

## María Zambrano, intérprete de San Agustín

### 1. Del pensamiento pagano al cristianismo: la razón desvalida y la razón maternal

**M**aría Zambrano es una aguda intérprete de la historia del pensamiento filosófico. Haciendo propia la noción de decadencia, que Nietzsche utiliza para definir la parábola de la civilización occidental, hace de ella una lectura profundamente original, revertiéndola totalmente. La historia del pensamiento, según M. Zambrano, es historia del intento del hombre de satisfacer su exigencia de transparencia, por el cual la inteligencia humana busca siempre conseguir una verdad capaz de dar luz a la vida. Pero la filosofía antigua, en su esfuerzo de conseguir una visión, una mirada cada vez más clara sobre la realidad, emprendió un camino difícil de recorrer para el hombre corriente, el camino de la abstracción, del saber universal concebido como desprendimiento de las cosas, como salida de la caverna, desgarramiento, laceración: “la filosofía es un éxtasis fracasado por un desgarramiento”. De aquí surge una imagen del hombre elevadísima, pero totalmente inalcanzable: asimilarse a la pura forma ideal es la vocación de este hombre, vivir una vida contemplativa, una verdadera vida divina. La crítica a la razón alejada de la vida parece una vez más hacer eco a Nietzsche, pero la tonalidad y los resultados son totalmente distintos. Para

María Zambrano, la vida necesita del pensamiento, porque de lo contrario se hace rebelde e incapaz de actuar; por el otro lado, el pensamiento no acogido por la vida, es decir no hecho vida, queda como algo conocido, pero no aceptado, porque no es realmente persuasivo: hay verdades que sin duda son tales, pero que se nos presentan “duras, invulnerables, estériles y a la vez impotentes”<sup>1</sup>. Es necesario que las ideas se transformen en creencias, según la expresión de Ortega, o sea que se hagan capaces de convencer y de llevar a la acción; hace falta encontrar aquel “logos de lo cotidiano”, que muchas veces será razonable más que racional, pero que de todos modos hace posible aquel “saber de la experiencia”, irrenunciable si uno no está dispuesto, como pretendían los filósofos griegos, a “morir en vida”. Es entonces la verdad la que tiene que reconciliarse con la vida, pero también la vida debe andar en búsqueda de la verdad. Por esto, la crítica de Zambrano no es a la razón en sí misma, sino a un género preciso de razón, aquella razón soberbia que ha producido una vida igualmente soberbia y que de vez en cuando hace su aparición en la historia de la cultura, la eterna ilusión del hombre de conseguir la transparencia total sobre sí mismo y sobre las cosas. Es la razón de Parménides, de Platón y de Aristóteles, pero también la de Descartes y del idealismo, la razón imperialista, la que se atribuye el derecho de un saber sobre la realidad, como si ella fuera su creadora.

<sup>1</sup>María Zambrano, “La Guía, forma del pensamiento” en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1993, p.70.

Por otro lado, existe también un tipo de vida que se ilusionó con la idea de poder desarrollarse a pesar de la razón o rebelándose contra ella, con la pretensión de prescindir de un saber unificador e iluminante: es el caso de la existencia que se realiza en la perplejidad, típica de las épocas de crisis, cuando abundan los conocimientos parciales, pero falta un saber que dé unidad y sentido, una sabiduría capaz de dirigir la vida, “una intuición que enamore”: el resultado es que la vida va por su cuenta, pero el alma está perdida, a causa de la debilidad de la voluntad, e inmovilizada en la acción, porque es incapaz de correr el riesgo de decir sí o no, por miedo a elegir<sup>2</sup>.

Los siglos que van desde el II al IV se presentan como especialmente significativos, porque ponen de manifiesto la incapacidad de una razón abstracta y la insuficiencia de la imagen del hombre que ella propone. “La filosofía de Platón y de Aristóteles se había acallado y como detenido, seguía emparedada en una escolástica que parecía impotente para prender en el corazón de los hombres. [...] Era una filosofía que exigía la esclavitud de la mente y como un morir en vida [...]; situarse más allá de sus límites era el camino de salvación. Pero “la vida contemplativa” requería tal renuncia por una parte y tal actividad por otra, que pocos, una escasa minoría aristocrática, era capaz de consagrarse a ella”<sup>3</sup>. La vida no se había convertido en algo más vivible gracias a esta filosofía, sino más bien se presentaba casi más ardua, con motivo de la discrepancia entre el orden racional deseado y descubierto, y el fondo oscuro de las pasiones humanas, sujetas al paso del tiempo y a la multiplicidad. “Debía ser terriblemente amargo haber descubierto el orden, la figura de los últimos elementos de la realidad, haberla hecho transparente, encontrado su medida, su razón, para

vivir luego en un mundo sin razón y sin medida, para vivir en un mundo donde el absurdo y el delirio eran la realidad diaria”<sup>4</sup>.

Es en este momento de crisis cuando aparece otro tipo de razón, aquella que Zambrano define razón desvalida y que ve encarnada de manera particular en Séneca, sabio más que filósofo: una razón que señalando la resignación, o sea la aceptación del fracaso, como único camino posible, proponía casi una amarga “sabiduría de la relatividad”, ya que lo absoluto quedaba como demasiado elevado y lejano. Es pues una razón que parece retirarse hacia la única posibilidad que quedaba, la de la esperanza en que la antigua fe en el logos de la naturaleza pudiera ser todavía amparo y consolación al rencor de una vida rebelde y sin orden. Era lo máximo que se podía pedir a un pensamiento sin trascendencia divina, al que le faltaba la noción que Zambrano considera fundamental para recuperar una nueva dirección de la esperanza: la noción de creación.

Frente a esta razón desvalida de Séneca, el cristianismo propondrá una razón maternal, aquella de los Padres de la Iglesia, en algunos aspectos muy cercana a la primera, en cuanto trae una verdad capaz de arraigar en el alma y no solamente en la inteligencia, persuasiva y fecunda. “La razón en los padres se hace maternal, por su misma renuncia a toda prosecución dialéctica, por su limitación a perseguir una idealidad. Regresa de la idealidad para apegarse a algo concreto, que no pretende además definir. De ser lógicamente ideal, se transforma en divinamente materialista, si por materialismo entendemos el apego maternal a lo concreto, al hombre real, la renuncia a la abstracción por no despegarse de las entrañas humanas”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> María Zambrano, *Séneca*, Madrid, Siruela, 1996, pp. 32-33.

<sup>4</sup> O.c., p. 40.

<sup>5</sup> O.c., p. 66.

## 2. San Agustín y el nacimiento del hombre interior

“San Agustín ha atraído siempre tan fuertemente porque es el primer “Padre” en una era de “padres” en que se supo más que nunca que el hombre necesita ser reengendrado [...]. San Agustín ha sido el padre de Europa, del protagonista de la vida europea”<sup>6</sup>.

María Zambrano considera a San Agustín una figura emblemática de la nueva dirección epocal producida por el cristianismo, sobre todo por lo que se refiere a la dialéctica entre razón y vida, entre esperanza y desesperación. La razón de la filosofía griega, aún en su pureza, se había revelado incapaz de resolver la desesperación del hombre antiguo. Esta incapacidad se pone de manifiesto en el mismo itinerario intelectual de Agustín antes de la conversión, auténtica peregrinación de escuela en escuela, en búsqueda de una verdad capaz de iluminar la vida. El es verdaderamente un filósofo que se puede definir padre, porque genera realmente un hombre nuevo, el hombre interior.

“Noli foras ire. In interiore homine habitat veritas. El hombre europeo ha nacido con estas palabras. La verdad está en su interior; se da cuenta por primera vez de su interioridad y por eso puede reposar en ella; por eso es independiente, y algo más que independiente, libre”<sup>7</sup>. La recuperación de la interioridad se realiza a través de la noción de creación que, al reconocer al hombre no solamente la categoría de individuo, sino la de persona, le confiere plena dignidad.

“Ser persona cristiana es ser infinito y sin medida; ser individuo estoico es tener una medida, es estar sujeto a un límite. [...] La persona cristiana, en cambio, no tiene límite,

ni para sus fuerzas, ni para su vida, ni para su muerte”<sup>8</sup>. Este hombre nuevo, dueño de sí mismo, porque posee un alma que ya no es una fuerza desconocida e indomable, difícil de someter, es entonces libre y, al mismo tiempo, infinito en su apertura a la trascendencia.

“Ser hombre es poseer esta interioridad que lo trasciende todo, esta interioridad inabarcable. Por eso, una persona, un cristiano, es como una perspectiva infinita que no se agota jamás en ninguno de sus actos ni en todos ellos juntos; es lo que está siempre más allá, está en el fondo, tiene fondo. Por eso necesita revelarse, confesarse, y jamás se agotará, jamás quedará dicho, porque su ser verdadero reside detrás”<sup>9</sup>.

El hombre interior necesita más que nunca revelarse, pero esta vez su revelación no es tanto una búsqueda inquieta de una perfección desencarnada e inalcanzable, sino más bien una confesión, es decir palabra, un relato a un interlocutor, una acción reveladora por el hecho mismo de ser realizada delante de alguien que le confiera sentido. Este hombre es finalmente un ser completo, no un espíritu puro: por esa razón su interioridad tiene un centro, el corazón, que participa al mismo tiempo de su ser espiritual y corpóreo. El corazón es la gran novedad del pensamiento de Agustín y volver a reunir el corazón disperso y confuso es el punto de llegada de su confesión. Cuestión ética y no metafísica es ordenar y recomponer el corazón: no es la ascensión intelectual de estilo neoplátonico, sino el itinerario existencial que no tiene como término el estado desencarnado del filósofo antiguo, sino más bien el lograr la plena unidad del cuerpo y del alma.

“San Agustín señala el arranque de su confesión diciendo: “así pues abotargado mi

<sup>6</sup> María Zambrano, *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta, 2000, p. 66.

<sup>7</sup> O.c., p. 76.

<sup>8</sup> Ibid.

corazón y a mí mismo transparente”. Y también invoca a Dios para que “me recojas de aquella disipación en que anduve dividido en mil partes, cuando aparatado de Tí, Unidad soberana, me disipé entre las criaturas”. San Agustín repara en su corazón porque ha tropezado con él, porque llevado por él se ha perdido, se ha perdido entre las cosas, partiéndose en tantos pedazos que ya no se sabe dónde estaba ni quién era”.<sup>10</sup>

### *3. La confesión, relato del propio ayer y la revelación del sujeto*

Es justamente desde el corazón desde donde brota la confesión, para darle la posibilidad de recuperar una nueva capacidad de amar. Por esta narración en primera persona, casi en voz alta, la confesión no tiene antecedentes, fuera, quizás, de la queja de Job, que es algo como una preconfesión. Una confesión hubiera podido ser la autobiografía confiada por el prisionero de la caverna platónica después de su liberación, aunque Platón nunca hubiera podido escribirla. Es el lenguaje del sujeto que expresa no solamente sus sentimientos, sino más bien sus conatos de ser<sup>11</sup> y se realiza a través de un doble movimiento: la huida de sí mismo, que expresa la trascendencia, y la búsqueda de un punto esclarecedor y unificante. Empieza por un movimiento de salida, por una laceración, con un acto casi de desesperación, pero es por un motivo de esperanza, porque se tiene la certeza de un interlocutor que recoge el relato, dándole sentido.

De alguna manera, quien se confiesa en busca de una realidad unificante y reconciliadora es como si ya poseyera lo que busca, pero platónicamente tiene que intentar recordarlo. El sujeto de la confesión, pues, se ha puesto en

marcha en cierta manera casi empujado, llamado por esta realidad. Cumple casi un itinerario de la memoria, un flash-back que tiene el poder de iluminar las experiencias pasadas y presentes, la vida misma, porque está realizado bajo la mirada divina, la única capaz de hacer el yo ininteligible a sí mismo.

P. Ricoeur subraya cómo toda conciencia de sí se presenta siempre como identidad narrativa, es decir construida en el cambio que en la misma memoria y en el mismo relato queda detenido y conservado: yo tengo una historia y, en cierto sentido, yo soy mi historia. El relato es el “guardián del tiempo”, en el sentido de que lo interpreta a la luz de una biografía que asume la consistencia de la identidad del yo narrante<sup>12</sup>.

Es justamente la trama narrativa la que permite volver a encontrar la propia identidad perdida, porque permite reconfigurar una experiencia temporal confusa y aforme. La narración organiza y llena de sentido la experiencia pasada, permitiéndole conectarse con la presente. “El tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula de manera narrativa; en cambio, el relato es significativo en la medida en que dibuja los rasgos de la experiencia temporal”<sup>13</sup>.

Pero no es suficiente narrarse: hace falta tener quien recoja el propio relato y le dé sentido. Son éstos los dos polos de la confesión agustiniana, que no es pues acción solipsística, autorreferencial, sino de íntima apertura, de logro de una relacionalidad significativa y determinante para su propia identidad. Mientras que Ricoeur pone de manifiesto la centralidad del relato en su capacidad de reconstruir una identidad, sobre todo en relación al cambio que se da en el tiempo, Zambrano, en la natural diversidad de contextos y

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> O.c., p. 78.

<sup>11</sup> María Zambrano, *La confesión, género literario y método*, Madrid, Siruela, 1995, p. 29.

<sup>12</sup> Ibid.

de intenciones, con respecto al filósofo francés, le da importancia prioritaria al interlocutor, al “dirigirse a alguien” del relato, sin el cual la acción de narrarse no tendría sentido.

En un artículo de 1989, en otro contexto, así escribía Zambrano: “Pues al que vive no le basta con estar ahí, con vivir, sino que necesita, para ser real enteramente, lo que se llama “existir”, destacarse del resto con caracteres propios, mostrar claramente su esencia, definirse en plenitud.

Y para que esto se logre hace falta una conciencia que recoja al personaje que vaga errante por la ciudad, oprimido bajo el peso de su vida no definida, no vista por nadie. De todas las angustias que oprimen al hombre, una de las más asfixiantes es la que proviene de no sentirse visto ni oído. Porque el ser visto es requisito indispensable de verse a sí mismo. Nos vemos en otro y sólo cuando alguien ha recogido nuestra historia, la historia de nuestras penas, de nuestro contento y de nuestro fracaso, entonces nos sabemos nosotros mismos. ¿Cómo conocerse si no nos conoce nadie?”<sup>14</sup>.

Desde el momento en que uno se confiesa a un interlocutor privilegiado, como es en el caso de Agustín, en el que se emprende este relato de nuestro ayer, se puede decir que la confesión ha ya logrado su fin, porque la vida ya está esclarecida y el yo ya se ha hecho transparente a sí mismo. Es el acto mismo de ofrecerse a la mirada del otro, de salir de sí, el que es decisivo: casi no haría falta el relato, porque el camino de la confesión ya está realizado. “Eso explica -nota Zambrano- lo somero de una confesión como la de San Agustín, a la que podría tacharse de falta de sinceridad. Pero no es la sinceridad lo que va a justificarla, sino el acto, la acción de ofrecerse íntegramente a la mirada divina, a la mirada que todo lo ve,

mirada que ciertamente siempre puede vernos, pero que andamos eludiendo, pues lo importante en la confesión no es que seamos vistos sino que nos ofrecemos a la vista, que nos sentimos mirados, recogidos por esta mirada, unificados por ella”<sup>15</sup>.

Una vez que se ha realizado la confesión, el yo, transparente a sí mismo, se hace transparente también a los demás: el contacto con la verdad, lo que Zambrano llama entrar en realidad, empezó en la soledad, pero termina en la comunión; es la premisa necesaria para el encuentro con el otro. De este modo, el hermetismo del sujeto se disuelve.

#### 4. La confesión agustiniana y las confesiones modernas

La confesión, para M. Zambrano, se puede definir como el acto de nacimiento del sujeto, del yo, que ha encontrado su propio centro unificador en su propio interior y que, no siendo ya un objeto del mundo, finalmente puede recibir nombre propio. A este propósito ella cita al místico Ruysbroeck: “Todo aquel que se vuelve hacia Dios, recibe un nombre propio, eterno”<sup>16</sup>. El término de la confesión es entonces una evidencia que genera una certeza y que influye en la vida: es al mismo tiempo idea y creencia, según dice Ortega y Gasset. Por esto, la confesión, para la pensadora, es género literario, pero también y sobre todo es método, método en el sentido de viaje, experiencia que afecta al mismo tiempo la inteligencia y los sentimientos.

“Un Método es un camino a recorrer una y otra vez; un camino que se ofrece en modo estable, asequible, que no ofrece a su vez preparación ni guía alguna: lugar de llegada más que de partida, lugar de convivencia por

<sup>13</sup> O.c., p. 15

<sup>14</sup> María Zambrano, “Seis personajes en busca de un autor” en *Las palabras del regreso*, Salamanca, Amarú, 1995, pp. 131 ss.

<sup>15</sup> *La confesión ...*, o.c., p. 46.

tanto”. El punto de llegada es la transparencia sobre sí, que el hombre, ser opaco a sí mismo, desea constantemente; es la conquista de una evidencia, que no es sólo una idea teórica que satisface a la inteligencia, sino, al mismo tiempo, una creencia capaz de transformar la existencia.

Es precisamente en este punto donde Zambrano establece una comparación entre la confesión agustiniana y las confesiones modernas, como las de Descartes y Rousseau.

En Descartes también aparece la exigencia de buscar nuevas evidencias capaces de transformar la vida. Para este filósofo, el tránsito se da en la interioridad del yo como en el obispo de Hipona; pero su confesión es exactamente inversa a la de San Agustín, nota Zambrano. El hombre nuevo que nace de la confesión agustiniana es imagen y, más todavía, hijo, y como tal conoce claramente sus orígenes y su propia identidad, objeto del don originario de la creación como mirada de amor sobre él<sup>17</sup>, sueño de Dios aún antes de ser engendrado. El hombre nuevo de Descartes, en cambio, encuentra su justificación en un acto de conciencia, que constituye su centro último, identificador y originario: el yo no envía sino a sí mismo y su soledad es absoluta<sup>18</sup>. Aparece en el horizonte el peligro del narcisismo, que representa la involución perfecta de la trascendencia: mirarse al espejo y complacerse en la propia imagen reflejada. Es una radicalización de lo humano, por lo tanto de la soledad.

La confesión de Rousseau también nace en este horizonte. Se trata, en fin, de un soliloquio, en el que la historia del corazón agota toda la realidad, haciendo de sí un absoluto, y no un medio como debería ser. Se transforma entonces en un corazón-espejo, que se refleja a sí mismo, restituyendo su propia imagen y dis-

frutando de ella. De aquí una vida imaginaria y estática, irreal, espejismo hermético poblado de fantasmas, donde el encerrarse del yo es radical y precede a la vida novelesca, al vivir literario del romanticismo.

### 5. La república platónica y la ciudad de Dios

El hombre de San Agustín, para Zambrano, así como experimenta un conflicto interior entre lo que es y lo que quiere ser, en el mismo modo vive entre dos mundos, sin habitar plenamente ninguno de los dos<sup>19</sup>. Existe el mundo en el que vive, pero existe también otro, la ciudad ideal hacia la que dirige sus sueños y que es, en cierto sentido, el paradigma de la cultura europea. A este sueño se debe “el constitutivo idealismo europeo”, que siempre tiene delante de sí un más allá, un horizonte trascendente en el que colocar sus esperanzas. En la cultura europea, está siempre presente el proyecto de una “ciudad imposible”, que se ha ido expresando en la nostalgia, en la vuelta al paraíso perdido deseada por la poesía romántica, o en la esperanza de instaurar la justicia, la paz, que inspiró las grandes revoluciones europeas.

¿Es utopía? En cierto sentido sí, porque si la historia es historia de esperanzas es también historia de utopías. La “ciudad de Dios” deseada por San Agustín presenta sin embargo una diferencia fundamental con otras utopías aparecidas en la historia, como, por ejemplo, la de la república platónica. Platón intenta, con su república, racionalizar la esperanza, es decir lograr en la tierra casi un modelo perfecto de convivencia humana, donde reine la justicia, gracias al dominio de la razón. Lo que caracteriza esta “ciudad de los filósofos” es la eliminación del tiempo, por lo que es expresión de una esperanza atemporal, que ya no se proyec-

<sup>16</sup> O.c., p. 65.

<sup>17</sup> María Zambrano, *Filosofía y Poesía*, Ediciones de la Universidad, Madrid, 1993, pp. 103-105.

<sup>18</sup> *La confesión ...*, o.c., pp. 71-72.

ta en un más allá, sino que se circunscribe al reino de la razón.

No es así para la “ciudad de Dios”. No elimina el tiempo, sino que lo incluye en sí, porque no es atemporal, más bien eterna. San Agustín no desea la ciudad de Dios, pero la ve; no la sueña, la describe. Es ya una realidad, aunque colocada en un más allá<sup>20</sup>. No trae consigo la eliminación de la ciudad terrena, sino más bien intenta instaurar en la tierra la imagen fiel de aquella ciudad que ya se encuentra en el otro horizonte. Sin embargo, esta imagen tendrá siempre que medirse con la realidad del tiempo y por esto consiste más bien en un proyecto, en un “no todavía”, que en una realización perfecta. Si el cristiano reza “venga Tu reino”, es para añadir enseguida “hágase Tu voluntad”: “es el vivir proyectando, creyendo más en la realidad del proyecto que en la visible pendiente de lo invisible y de su realización”<sup>21</sup>. Por esto, para Zambrano, la historia europea es “historia de un gigantesco

fracaso”<sup>22</sup>, pero el saber vivir en esta tensión de una existencia entre dos mundos es el secreto de la esperanza cristiana. Querer anular del todo la distancia entre las dos ciudades, intentar impacientemente construir cuanto antes la perfecta ciudad de Dios ya en la tierra, sería pretender borrar cualquier distancia entre el ser y el deber ser, la gran utopía revolucionaria moderna: “es el ansia de realizar de por sí el Reino de Dios y su justicia, agotar con la actividad humana el entero ámbito de la creación; querer substituir el soplo divino borrando el abismo que nos separa de él, el abismo del tiempo”<sup>23</sup>.

Una vez más, Zambrano pone de manifiesto un aspecto fundamental del pensamiento agustiniano: la dialéctica tiempo-eternidad, ya presente en la confesión. Esta no trae consigo una alternativa: la eternidad incluye el tiempo, lo “recapitula” y le da sentido, pero no lo borra ni lo hace inútil, así como lo divino no anula lo humano.

<sup>19</sup> *La agonía de Europa*, o.c., pp. 60-61.

<sup>20</sup> “Más sobre *La Ciudad de Dios*” en *Hacia un saber ...*, o.c., pp. 128 ss.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *La agonía de Europa*, o.c., pp. 82 ss.

<sup>23</sup> *Hacia un saber sobre el alma*, o.c., p. 131.