy día la entendemos, como herramienta de la mercadotecnia para incentivar el consumo. “Para mí, la poesía y el arte dejan de tener un fin y se convierten en medios (de publicidad). La publicidad deja de ser un medio y se convierte en un fin”<sup>220</sup>, le comentaría Breton a su colega Aragon, pues lo que buscaba era emplear los anuncios como recurso poético que le permitiera romper con las directrices que modelan la realidad de las mayorías. Será precisamente el lenguaje poético lo que caracterice al surrealismo como un medio de expresión transparente, lúcido, capaz de configurar lo sagrado, y lo que, a su vez, reafirmará su parentesco con la Confesión, pues para Breton el uso de la palabra poética no se limitaba a la actividad de escritor o de publicista, sino a una cuestión vital que emerge de la misma entraña de la vida. “La poesía, que es lo único que yo he apreciado en literatura, emana más de las vidas de los hombres -sean o no escritores- que de lo que han escrito”<sup>221</sup>.

Gracias a esta inquebrantable fe en la poesía, Breton reforzó el carácter de experiencia viva del surrealismo, el cual permite identificar el doble movimiento propio de una confesión: la interiorización y la salida de sí. Las ideas de Freud fueron fundamentales para que Breton pudiese

---

<sup>219</sup> La soledad entendida como una determinación egoísta resultado de la desolación y nuestras más sombrías inquietudes, emparentada más con el Yo cartesiano que con un acto de recogimiento y meditación. La soledad de la época de crisis, nos dice María, es, bien distinta de esta soledad del hombre despierto, puesto que no se debe a una mayor lucidez y hasta puede envolver una mayor confusión. Es soledad causada por la inquietud, porque no sabemos nada, ni podremos reposar en certidumbre alguna. Cfr. M. Zambrano, “La vida en crisis” en HSA, p. 93.

<sup>220</sup> André Breton citado por M. Polizzotti en *Revolución de la mente...* p. 102.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 101.

adentrarse en el *inconsciente*<sup>222</sup> y abrir la posibilidad de conocer los *sueños*<sup>223</sup>, miedos, aversiones, apetencias, obsesiones y *pulsiones*<sup>224</sup> humanas, para que una vez aprehendidas puedan ser expresadas por medio de un lenguaje nuevo.

Más generalmente, la poesía era una cristalización de la creencia del propio Breton en que las palabras y el lenguaje podían cambiar el mundo, que la *mente* era el asiento de toda revolución que valiera la pena, y que una verdadera revolución debía ocurrir antes que nada en la mente. La poesía, en este sentido, no eran palabras en una página, sino una herramienta para entrar a un mundo más rico y satisfactorio (como el paraíso perdido de la infancia), e incluso para crear un mundo a partir de los recursos internos propios.<sup>225</sup>

Pero antes de que se concibieran las obras surrealistas más revolucionarias, sus seguidores necesitaron descubrir una herramienta que les permitiera llevar a cabo su labor heterogénea, encontrar un camino que les permitiera el descenso y ascenso de los infiernos sin tener que enfrentarse a la violencia de la razón. Una técnica en la que pudiesen emplear ese lenguaje creativo y unificador entre sujeto y mundo, esa técnica surgió a partir de un libro como veremos a continuación.

---

<sup>222</sup> Como se ha difundido, Freud no fue el primer pensador de principios de siglo XX en emplear el término *inconsciente*, pero sí quien le otorgó primacía en su teoría psicoanalítica, definiéndolo como “una dimensión de lo psíquico profundo donde las mociones pulsionales están coordinadas entre sí, subsisten unas junto a las otras y no se contradicen entre ellas... no se quitan nada ni se cancelan recíprocamente, sino que confluyen. [...] Dentro de éste no existe negación, no existe duda ni grado alguno de certeza. Cfr. Sigmund Freud, “Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-16)” en *Obras Completas*, Vol. XIV, José L. Etcheverry (Trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 163-181.

<sup>223</sup> De acuerdo a Freud los procesos inconscientes sólo se vuelven cognoscibles para nosotros bajo las condiciones del soñar. En ese sentido el sueño “es un fenómeno psíquico de pleno derecho, más precisamente un cumplimiento de deseo”, aunque en ciertas ocasiones también se presenta como “un temor cumplido, una reflexión o un recuerdo”. Será labor del psicoanálisis averiguar el cómo y el por qué se presentan este tipo de sueños, así como indagar en la complejidad de sus efectos, lo cual rebasa los linderos de este trabajo de investigación, para ello se recomienda consultar: Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)” en *Obras Completas*, Vol. IV, *Op. Cit.*

<sup>224</sup> Una pulsión, para Freud, es una moción de afecto o sentimiento que permanece en el inconsciente y de la que sólo podríamos saber por medio de su representación consciente. Cfr. *Idem.*

<sup>225</sup> M. Polizzotti, *Revolución de la mente...* p. 101.

### 3.2 Escritura automática como revelación

*La poesía es lo real absoluto*

*Novalis*<sup>226</sup>

El *discurso* o *escritura automática* descubierta por André Breton y Phillipe Soupault en 1919 en la obra *Los Campos Magnéticos*, es la técnica que permitió a los surrealistas adentrarse en los sustratos de lo profundo, en el mundo de lo fantástico, en “un espacio en donde todo es sorprendente e imprevisible, en donde lo maravilloso se convierte en cotidiano, en donde la belleza, como afirmaba Lautréamont, se daba en el encuentro casual de una máquina de coser y un paraguas sobre una mesa de disecciones”<sup>227</sup>. Durante años Breton se había preguntado por los límites entre la poesía y la vida, así como por el semillero de la imaginación, y “había estado buscando esta fuente en las frases deslumbrantes que proferían los pacientes de Saint-Dizier; en las yuxtaposiciones azarasas del *collage*; en sus meditaciones sobre el lirismo a la Reverdy; y las frases que le salían al paso en los anuncios”<sup>228</sup>; pero es hasta que logra ensamblar los tres capítulos de los *Campos Magnéticos* que identifica la importancia del automatismo psíquico. El cual se ejerce en un estado semejante al de la distracción, un estado de embriaguez como en el que se encuentra inmerso el poeta:

una suerte de somnolencia, de aislamiento de lo inmediato, de suspensión del control de la inteligencia. Se escribe, se pinta, se dice cuanto pasa por la cabeza sin pensarlo, sin detenerse a corregirlo o a mirarlo. La obra de los primeros minutos nos sirve, mucho o poco, el pensamiento lúcido dirige la mano, las metáforas son voluntarias. Pero después, cuando se logra el esperado automatismo, comienzan los aciertos inesperados... En estas manifestaciones del inconsciente

---

<sup>226</sup> Freiherr von Hardenberg alias Novalis en *Diccionario abreviado del surrealismo*, Madrid, Siruela, 2003, p. 79. (En adelante *Diccionario abreviado...*)

<sup>227</sup> *Summa pictórica, Op. Cit.*, p. 249

<sup>228</sup> M. Polizzotti, *Revolución de la mente...* p. 108.

desbocado domina una nota sexual. Libres de restricciones los apetitos se muestran ingenuamente impúdicos. Pero a la vez encubiertos, velados, flotando sobre la realidad tosca y precisa.<sup>229</sup>

Cuando Bretón logra vislumbrar los alcances del automatismo psíquico ya no sólo lo usa como un método que le permite crear poesía sino como aquello que le acerca a lo *maravilloso*<sup>230</sup>, es decir, el automatismo es asimilado, se reconozca o no, como una estética diferente, una nueva ética y una práctica filosófica de mucha mayor envergadura de la que cualquiera puede valerse para el conocimiento de los más recónditos rincones de la consciencia.

La escritura automática y los relatos de los sueños proporcionan elementos de apreciación de gran estilo a una crítica desamparada, permiten una reclasificación general de los valores líricos y ofrecen una llave capaz de abrir indefinidamente esta caja de doble fondo a la que llamamos hombre<sup>231</sup>.

Así, lo que se busca al emplear un método en el que se escriben palabras repetida e indiscriminadamente, tal como lo practicaron los pioneros del surrealismo, es conectar con lo oculto, es mostrarnos la sexualidad censurada desde tiempos remotos que ha provocado el desprecio por la carne, es “simpatizar con aquello que nos hemos prohibido, con todo lo que hemos arrojado de nuestra alma, con las pasiones cuya tiranía nos había liberado la razón”<sup>232</sup>. De ese modo el surrealismo es un *saber de la experiencia* que pretende rescatar los sentimientos que fueron confinados al misterio de la irracionalidad y actuar como una protesta pacífica contra el *cogito cartesiano*, el cual siempre ha excluido violentamente todo aquello concerniente al alma, inexplicable por un modelo matemático y una moral provisional. Y aunque el surrealismo recurre a un método, no es absolutamente científicista, únicamente se vale de él como guía. Ha dicho

---

<sup>229</sup> Luis M. Schneider, *México y el surrealismo*, México, Arte y Libros, 1978, p. 16.

<sup>230</sup> André Breton confiere a lo maravilloso una connotación de bello, “todo lo maravilloso, sea lo que fuere, es bello, e incluso debemos decir que solamente lo maravilloso es bello”. *Diccionario abreviado...* p. 62.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>232</sup> P. Villegas, *Op. Cit.*, p. 17.

Zambrano: “El surrealismo, de raíz poética, tiene mayor lucidez y a pesar de su agresividad, menos violencia; el no ser un método científico como el psicoanálisis le hace ser más verídica confesión en lo que tiene de método -escritura automática- sino de búsqueda, de avidez, de intención”<sup>233</sup>.

Durante las tertulias surrealistas también se practicaron actividades colectivas como *verdad o castigo*<sup>234</sup>, *cadáveres exquisitos*<sup>235</sup> y *sesiones espiritualistas*<sup>236</sup>, pero los surrealistas le dieron prioridad a la escritura automática para poder emprender una inmersión a las fuentes originarias, recuperar las imágenes que se presentan en estado de sueño y facilitar su posible representación. Por ello Breton confería a los períodos de tiempo en el que el hombre duerme, tanta o igual importancia, que a los momentos de lucidez o vigilia. Jamás consideró que los sueños fuesen inferiores porque sabía que poseían un sentido y pretendía que aquellas revelaciones fuesen utilizadas para resolver los ‘problemas fundamentales de la vida’, problemas a los que se enfrenta -en palabras de Zambrano- el hombre común.

André consideraba que en ambos estados, tanto durmiente como de vigilia, los elementos constitutivos son los mismos. Es decir, así como las ‘experiencias reales’ tienen una organización en la que entra en juego la memoria, la voluntad y la inteligencia, el sueño cuenta con la misma estructura. Sólo que “el hombre, al despertar, tiene la falsa idea de reemprender algo que vale la

---

<sup>233</sup> M. Zambrano, *LC.*, p. 60.

<sup>234</sup> Juego en el que a los jugadores se les requería contestar todas las preguntas, sin importar qué tan privadas o embarazosas fueran, con absoluta honestidad. M. Polizzotti, *Revolución de la mente...* p. 180.

<sup>235</sup> Juego consistente en que varias personas componen una frase o un dibujo en cada uno de los pliegues de un papel sin que ninguna de ellas pueda saber qué han escrito o dibujado las anteriores. El ejemplo clásico que ha dado nombre al juego se obtuvo con este procedimiento: El cadáver-exquisito-beberá-el vino-nuevo. *Diccionario abreviado...* p. 25.

<sup>236</sup> Las cuales comenzaban con una velada silenciosa con luces apagadas y cadenas de manos alrededor de una mesa. Posteriormente, alguno de los participantes caía en un profundo sueño para acto seguido hacer vagas exclamaciones. “Pero si bien Breton seguía esos experimentos con atención [...] no le preocupaba ir más allá de la tumba. Más bien, era el contenido manifiesto del discurso mismo lo que le interesaba en realidad”. Cfr. M. Polizzotti, *Ibidem*.

pena. Por esto, el sueño queda relegado al interior de un paréntesis, igual que la noche. Y, en general, el sueño, al igual que la noche, se considera irrelevante<sup>237</sup>. De ahí la imperiosa necesidad de otorgarle al sueño lo que con frecuencia le negamos a la realidad, o sea, el sentido de verdad:

¿Por qué razón no he de otorgar al sueño aquello que a veces niego a la realidad, este valor de certidumbre que, en el tiempo en que se produce, no queda sujeto a mi escepticismo?<sup>238</sup>

Lo que vale responder que casi nunca dudamos de la realidad. Desde que despertamos hasta que volvemos a dormir nos desplazamos considerando que este plano de la existencia es total y absolutamente real, y en las ocasiones en las que dudamos, afirmamos: “esto no es real, debo estar soñando”, le negamos a la realidad el valor de certidumbre. Breton sugiere otorgarle al sueño esta certidumbre que a la realidad le negamos en tales casos: “esto no es sueño, debe ser real”; porque sólo dudando del sueño y confiriéndole un sentido de verdad, es que el sueño puede cobrar realidad. “Tratándose del mundo del sueño hay que esforzarse más bien en lo contrario, en concederles realidad, la suya, pues que nos enfrentamos con él desde la vigilia, en la cual aparecen destituidos para la conciencia que los rechaza o simplemente descalifica”.<sup>239</sup>

Al igual que Breton, Zambrano dedica parte de su vida a estudiar los sueños en sus dos formas más comunes: como experiencia psíquica y física al dormir y como ensoñación en estado de vigilia<sup>240</sup>. Ambos estados, como lo definiera Freud, son procesos inconscientes que conforman lo psíquico, el cual es parte integral del ser humano. “Aparece, entonces, como imprescindible -para el despertar, para la creación de la persona- la acción de soñar que los surrealistas valoraban por su carácter de

---

<sup>237</sup> A. Bretón, *Primer Manifiesto... Op. Cit.*, p. 27.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>239</sup> María Zambrano, *LSyT*, p. 5.

<sup>240</sup> Cfr. *Ibidem*.



real”<sup>241</sup>. Soñar conforma al sujeto y a su realidad, soñar en estado de vigilia o prestar atención a los sueños ya no es -o no tiene por qué ser- considerado una locura, acciones escandalosas perpetradas por un demente, víctima de la más vapuleable vesania. Quien esto afirma ignora que, efectivamente lo es para los racionalistas, pero no es “el loco” quien se encuentra sometido por los cánones, leyes o juicios de los hombres, ni vive sometido por el yugo de la *razón instrumental*. Aquel que señala, juzga y recrimina es más esclavo que cualquiera que tenga un grillete y pernocte en una cárcel, porque el racionalismo no sólo gobierna los pensamientos, ideas o imágenes en su mente sino los caprichos de su maquinal corazón. Al apreciar la esencia del surrealismo como saber vivificante y abriéndole espacio a los sueños, podemos comprender que la acción de soñar es parte de vivir y que todo lo que acontece en sueños, por fantástico que parezca, nos revela una parte importante de nuestro propio devenir. Incluso, este saber de los sueños que nos acerca al origen, nos permite aceptar el nacimiento y no temer a la muerte tal y como se lo propone una auténtica confesión.

Conceder valor a aquello que las representaciones de la vigilia y las del sueño pueden tener en común.

En efecto, sólo cuando se adquiriera perfectamente la noción de su identidad, se sacará partido de su diferencia, y gracias a su unidad se reforzará la concepción materialista del mundo real<sup>242</sup>.

Breton expresó estas palabras en los albores del siglo pasado, fue tildado de loco. Hoy también lo sería o quizá las mentes más recalcitrantes lo catalogarían de optimista. Sin embargo, así como él consideraba que el estudio de los sueños había sido confinado al olvido, hoy, en el comienzo del siglo XXI, se debería reabrir la biblioteca de los sueños. Porque aquellos que creen que lo real es sólo lo palpable, lo económicamente útil, lo tangible, y que el sueño no es más que quimera irrealizable, desconocen su poder, porque soñar ya es en sí transformar la manera en la que percibimos la realidad.

---

<sup>241</sup> J. Lizaola, *Op. Cit.*, p. 110.

<sup>242</sup> A. Breton en *Diccionario abreviado...* p. 95.

“Los sueños son una segunda vida” afirmaba Gérard de Nerval, y podríamos asegurar que tan válida como cualquier realidad, pero los surrealistas más que crear otras realidades iban a su encuentro, buscaban la forma de sumergirse en la matriz de la vida de la que nos habla Zambrano. Más que creer que la surrealidad es otra realidad, es ver que se trata de la realidad que no todos pueden percibir. La surrealidad no es una invención, no es una construcción, es esta realidad vivida desde otra perspectiva. Suele afirmarse que la realidad es el consenso de las mayorías, y por ello toda actividad surrealista fue recibida con recelo y escepticismo, pero cuando el grupo parisino logró acceder a otro nivel de realidad liberando al hombre de sus pesares y ensueños, quizá es que entonces, se reconsideró la trascendencia del surrealismo.

En ese sentido, todo aquello que acontece en sueños puede y debe ser revelado, expresado verbal o simbólicamente. Así es como podemos hablar ya de la Confesión como Expresión Surrealista, donde lo que yace en nuestras entrañas sale a la luz en palabras aparentemente inconexas e incongruentes. Empero, gracias a la *escritura automática*, la cual aprovecha a plenitud la facultad de crear, imaginar o inventar, es decir, la imaginación, es posible rescatar, conocer y expresar todos esos sueños, delirios y deseos. De modo que la escritura automática no sería posible sin la semilla de la imaginación, ya que sólo así puede proporcionar elementos simbólicos que nos dan acceso a nuestro misterioso interior y a las infinitas posibilidades de su fascinante expresión, es decir, a una revelación de vida, aquella que nos permita salir de nosotros mismos para ir en busca de lo que podemos llegar a ser, el nacer y renacer del que hablaba María Zambrano.

Quien a medida que se convierte en adulto castiga a la imaginación, persiguiendo y juzgando -tal como lo hacen los proxenetas de la racionalidad- a quien aún se atreve a soñar e imaginar, va perdiendo las razones para vivir plenamente, pues como manifestara Breton, se ha convertido en un ser incapaz de estar a la altura de una situación excepcional, un ser incapaz de ir al encuentro con la

suprema realidad, ciego ante el asombro y el azar, imposibilitado para descender en sí y menos aún para confesarse.

Reducir la imaginación a la esclavitud, cuando a pesar de todo quedará esclavizada en virtud de aquello que con grosero criterio se denomina felicidad, es despojar a cuanto uno encuentra en lo más hondo de sí del derecho a la suprema justicia. Tan sólo la imaginación me permite llegar a saber lo que puedo llegar a ser, y esto basta para mitigar un poco su terrible condena; y esto basta, también, para que me abandone a ella, sin miedo al engaño (como si pudiéramos engañarnos todavía más).<sup>243</sup>

En suma, debido a la escritura automática el surrealismo se convierte en un método filosófico y género literario que permite la expresión de la vida tal y como pretende la Confesión. De hecho, es a partir del discurso automático que Breton define *de una vez para siempre* el surrealismo:

Automatismo puro por cuyo medio se intenta expresar verbalmente, por escrito o de cualquier otro modo, el funcionamiento real del pensamiento. Es un dictado del pensamiento, sin la intervención reguladora de la razón, ajeno a toda preocupación estética o moral<sup>244</sup>.

Hay que enfatizar que el surrealismo se vale del discurso automático porque es en sí mismo automatismo puro. No hablamos de una tautología sino, al igual que la Confesión, del carácter ejecutivo del Surrealismo. Al hallarse su esencia en la vida misma, el surrealismo al igual que la Confesión, son expresiones de la vida que se desplazan en -y con- el tiempo. En ese sentido, una cabal Confesión puede buscarse como expresión surrealista porque se trata de una relación de correspondencia. No es que para que haya surrealismo deba presentarse una Confesión, sino que el Surrealismo es ya Confesión. La Confesión es una expresión surrealista porque la realidad suprema

---

<sup>243</sup> A. Breton, *Primer Manifiesto... Op. Cit.*, p. 19.

<sup>244</sup> A. Breton, *Diccionario abreviado...* p. 44.

está ya ahí, y lo único a lo que conlleva una práctica surreal es a su encuentro. Breton tampoco inventó el Surrealismo sino que dio con el hallazgo de la realidad que aparentemente es ‘otra realidad’ para los demás. Se trata de una unidad, un círculo perfecto, las dos caras de una misma moneda. Surrealismo es Confesión como la Confesión es expresión surrealista, indisociables, pues no se contradicen.

Además, los surrealistas no negaban la realidad, partían de ésta para ir al encuentro de algo más. Y ese algo más ha sido llamado arte, porque los surrealistas, ante todo, intentaron poetizar la vida. Y en este punto hay que partir del hecho de que la poesía no es exclusivamente literaria, sino que se haya en todas partes. De modo que los surrealistas se sumergieron en aquella realidad onírica, rebuscando esos fantásticos sueños que expresaran con otra lógica sus pasiones, pero al conseguirlo crearon arte con ello. Y “el arte nacido de tal íntima interioridad encontrará el cauce de su legítima independencia, al no pretender suplantarse la vida real. Y el vivir literariamente la falsificación literaria de la vida, se hará imposible; arte y vida real se complementan pues si el arte existe, es porque él nos proporciona algo que las horas cotidianas no nos dan”<sup>245</sup>.

Lo anterior obliga a preguntarnos si el surrealismo es un medio de expresión artístico-literaria, ¿para que haya una plena confesión es indispensable que se emplee un lenguaje poético? La respuesta es afirmativa. Una confesión y en especial la surrealista necesita forzosamente de la poesía (de sus metáforas, sus imágenes, su simbolismo, sus figuras, su ritmo, su musicalidad, sus pausas y sus silencios) porque la confesión es *poíesis*, una poética en sí misma. Ya lo veíamos desde San Agustín con la noción de *confessio* que tiene raíces bíblicas y su expresión lírica se encuentra contenida en los salmos. Estos son palabra *poética*, metáfora que conecta con la divinidad. Por medio de ellos San Agustín da cuenta de sus vivencias y busca líricamente exhortar a otros para que

---

<sup>245</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 63.

regresen a Dios, pero al mismo tiempo, busca la suprema realidad, la unidad de la vida. Por ello no es casual que Zambrano, hable de un camino simbólico para descender a los ínferos del alma y recurra a la metáfora del corazón para la expresión y conversión de la vida.

Se podría discutir que los surrealistas acudían a la palabra diaria, la que emerge desde el inconsciente sin restricciones y que no es otra que la que empleamos habitualmente, empero, de antemano aceptamos que las palabras a las que recurren los poetas surrealistas no son distintas a las que usamos en la jerga cotidiana, la diferencia estriba en su sentido creador. La poesía es la máxima expresión porque la palabra es *creadora*<sup>246</sup>, y en ese sentido la “palabra poética encierra una pluralidad de sentidos”<sup>247</sup> que abren infinitas posibilidades para configurar un nuevo crisol con el cual mirar la realidad. Y ahí radica la importancia de este lenguaje como constructor de una nueva razón que permita recuperar las claves de nuestra vida que se han dejado perder en los abismos de lo desconocido. Este logos poético, sin duda, es capaz de convertir, transformar y salvar la propia vida, buscando siempre fundirse con el pensamiento. Por ello no podemos dejar de advertir su parentesco con la razón poética zambraniana, ese saber “donde pensar es desentrañar... donde no hay en ello una renuncia del conocimiento racional; por el contrario, es llevarlo hasta el “logos sumergido”<sup>248</sup>.

Para efectos de este trabajo buscamos literatura surrealista que ejemplificara perfectamente la confesión como expresión surrealista, pero durante la lectura de los principales trabajos de Breton —*Los campos magnéticos*, *Los vasos comunicantes*, poemas y manifiestos— descubrimos que su análisis pormenorizado requeriría un trabajo más extenso y profundo. Sin caer en una falacia de

---

<sup>246</sup> M. Zambrano, *FyP*, p. 16.

<sup>247</sup> P. Villegas, *Op. Cit.*, p. 14.

<sup>248</sup> J. Lizaola, *Op. Cit.*, p. 60.

generalización apresurada, podemos afirmar que la mayoría de sus obras pueden ser consideradas una confesión transparente, clara y fidedigna. Pese a que los críticos literarios han menospreciado no sólo los textos de Breton sino todo aquello que se denomine literatura surrealista, argumentando que se encuentran fuera de toda clasificación literaria ya sea por su grado de irracionalidad o su falta de estructura, consideramos que se suscriben perfectamente al género de la confesión ‘definido’ por Zambrano.

Precisamente porque los surrealistas escriben a partir del principio propuesto por Breton: <<la velocidad del pensamiento no es mayor que la velocidad del discurso, ni tampoco desafía forzosamente al lenguaje>>, es que comienzan a redactar una obra que los acerca más a la vida, porque la escritura automática parte de la necesidad que la vida tiene de expresarse y no por razones literarias. Al respecto confirma Darzoi: “el surrealismo ha mostrado ampliamente que el escritor no es un ser excepcional, separado de la generalidad, apartado de lo cotidiano. El texto y la vida no cesan de comunicarse, de fecundarse mutuamente; la irrigación se efectúa permanentemente en ambos sentidos”<sup>249</sup>. Lo anterior arroja un interrogante más, ¿una confesión necesariamente debe ser escrita?

Desde la perspectiva de María Zambrano el acto de escribir surge en oposición al acto de hablar. Porque entre ambos existe una inclemente batalla contra el tiempo. Cuando hablamos -dice Zambrano- lo hacemos con apremio, para liberarnos de las circunstancias, pero tal como si siguiera el dicho popular *A las palabras se las lleva el viento*, ella nos dice que las palabras se pierden en el habla, se desvanecen sin recogerlos. Por eso nace la exigencia de escribir, de retener lo dicho. “Al escribir se retienen las palabras, se hacen propias, sujetas a un ritmo, selladas por el dominio

---

<sup>249</sup> Darzoi Gerard, *André Breton, la escritura surrealista*, Madrid, Guadarrama, 1976, p. 5.

humano de quien así las maneja”<sup>250</sup>. En esa tesitura, si la confesión fuese únicamente hablada, sería sólo queja, alarido como en el caso de Job. Es necesario que el confeso busque plasmar su sentir, porque al hacer escrita la confesión también se alcanza cierta libertad. Porque, agrega Zambrano:

Se habla por necesidad momentánea inmediata y al hablar nos hacemos prisioneros de lo que hemos pronunciado, mientras que en el escribir se halla liberación y perdurabilidad —sólo se encuentra liberación cuando arribamos a algo permanente—. <sup>251</sup>

Nos confesamos escribiendo porque deseamos librarnos de toda palabra hablada que a pesar de desvanecerse nos atrapa en el instante, de no tener ese momento de recogimiento en el que pudiésemos transcribir los hallazgos que hemos hecho en nuestro interior, quedaríamos presos en el tiempo y tampoco habría salida de sí. La confesión es expresión surrealista porque es escrita y al hacerlo logramos salir de nuestra soledad, surge una revelación, escapamos de la cárcel de la consciencia. ¿Y qué comunicamos? Un secreto (también llamado evidencia para María), un misterio (también llamado secreto para los surrealistas al practicar juegos como *Verdad o Castigo*). Pero la confesión surrealista no es una mera confidencia porque no se limita al acto del habla y tiene el propósito de re-vivir en su lector, comunicar una verdad velada que desea mostrarse a los demás para que estos la descifren, la revivan y la hagan suya. La confesión surrealista no es morbosa confidencia porque “lo que se publica es para algo, para que alguien, uno o muchos, al saberlo, vivan sabiéndolo, para que vivan de otro modo después de haberlo sabido”.<sup>252</sup> Y si el surrealismo no hubiese tenido este poder libertador, de no haber buscado secretos y revelarlos para transformar la existencia de otros, jamás se hubiese hermanado con la Confesión.

---

<sup>250</sup> M. Zambrano, “¿Por qué se escribe? en *HSA*, p. 29.

<sup>251</sup> *Ibidem*.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 33.

El surrealismo buscó de distintas maneras (la más eficaz fue la escritura automática) mediar entre el abismo y la lucidez para liberar tanto como fuese posible al hombre de la prisión del Yo. No hay duda que utilizando el lenguaje poético Bretón lleva a cabo una revelación de vida, un hallazgo dentro de sí, y exhortó a sus colegas a compartir con el mundo dicho método para dar rienda suelta a la imaginación, al sueño y el pensamiento, porque sólo así es que puede unirse la verdad y la vida.

Siguiendo los postulados de Zambrano expuestos hasta ahora, una revelación por la vía surrealista en la que se revelen los secretos de la vida no ayudaría en nada si no lograra una comunión entre razón y corazón, la anhelada unidad poética, tal y como pretende enteramente una Confesión Surrealista. ¿Qué es lo que se logra con ella? A continuación lo detallaremos en nuestro último apartado.



### 3.3 Unidad poética

*El abrazo poético como el abrazo carnal,  
mientras dura  
prohibe toda caída en la miseria del mundo*  
Breton<sup>253</sup>

Hoy día la violencia infunde miedo, terror, pánico y desesperanza entre los seres humanos, lo que ha traído consigo un constante aislamiento; ha desencadenado la búsqueda de la experiencia individual que sólo responde a la saciedad egoísta de necesidades; ha propiciado la protección de los sueños más que su liberación. Pese a ello, la esencia del surrealismo se encuentra activa, rebosante, a la espera de ser ejecutada. “El surrealismo no ha dejado de tener importancia si se acepta que puede tenerla, para animar una existencia, alguna otra cosa que no sean los imperativos de la razón”.<sup>254</sup> En la medida que permitamos desarticule nuestros juicios podremos comprender sus aportaciones, propósitos y manifestaciones, por lo que todo lo ilógico que ocurra en nuestras vidas nos parecerá maravilloso y extraordinario como la vida misma.

Los surrealistas jamás desistieron en este afán artístico, lo llevaron hasta sus máximas consecuencias éticas y estéticas, ya que este proyecto no sólo propuso una moral alterna a la de la Francia racionalista sino también cuestionó los conceptos tradicionales de las bellas artes y los géneros literarios. Conociendo el logos poético los surrealistas buscaron la anhelada expresión de la vida para liberar el pensamiento, pero también, para desentrañar el amor, porque únicamente por medio de él es posible enteramente una reconciliación entre el sentir y el pensar, o en otras palabras, la unidad poética. Así lo profetiza Breton al confiar ampliamente en el carácter poético del

---

<sup>253</sup> André Breton citado por Octavio Paz en *Versiones y diversiones*, 2ª ed., México, Joaquín Mortiz, 1978, p. 39.

<sup>254</sup> André Masson, “El surrealismo a pesar de todo” en *La revolución surrealista... Op. Cit.*, p. 42.

surrealismo y asegurar que el poeta será el elegido para consumir las nupcias entre la poesía y la filosofía:

El poeta venidero superará la idea deprimente del irreparable divorcio entre la acción y el sueño... En el pleito interpuesto desde tiempo inmemoriales por el conocimiento racional contra el conocimiento intuitivo, le corresponderá a él producir la pieza capital que pondrá fin al debate. La operación poética, desde entonces, será conducida a plena luz.<sup>255</sup>

Con estas palabras se hace evidente que aquel que juzga un verso, una palabra inconexa, un oxímoron, un epíteto, una sinestesia o un retruécano como un estilo desvariado, equivoco o errado, característico de los métodos excéntricos surrealistas, desconoce que, efectivamente, lo era y continua siéndolo para los adoradores de la razón, pero desconoce que gracias a -y a través de- la palabra rota, irrisoria, ridícula o incoherente del poeta, es que el amor puede realizarse en el sueño, o el sueño cobra vida en el amor. Se ignora, pues, que *la poesía es sueño involuntario* como lo expresara Max Jakob, y que la palabra es primado de la imaginación. Escribir es liberar el pensamiento, permitirle bailar con pies ligeros, pero en compañía del amor.

El amor es fundamental en las doctrinas de Zambrano, sin la búsqueda, reconocimiento y aceptación del amor, muchos de sus escritos no tendrían sentido. María creía firmemente que la unidad poética sólo era posible en el momento que se le brindara un espacio vital al amor, en el que se le reconociera y sacara de la prisión de la mente, porque él es la esencia de la vida, “lo que pone al universo en movimiento. Es, a fin de cuentas, el sustentador de la generación de la vida humana. El amor como estructura del mundo del que nacen formas de conocimiento, formas de salvación del alma”<sup>256</sup>, del que nació la Confesión, pues ella es esencialmente un género de amor y un método

---

<sup>255</sup> A. Breton en *Diccionario abreviado...* p. 80.

<sup>256</sup> J. Lizaola, *Op. Cit.*, p. 133.

amoroso, porque dentro de su propósito, necesidad e intención se haya la raíz amorosa. Si algo yace en la entraña de la vida arrinconado pero en inclemente incandescencia, es el amor, y la Confesión es quien lo desentraña.

Ahí es donde radica su última finalidad, lo que busca toda confesión es una fusión, pero debe y exige ser amorosa. Anhela la expresión de la vida porque espera la reconciliación entre la humillada vida y la orgullosa verdad. Es lo que deseaba San Agustín y también Job y todo humano que se sienta desamparado, al final lo que se busca, consciente o no de ello, es amar y ser amado por un dios o por los demás seres. Al desentrañar su corazón Agustín “ya puede amar infinitamente, amar sin temor a disiparse. La realidad encontrada es la unidad soberana, es decir, lo que es objeto de su mente como término de su amor. Ya no tiene que andar partido en mil pedazos. Ha encontrado la unidad de su vida”.<sup>257</sup>

Es importante enmarcarlo en el caso de San Agustín debido a que toda confesión sólo es posible gracias a la transparencia del corazón, ya que sólo así puede superarse el horror al nacimiento, el espanto a la muerte y la iniquidad de la injusticia. Es importante retomarlo también con los surrealistas, porque ellos anhelaban encontrar el amor único<sup>258</sup>, aquel capaz de liberar la mente y la carne, un amor que no se restringe a la moral en turno, a la represión psicológica y ni siquiera a las filiaciones ideológicas. Ante ello Breton declaró: “El amor tal y como yo lo entiendo no tiene barreras que cruzar o causas que traicionar”<sup>259</sup>.

---

<sup>257</sup> M. Zambrano, *LC*, p. 29.

<sup>258</sup> Cabe señalar que para los surrealistas, en especial para Breton, la idea del amor único no es la que entendemos comúnmente, sino que procede de una actitud mística. Es el amor que tiene la cualidad de ser único aunque se presente innumerables ocasiones, ya que no se trata de un amor finito sino eterno, siempre el mismo y que puede encontrarse casualmente en otros rostros, pero “el interesado no descubrirá en todos los rostros de mujer sino a un único rostro: el *último* rostro amado”. Cfr. André Breton, *El amor loco*, Madrid, Alianza, 2003, p. 20.

<sup>259</sup> M. Polizzotti, *Revolución de la mente...* p. 299.

Este amor puro buscado por lo surrealistas es el amor que apela al azar, al encuentro fortuito, porque en el momento en que se sale de sí al encuentro de la suprema realidad, se abre también la posibilidad de hallar el amor a plenitud. Aunque Breton no mostró una inclinación abierta hacia la filosofía, leyó intensamente a Hegel y a Engels, de este último tomaría unas palabras para definir el azar: “Una forma de manifestación de la necesidad exterior que se abre camino en el inconsciente humano”<sup>260</sup>. Esta concepción del azar como principio de la causalidad, como lo que no depende de las creencias del hombre racional, es lo que permite que en medio del caos de la vida se encuentre la maravilla y armonía del amor, y esto “supone la visión de la reconciliación, siquiera sea momentánea, entre el objeto y el espíritu, entre la naturaleza y la cultura, entre la realidad y el deseo”<sup>261</sup>, y esto supone también que el amor sea el resultado excelso de la unión entre cuerpo y alma, una conjunción que abarca tanto al *ser* como al *no ser*, una fusión también entre mujer y hombre.

Porque una mujer y un hombre que, hasta al fin de los tiempos, deben ser tú y yo se deslizarán a su vez sin volverse nunca hasta el fin del camino, en la luz oblicua, por los confines de la vida y del olvido de la vida, en la fina hierba que se extiende ante nosotros hasta la arborescencia. Esta hierba denticular, formada por mil lazos invisibles, imposibles de cortar, que han descubierto que unen tu sistema nervioso al mío en la noche profunda del conocimiento... Es la misma hierba que continuará después de mí tapizando los muros del más humilde cuarto cada vez que dos amantes se encierren en él despreciando todo lo que pueda suceder, incluso de la precipitación del fin de sus propias vidas... La mayor esperanza, me refiero a la que resume a las demás, consiste en que esto sea para todos y que para todos sea duradero. Que la entrega absoluta de un ser a otro, que no puede existir sin la reciprocidad, sea a los ojos de todos el único puente natural y sobrenatural lanzado sobre la vida.<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> Juan Malpartida, “Prologo” a *El amor loco*, *Op. Cit.*, p. 11.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>262</sup> A. Breton, *El amor loco*, *Op. Cit.*, p. 94.

Las sublimes palabras de Breton confirman que aquel que asume el amor como un sentimiento en desuso, un pretexto para satisfacer las necesidades fisiológicas más básicas; un hambre feroz por devorar cuerpos como si se tratase únicamente de la carne engendrada; un anacronismo; una ridiculez que debe comprobarse, demostrarse o evidenciarse para ser real, fidedigna y verdadera, ignora que el amor es una suerte de encarnación onírica que “corroboración el dicho de que la mujer -*el hombre*- amada es un sueño hecho carne”<sup>263</sup>, el sueño más exquisito creado por nuestra desbordada imaginación. Con esa fuerza, el amor es -y será- fuente inagotable para la imaginación. A través de él pueden surgir los sueños más extraordinarios, y estos, en la medida que se ama libremente, son ilimitados. Gracias al amor puede volar sin ataduras la imaginación, misma que con irrefrenable ímpetu buscará siempre surcar las nubes del sueño. Decía Breton que “la sorpresa debe ser buscada por sí misma, incondicionalmente”<sup>264</sup>, a lo que agregaríamos que sólo en la búsqueda infatigable e intensa del *encuentro involuntario* es que puede hallarse el amor recíproco, absolutamente divino, el único capaz de rebasar las barreras del tiempo y el espacio. “Es el amor recíproco, el único que nos ocupa aquí, el que pone en juego lo inusual en la práctica, la imaginación en los lugares comunes, la fe en la duda, la percepción del objeto interior en el objeto exterior”.<sup>265</sup>

Por lo anterior, no es cuestión menor que los surrealistas intentaran incidir en el tiempo y que lo hicieran atravesando el portal de la escritura. Cuenta el mismo Breton, en su irónico recuento surrealista *Los pasos perdidos*, cómo en cierta ocasión se le ocurrió pedirle a los asiduos lectores y recalcitrantes seguidores de la publicación que él dirigía, *Littérature*, confesar los motivos por los cuales escribían. Breton suscribió la frase de Glahn: “Escribo para abreviar el tiempo”. Aunque el francés agregó que escribía también para alargar el tiempo. Porque si en algo se diferencia el

---

<sup>263</sup> Salvador Dalí, *Diccionario abreviado...* p. 17. Las cursivas son mías.

<sup>264</sup> A. Breton, *El amor loco, Op. Cit.*, p. 96.

<sup>265</sup> A. Breton y P. Eluard, *Diccionario abreviado...* p. 16.

proyecto surrealista del resto de las vanguardias, es en su concepción del tiempo. Primeramente la ruptura simbólica que hace de él, dando paso a toda una nueva época en la historia del arte. En segunda instancia, la percepción del tiempo en movimiento, su capacidad para registrar un momento que a pesar de quedar capturado no puede permanecer estático. Porque el tiempo en los surrealistas es el tiempo onírico, aquel que como tal, jamás quedará atrapado entre las manecillas del reloj ni reducido a la medida del tiempo subjetivo.

Aunque durante siglos se ha afirmado, quizá tajantemente y no sin cierta justificación, que en los sueños no existe el tiempo, es decir, que ellos son atemporales, sin principio al cual poder retornar ni fin al cual arribar, que los sueños no se pueden vivir pues “para el inconsciente -que, por cierto, también tiene una memoria-, el presente, el pasado y el futuro son todo uno,”<sup>266</sup> la pretensión de los surrealistas fue vivir estos sueños y ello significaba no prescindir del tiempo, no en cuanto a su transcurrir y sí en cuanto a su registro y medida. Ya que los sueños y la manera de adentrarse en ellos implica un tiempo activo pero no un tiempo “absoluto, verdadero y matemático”<sup>267</sup> como lo definiera Newton durante el siglo de la razón.

De hecho, los sueños cuando se sueñan poseen un movimiento y aún cuando se recuerdan, cuando se accede al inconsciente para recapitularlos, son imágenes en movimiento<sup>268</sup>. Breton percibía claramente la relatividad del tiempo y sabía que una de las formas en las que podía incidir sobre él era con el registro de estos sueños, porque finalmente no pretendía convertirlos en testimonios sino re-vivirlos.

---

<sup>266</sup> Robert Wallis, *El tiempo, cuarta dimensión de la mente*, Buenos Aires, El Ateneo, 1976, p. 13.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>268</sup> Para profundizar en el concepto de imagen-movimiento e imagen-tiempo, se recomienda consultar los estudios de cine del filósofo francés Gilles Deleuze, *La imagen movimiento. Estudios sobre cine I*, Barcelona, Paidós, 1984., ya que en este trabajo sólo consideramos algunas de sus aportaciones.

En todo caso pretendo actuar sobre él (tiempo) y lo atestiguo con la réplica que di un día al desarrollo del pensamiento de Pascal: “Los que juzgan sobre una obra por regla son, con respecto a los otros, como los que tienen un reloj con respecto a los que no lo tienen” [...] Uno dice, consultando su reloj: hace dos horas que estamos aquí. El otro dice, consultando su reloj: hace sólo tres cuartos de hora. Yo no tengo reloj; le digo al uno: usted se aburre; y al otro: el tiempo le dura apenas; porque para mí hace una hora y media; y me tiene sin cuidado los que dicen que a mí me dura el tiempo y que juzgo por mi reloj: no saben que lo juzgo por mi fantasía.<sup>269</sup>

Las palabras de Breton nos remiten a la concepción del tiempo que trajo a discusión María Zambrano. “Su pensamiento observa la necesidad de edificar un nuevo saber acerca de la temporalidad”<sup>270</sup>, porque para los tiempos en que María efectúa sus disertaciones acerca del tiempo, se viven conflictos entre hombres que se encuentran ensimismados, desesperanzados, inmersos en un tiempo amenazante que regía -y aún rige- cada una de las actividades de los seres humanos. María advertía la homogeneización del tiempo, un tiempo al que todos nosotros, hijos de la modernidad, tenemos que someternos, un tiempo en el que aquél que vive fuera de él se convierte en un inadaptado y es expulsado de todos los núcleos sociales. Un tiempo homogeneizado porque todos deben nacer, crecer, reproducirse y morir a su tiempo, sin albergar si quiera la posibilidad de prolongar alguno de estos estadios o vivir a destiempo. Un tiempo en el que aquel que no llegaba a la plenitud de su vida era porque era enviado a la guerra o se le privaba de la libertad para disfrutar de su tiempo de otras maneras, porque el tiempo se restringe a “una mera analogía de un tiempo sucesivo y cuantificable, tiempo acumulativo y lineal”.<sup>271</sup>

El tiempo de cuentas dictaduras que le tocó vivir a María y aún el que transcurre en nuestros días, es un tiempo antropologizado, muy humano, demasiado humano -parafraseando a Nietzsche. Todo

---

<sup>269</sup> A. Breton, *Los pasos perdidos* en Antología (1913-1966), Marguerite Bonnet (Prol.), Undécima Edición, México, Siglo XXI, 1997, p. 22.

<sup>270</sup> J. Lizaola, *Op. Cit.*, p. 67.

<sup>271</sup> *Ibidem.*

ha sido y será hecho pensando en la durabilidad, en la capacidad para resistir el paso del tiempo, y no había y no parece haber apertura para vivir la vida sin medida. Pero pensadores como Breton y Zambrano, se resistieron a estas regulaciones y ante “la reducción del tiempo a un tiempo lineal, sucesivo, plano, como modo único de temporalidad”<sup>272</sup> propusieron la multiplicidad de los tiempos.

Es un tiempo al que hay que nombrar en plural, como tiempos, como multiplicidad de los tiempos. Si hay una peculiaridad en el tiempo [...] ésta radica en contemplar una posibilidad de múltiples tiempos incluso en un solo momento. No hay un presente deslindado de su pasado o de su futuro, el sujeto está viviendo continuamente su pasado, presente y futuro. Puede también vivir desde el presente el pasado, articularlo de otra forma: *el pasado es impredecible*, o transformar su futuro en una diferente elaboración.<sup>273</sup>

Para estos dos poetas exiliados, disidentes, víctimas de conflictos bélicos e intransigencias, cada ser humano vive a su tiempo, sus recuerdos y anhelos tienen un ritmo y una velocidad propios, no hay forma de cronometrar las vivencias y menos aún los sueños. Ambos pensadores reparan en el hecho de que aunque nuestros sentidos nos permiten percibir el tiempo y los instrumentos que se van construyendo nos permiten una medición más ‘exacta’, existen otros tiempos posibles.

Para citar unos pocos de ellos: el tiempo de las estrellas; el tiempo de los hombres —a) exterior, como lo hemos visto regulado tradicionalmente de acuerdo con las estrellas, y b) interior, psicológico—; el tiempo de los animales; el tiempo de las plantas; el tiempo de los minerales; el tiempo de las reacciones químicas; el tiempo de la propagación de las ondas; el tiempo de los átomos; el tiempo de los electrones, los neutrones, los positrones, etcétera.<sup>274</sup>

---

<sup>272</sup> *Ibidem*.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>274</sup> R. Wallis, *Op. Cit.*, p. 8.



Lo cual confirma que el tiempo lineal corresponde a las ideas ilustradas que nos heredaron, es un producto de la modernidad, una de las justificaciones con las que occidente vino adorar a la razón. El tiempo como siervo de la razón.

En ese sentido el tiempo humano somete, nos hace seres pasivos, sujetos a su medida, viejos y decadentes cuando aún rebosa nuestro ímpetu de vida, cansados cuando late con más fuerza nuestro corazón, esclavos de los calendarios y asediados por el segundero. Aunado a ello, María considera que entramos en una negación temporal, misma “que nos imposibilita entrar en el tiempo, que es lo mismo que no entrar en la realidad, en la propia realidad”.<sup>275</sup> Vivimos paradójicamente en un tiempo que negamos, que nos constituye, nos modela, pero nos ensimisma. Serán los saberes de la experiencia como la Confesión, los que nos permitan librarnos de las cadenas del tiempo, y a su vez, permitir que éste fluya. Saberes que nos hagan despertar al sueño, vivir en él, con plena consciencia sin transgredir la realidad. La Confesión ha querido, espera y continuará buscando, a viva voz, la liberación del tiempo cuando ha quedado aprisionado por algún trágico acontecer, cuando el ser humano crea que le han sido cercados todos los caminos.

¿Qué se logra con esta unidad entra vida y verdad? El amor, el amor como armonía, para que cese al fin la disputa entre razón y corazón, y que al gozar de libertad plena se atenúe la violencia. Porque cuando se vive libre del yugo del tiempo, cuando vagan los pensamientos libres de la opresión, cuando hay luz en el corazón, no se hace necesaria la violencia para aceptar la realidad. ¿Durante cuánto tiempo es posible la unidad poética? Infinitamente. Porque lo infinito supone lo imperecedero, lo siempre vivo, de tiempo indefinido. La unidad se logra, se rompe y se tiene que volver a buscar. Porque se presenta como horizonte que dota de sentido nuestra frágil existencia,

---

<sup>275</sup> *Ibidem.*

como carencia ontológica, como falta de origen que hay que intentar completar y que una vez que se consiga, debe empujarnos a su hallazgo nuevamente.

La unión entre sentir y pensar es breve, si se pretende medir y justificar, pero nunca imposible. Será necesario salir de nosotros mismos a su encuentro infinitamente, porque siempre seremos seres incompletos necesitados de amor y razones. Pero pese a toda tragedia, sometimiento o vejación no desistiremos en su búsqueda. Será posible hallar la unidad poética infinitamente en expresiones como la confesión surrealista, en donde el tiempo se alarga o se reduce; en donde el pensamiento le toma la mano a la ilusión; en donde poesía y razón se fusionan apasionadamente, en donde el amor se prolonga infinitamente, sin principio ni fin y supone su existencia después de la muerte; en donde late con más fuerza el corazón; en donde la locura no es señalada, juzgada y encarcelada por los hacedores de la civilización.

## Conclusiones

Al inicio de este trabajo se presentó un panorama crítico acerca de la implacable crisis cultural que durante siglos ha padecido el ser humano bajo la mirada de la filósofa malagueña María Zambrano. Crisis que al irse intensificando no sólo restringe nuestra permanencia en el mundo, sino que ahora amenaza con la completa destrucción del planeta. Se rastreó desde los mitos griegos de Platón y Hesíodo hasta la época ilustrada de Descartes, algunas de las posibles causas por las que hoy, desde donde se mire, se contempla un escenario desolador. Descubrimos, pues, que si hoy día prevalece la lógica racional que sustenta un sistema económico, efectivo, insaciable y voraz es porque se ha dejado poco espacio vital al amor y a distintas formas de pensamiento. El capitalismo ha instalado al individuo bajo una lógica disciplinaria, tal y como señala Foucault, pero en nuestro transitar histórico encontramos que esto se arraiga en una profunda ruptura entre conocimiento sistemático y conocimiento experiencial. Sin embargo, con ayuda de los textos de María Zambrano descubrimos que estos saberes no están realmente distantes ni son opuestos. La propuesta de la confesión como expresión surrealista se ofrece como una alternativa -dentro de muchas- para cerrar esta brecha ancestral.

En algún punto de nuestra investigación nos preguntábamos cómo pueden pervivir otros saberes como la poesía en un mundo hiper-racional, en el que el ser humano egoísta y transgresor parece dirigirse irremediabilmente hacia el despeñadero. Esperamos haber ofrecido argumentos suficientes para sostener que esto solamente es posible buscando nuevas formas de acceso a la realidad; buscando conocernos; adentrándonos en los misterios del alma y saliendo al encuentro de la realidad, para abrir la posibilidad de nuevas formas de expresión que nos permitan entablar distintas maneras de comunicación.

Después de exponer el método filosófico y género literario de la Confesión como expresión surrealista, esperamos que por lo menos alguno de nuestros lectores comparta una parte de esta propuesta, ya que este saber de la experiencia pretende brindar una nueva oportunidad para comprender nuestra existencia y buscar distintas maneras de cohabitar el mundo.

Si partimos del supuesto de que la Confesión busca acercar la vida con la verdad, concluimos que realmente lo logra. Pero esperamos haber aclarado que esta unión se ha presentado brevemente en distintos momentos de la historia de la forma más maravillosa e inimaginable. Aunque el espacio se redujo a estas páginas, nuestros testimonios los hallamos en la confesión de San Agustín y en el proyecto surrealista. A pesar de que se reitera la separación entre pensamiento y sentimiento, nuevamente se ha buscado y se buscará siempre su unión. Una y otra vez, incansable e infinitamente se buscará liberarnos de cualquier tipo de atadura que nos impida vivir plenamente. El confesarnos hoy, mañana y cuando se haga necesario, ayudará a que una vez más se enlacen vida y razón.

Las inquietudes y vicisitudes de hoy, los conflictos bélicos y altercados mediáticos, la violencia que muta a cada momento como si fuese una 'hidra maligna', quizá nos hagan dudar, quizá nos hagan pensar que no quedan salidas, que se han agotado las alternativas y que el mundo únicamente le pertenece a los tecnócratas poseedores de obscenas riquezas y saberes *útiles*. Pese a ello, métodos filosóficos como la confesión surrealista nos ofrecen un camino que puede comenzar a transitar cualquier persona; nos descubren que el mundo es un lugar para todos y la realidad puede ser transformada por quien se lo proponga. La confesión como expresión surrealista nos demuestra que en límite de la existencia, cuando los seres humanos pasan por momentos sombríos de inclemente hostilidad, siempre surgen formas de recogimiento para comprender esa desventura y sobreponerse a ella.

La confesión surrealista también nos permite comprender que no podemos reprimir nuestras emociones, no podemos negar que somos rencorosos, celosos, egoístas, coléricos, infames, insaciables o irascibles. No podemos ocultarlas, negarlas u olvidarlas en el patio trasero de nuestra consciencia, por el contrario, el surrealismo fue una confesión abierta para que conociéramos, aceptemos y busquemos expresar nuestras pasiones, porque sólo así, tal vez, es que logramos desnudarlas del oscuro velo que las recubre.

Quizá se rechace la vigencia y efectividad del surrealismo, y éste se encuentre condenado por no ser sistema, como acusara Luis Mario Schneider. Pero su importancia no estriba en ello, porque su asistematicidad lo hace un saber que pervive hasta nuestros días a manera de arte o en el preciso momento en que abramos nuestra mente. Lo esencial -nos dice Schneider- es que haya liberado durante algún tiempo a jóvenes y fervientes imaginaciones de las trabas demasiado pesadas que el espíritu de la frivolidad había impuesto. Y lo esencial es que aún hoy día pueda liberarnos de las presiones del tiempo; de los arquetipos con los que siguen operando las sociedades altamente consumistas; de los grilletes ideológicos con los que nos quieren someter los Estados represores y sus fieles siervos.

Esta investigación espera haber revivido de alguna manera la queja de Job, la dispersión de San Agustín y Descartes, así como el entusiasmo de un grupo de poetas que vivieron al borde de lo que llaman locura. Se intentó proporcionar los argumentos necesarios para considerar el acto de confesarse como una expresión surrealista, es decir como una revelación de vida mediante la cual todo ser humano puede conocerse a sí mismo y hallar un punto de reencuentro entre razón y emoción. Por ello, hoy esta tesis invita a sus lectores a confesarse, a adentrarse a los abismos de su alma y expresarse a viva voz.

## Bibliografía

- AA. VV. *La revolución surrealista a través de André Breton*. Caracas: Monte Ávila, 1970.
- AA. VV. *Summa pictórica. Historia Universal de la Pintura*. Tomo X. España: Planeta, 2001.
- Artaud, Antonin. *La libertad del espíritu. En plena noche o el Bluff surrealista*. Madrid: Leviatan, 2005.
- Berinstáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. 7a Edición. México: Porrúa, 1995.
- Blanco, Rogelio. *María Zambrano, La dama peregrina*. Madrid: Vaso Roto/Fisuras, 2012.
- Breton, André. *Manifiestos del surrealismo*. Traducción de Andrés Bosch. Barcelona: Labor, 1995.
- . *El amor loco*. Madrid: Alianza, 2003.
- . *Los pasos perdidos. Antología (1913-1966)*. Prólogo de Marguerite Bonnet. Undécima Edición, México: Siglo XXI, 1997.
- Bretón, André y Éluard, Paul. *Diccionario abreviado del surrealismo*. Traducción de Rafael Jackson, Madrid: Siruela, 2003.
- Chacón, Pedro. *Confesiones y guías. María Zambrano*. Madrid: Eutelequia, 2011.
- Compagnon, Antoine. *Las cinco paradojas de la modernidad*. Traducción de Ricardo Ancira. México: Siglo XXI, 2010.
- Culler, Jonathan. *Breve introducción a la teoría literaria*. Traducción de Gonzalo García. Barcelona: Crítica, 2000.
- Darzoi, Gerard. *André Breton, la escritura surrealista*. Madrid: Guadarrama, 1976.
- Deleuze, Gilles. *La imagen movimiento. Estudios sobre cine I*. Barcelona: Paidós Comunicación, 1984.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Traducción de Antonio Rodríguez Huéscar. Barcelona: Gredos, 2004.

- Diccionario Akal de Filosofía*, Edición de Robert Audi, Traducción de Humberto Marraud y Enrique Alonso. Madrid: Akal, 2004.
- Durant, Will. *Historia de la Filosofía*. Traducción de Francisco Perea. México: Diana, 1978.
- Eggers Conrado y Victoria Juliá. *Los filósofos presocráticos*. Tomo I. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1981.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Vol. IV. Traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- *Obras Completas*. Vol. XIV. Traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- *Obras Completas*. Vol. XV. Traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1992.
- “El sujeto y el poder” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No 3. (Jul.-Sep., 1988), pp. 3-20.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1959.
- Hesíodo. *Los trabajos y los días*. Traducción de Antonio González Laso, Madrid: Aguilar, 1964.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1973.
- Kirk, C. S., Raven J. E. y Schofield M, *Los filósofos presocráticos*. Tomo II. Traducción de Jesús García Fernández, 2ª edición. Madrid: Editorial Gredos, 1981.
- La Biblia*. Madrid: Editorial Verbo divino, 2005.
- Linares, Jorge Enrique. *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*. México: FFyL-UNAM, 1999.
- Lizaola, Julieta. *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*. México: Editorial Coyoacán, 2008.
- Lucrecio. *De la naturaleza de las cosas*. Edición de Agustín García Calvo. Traducción de Abate Marchena. Buenos Aires: Hispanoamérica, 1984.

- Machado, Antonio. *Poesía*. Obras maestras del siglo XX, Vol. 24. Barcelona: Seix Barral, 1984.
- Morales Gómez, Antonio. *El poema de Job*. México, Editorial Polis, 1942.
- Muñiz-Huberman, Angelina. *El canto del peregrino*. Barcelona: D´Idees-Gexel/UNAM, 1999.
- Negri, Antonio. *Job: la fuerza del esclavo*. Traducción de Alcira Bixio, 1ª ed., Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Ortega Muñoz, Juan Fernando. *María Zambrano. Breve antología* en Revista Literaria Katharsis, Andalucía, Fundación María Zambrano, 2004.
- *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. México: FCE, 1994.
- Paz, Octavio. *Versiones y diversiones*. 2ª ed. México: Joaquín Mortiz, 1978.
- *Octavio Paz en España*. Antología y Prólogo de Danubio Torres Fierro. México: FCE, 2007.
- *El poeta en su tierra. Diálogos con Octavio Paz*. Braulio Peralta (Comp.), México: Casa Editorial Hoja, 1996.
- Platón. *República. Diálogos V, Libro VII*, Traducción de Conrado Eggers Lan, Colección Biblioteca Clásica, 1ª ed. Madrid: Editorial Gredos, 1986, 1ª reimpr. 1988.
- *Fedón. Diálogos*. 2 vol. Prólogo de Carlos García Gual, Estudio introductorio por Antonio Alegre Gorri. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos, 2011.
- Poe, Edgar Allan. *Historias extraordinarias*, Traducción de E. L. Verneuil, 1ª ed. México: Editora Nacional, 1972.
- Polizzotti, Mark. *Revolución de la mente. La vida de André Breton*. Traducción de Gabriel Bernal y José Utrilla, México: FCE-Turner, 2009.
- Ramírez, Goretti. *María Zambrano, Crítica literaria*. Madrid: Devenir Ensayo, 2004.
- Rivara Kamaji, Greta. *La tinieblas de la razón*. México: Itaca, 2006.
- San Agustín. *Confesiones*. Traducción y notas de Alfredo Encuentra Ortega, Madrid: Gredos, 2010.



————— *Obra selecta*. Estudio introductorio de Salvador Antuñano Cartoné, Biblioteca de Grandes Pensadores, Madrid: Gredos, 2012.

Schneider, Luis Mario. *México y el surrealismo*. México: Arte y Libros, 1978.

Torres Castillo, Yareni. “El principio vocacional de la filosofía en Eduardo Nicol” [en línea], Revista Reflexiones Marginales, Año 3, número 16. Agosto-Septiembre 2013, disponible en <http://reflexionesmarginales.com/3.0/20-el-principio-vocacional-de-la-filosofia-en-eduardo-nicol/> (Recuperado el 18 de febrero de 2015).

Ugalde, Sergio. *La biblioteca en la isla. Una lectura de La expresión americana de José Lezama Lima*. México: Colibrí, 2011.

Villegas Aguilar, Patricia. *Poesía y filosofía*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.

Wallis, Robert. *El tiempo, cuarta dimensión de la mente*. Buenos Aires: El Ateneo, 1976.

Welleck René y Warren Austin. *Teoría literaria*. Versión española de José Ma. Gimeno, 4a. Edición, Madrid: Gredos, 1966.

Zambrano, María. *Antología, selección de textos*. Barcelona: Anthropos, 1987, pp. 57-59

————— *El hombre y lo divino*. México: FCE, 1955.

————— *El sueño creador*. México: Universidad Veracruzana, 1965.

————— *Filosofía y poesía*. México: FCE, 1987.

————— *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires: Lozada, 1950.

————— *La agonía de Europa*. Madrid: Mondadori, 1988.

————— *La Confesión: género literario y método*. México: Luminar [Cuadernos de Filosofía] N° VIII, 1943.

————— “La Confesión: género literario y método” en *Luminar, Revista de orientación dinámica*, México, vol. V, n° 3, 1941, pp. 292-232.

————— “La Confesión: género literario y método” en *Luminar, Revista de orientación dinámica*, México, vol. VI, n° 1, 1943, pp. 20-51.

- *La Confesión: género literario*. Madrid: Mondadori, 1988.
- *La Confesión, género literario*. Madrid: Siruela, 1995.
- *La razón en la sombra. Antología crítica*. Edición de Jesús Moreno Sanz, Madrid: Siruela, 2004.
- *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela, 1990.
- *Obras reunidas*. Madrid: Aguilar, 1971.
- *Persona y democracia*. Madrid: Siruela, 1996.
- *Los sueños y el tiempo*. Madrid: Siruela, 1992.